Dogmatische Theologie

von

Dr. J. B. Heinrich,

weiland päpstl. Hausprälat, Generalvicar, Domdecan und Professor der Theologie am bischöfl. Seminar zu Mainz.

Fortgeführt durch

Dr. Constantin Gutberlet,

Päpstlicher Hausprälat, Domcapitular und Professor der Dogmatik an der theolog.-philosoph. Lehranstalt zu Fulda.

ALMA COLLEGE
208.9
LIBRARY
H365
Alma, California

Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Neunter Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1901.

27238

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 29. Julii 1901.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et Can. cap. eccl. cathedr.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Inhalt.

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Viertes Buch.

Von den heiligen Sakramenten.

Erster Abschnitt.

Von den Sakramenten im allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Begriffsbestimmung und Wesen des Sakramentes.

		Seite
§. 477.	Geschichtliche Entwickelung der Bedeutung des Wortes „Sakrament"	3
§. 478.	Begriffsbestimmung und Wesen des christlichen Sakramentes . . .	10
§. 479.	Genauere Bestimmungen über das Wesen des Sakramentes . . .	16
§. 480.	Die alttestamentlichen Sakramente	25
§. 481.	Die Sakramentalien	44
§. 482.	Die Materie und Form der Sakramente	59
§. 483.	Sacramentum, res et sacramentum, res tantum	68
§. 484.	Jesus Christus hat selbst alle Sakramente unmittelbar eingesetzt und nach Materie und Form bestimmt	72

Zweites Kapitel.

Wirksamkeit der hl. Sakramente.

§. 485.	Die Sakramente sind wahre Ursachen der Gnadenspendung . . .	83
§. 486.	Die Sakramente sind 1) keine bloßen Unterscheidungsmerkmale der Christen, 2) keine bloßen Erprobungen der Jüngerschaft Christi, 3) keine bloßen Weckmittel des Glaubens	90
§. 487.	Die Worte, welche als Form der Sakramente gesprochen werden, haben nicht bloß concionatorische, sondern consecratorische Bedeutung	95
§. 487a.	Durch die Sakramente wird die Gnade ex opere operato verliehen	105
§. 488.	Wiederaufleben der Sakramente	114

Seite
§. 489. Moralische und physische Causalität der Sakramente 118
§. 490. Die heiligen Sakramente sind wahre moralische Ursachen der Gnade 125
§. 491. Die Sakramente können auch als wahre, wenn auch instrumentale, physische Ursachen der Gnade angesehen werden 136

Drittes Kapitel.

Die Wirkungen der hl. Sakramente: Gnade und Charakter.

§. 492. Von der sakramentalen Gnade 151
§. 493. Sakramente der Todten und Sakramente der Lebendigen 159
§. 494. Der sakramentale Charakter. Nachweis seiner Existenz 163
§. 495. Das Wesen des sakramentalen Charakters 174

Viertes Kapitel.

Der Spender der Sakramente.

§. 496. Wer ist rechtmäßiger Spender der Sakramente? 198
§. 497. Die Giltigkeit der Sakramente hängt nicht von dem Glauben und der sittlichen Beschaffenheit des Spenders ab 204
§. 498. Der Spender der Sakramente muß die Intention haben, zu thun, was die Kirche thut 220
§. 499. Eine rein äußere Intention reicht zur giltigen Spendung der Sakramente nicht hin 227

Fünftes Kapitel.

Die Siebenzahl der Sakramente.

§. 500. Traditioneller und dogmengeschichtlicher Nachweis der Existenz der sieben Sakramente 232
§. 501. Sachliche Angemessenheit der Siebenzahl der Sakramente. Ihre Reihenfolge 243

Sechstes Kapitel.

Angemessenheit und Nothwendigkeit der hl. Sakramente.

§. 502. Angemessenheit der Sakramente als Culthandlungen und Gnadenmittel 252
§. 503. Nothwendigkeit der Sakramente 259

Zweiter Abschnitt.

Von den Sakramenten im besonderen.

Erstes Kapitel.

Das heilige Sakrament der Taufe.

§. 504. Die Einsetzung der Taufe 263
§. 505. Die Materie der Taufe 269
§. 506. Die nähere Materie der Taufe 275
§. 507. Die sakramentale Form der Taufe 281

Seite
§. 508. Die Wirkungen des Sakramentes der Taufe 288
§. 509. Der Spender der Taufe 304
§. 510. Der Empfänger der Taufe 316
§. 511. Die Nothwendigkeit der Taufe 336
§. 512. Begierd- und Bluttaufe 345
§. 513. Die Ceremonien der Taufe 355

Zweites Kapitel.

Das heilige Sakrament der Firmung.

§. 514. Die Namen für die hl. Firmung 362
§. 515. Die hl. Firmung ist ein wahres, von Christus eingesetztes Sakrament 365
§. 516. Der sakramentale Ritus der Firmung 383
§. 517. Die Materie des Sakramentes der Firmung 391
§. 518. Die Form des Sakramentes der Firmung 400
§. 519. Der Spender des Sakramentes der Firmung 406
§. 520. Die Wirkungen der hl. Firmung 420
§. 521. Der Empfänger der hl. Firmung 431

Drittes Kapitel.

Das Sakrament der hl. Eucharistie.

I. Die hl. Eucharistie das Geheimniß des Leibes und Blutes des Herrn unter den Gestalten von Brod und Wein.

§. 522. Größe und Erhabenheit der hl. Eucharistie 435
§. 523. Das Dogma von der realen Gegenwart 461
§. 524. Die Verheißung der hl. Eucharistie 463
§. 525. Die Einsetzung des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi . 475
§. 526. Documentaler und monumentaler Traditionsbeweis für die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi 497
§. 527. Die ältesten Zeugnisse für die reale Gegenwart 509
§. 528. Die Väter erklären und begründen die reale Gegenwart in so emphatischer Weise, daß die symbolische Auffassung vollständig ausgeschlossen ist 518
§. 529. Die praktischen Folgerungen, welche die Väter mit der Kirche aus der Eucharistie ziehen, setzen den lebhaften Glauben an die reale Gegenwart voraus 524
§. 530. Den hl. Vätern dient die reale Gegenwart als Grundlage, um andere Glaubenswahrheiten zu beweisen 534
§. 531. Die Lehre und Redeweise der hl. Väter steht in directem Gegensatze zu der Lehre der Sakramentarier, ja scheint zum Theil geradezu gegen diese gerichtet 541
§. 532. Die Transsubstantiation 558
§. 533. Nachweis der Transsubstantiation aus den Einsetzungsworten . 577
§. 534. Traditionsbeweis für die Transsubstantiation 587
§. 535. Irrige Auffassungen von der eucharistischen Verwandlung 599

Seite

§. 536. Unter den Gestalten des Brodes sowohl als unter denen des Weines ist der ganze Christus gegenwärtig 611
§. 537. Der Leib des Herrn ist ganz in der ganzen Hostie, das Blut des Herrn ganz im ganzen Weine und zugleich der Leib ganz in jedem Theile des Brodes, das Blut ganz in jedem Theile des Weines 618
§. 538. Der Leib des Herrn ist in der Eucharistie nach Art der Geister gegenwärtig 626
§. 539. Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an verschiedenen Orten 646
§. 540. Die Compenetration in der hl. Eucharistie 652
§. 541. Die sakramentalen Gestalten 657
§. 542. Verhältniß des Leibes und Blutes Christi zu den sakramentalen Gestalten 686

II. Die hl. Eucharistie als Sakrament.

§. 543. Die hl. Eucharistie ist ein wahres Sakrament und zwar ein sacramentum permanens 691
§. 544. Die entferntere Materie der Eucharistie 707
§. 545. Die sakramentale Form der hl. Eucharistie 720
§. 546. Die Epiklese der orientalischen Liturgien 725
§. 547. Die Wirkungen der heiligen Eucharistie 738
§. 548. Die Nothwendigkeit der Communion 767
§. 549. Die Communion unter einer oder zwei Gestalten 776
§. 550. Der Empfänger der hl. Eucharistie 788
§. 551. Der Verwalter der hl. Eucharistie 800

III. Die hl. Eucharistie als Opfer.

§. 552. Wesensbestimmung des Opfers 806
§. 553. Die hl. Eucharistie ist ein wahres Opfer 818
§. 554. Der Traditionsbeweis für den Opfercharakter der hl. Eucharistie 838
§. 555. Das Wesen des eucharistischen Opfers 850
§. 556. Die Wirkungen des eucharistischen Opfers 872

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Viertes Buch.

Von den heiligen Sakramenten.

Erster Abschnitt.

Von den Sakramenten im allgemeinen [1].

Erstes Kapitel.

Begriffsbestimmung und Wesen des Sakramentes.

§. 477.

Geschichtliche Entwickelung der Bedeutung des Wortes „Sakrament“ †).

1. Das Wort Sakrament, sacramentum, hat in dem jetzigen seit dem 13. Jahrhundert feststehenden theologischen und kirchlichen Sprachgebrauche eine so enge, bestimmte Bedeutung, welche ihm weder nach seiner Etymologie, noch bei den Römischen Profanschriftstellern, noch selbst in der ältesten kirchlichen Literatur zukommt. Der Etymologie nach bedeutet es gemäß der Formationsendung — men, — mentum, Heiligungsmittel. Demgemäß bezeichnete es bei den Römischen Juristen eine Caution, die Summe Geldes, welche von den proceßführenden Parteien bei dem Gerichte oder vielleicht im Tempel hinterlegt werden mußte. Es lag darin also eine Verpflichtung, ein Mittel, sich oder einen Andern zu etwas verbindlich zu machen. Deutlicher tritt der Charakter der heiligen Verbindlich-

1) Die Literatur über die Sakramente ist eine sehr reichhaltige aus alter und neuer Zeit. Seit dem Lombarden bildet die Sakramentenlehre einen wichtigen Bestandtheil der Theologie insbesondere der Dogmatik. Wir nennen darum nur die hauptsächlichsten Monographien. Hier könnten schon die Katechesen des heil. Cyrill v. Jerus., die Schrift des heil. Ambrosius de mysteriis, und die des Pseudo-Ambrosius de sacramentis, des heil. Isidor de ecclesia-

keit in dem weiteren allgemeineren Gebrauch des Wortes für den Eid, insbesondere den Fahneneid hervor. Die Uebertragung des Wortes

---

sticis officiis genannt werden. Aber erst Hugo von St. Victor gibt eine vollständige Darstellung der Sakramente; das Werk de sacramentis christianae fidei handelt freilich auch von den Glaubensgeheimnissen. Der heil. Thomas hat außer seiner Behandlung der Sakramente in der Summa und im Commentar zum Magister auch eine Monographie Opusculum de articulis fidei et ecclesiae sacramentis verfaßt. Später werden die Monographien häufiger. *Canus*, Relectio de sacramentis in genere. neu aufgelegt Rom. 1890. *Allen*, Tractatus de sacramentis in genere 1576. *Lugo*, Disput. de sacramentis in genere, et de sacrif. Missae, neu Paris. 1890. *Iuninus*, Comment. hist. et dogm. de sacramentis Lugd. 1696. *Aversa* in 3. p. S. theol. de sacramentis tract. 1642. *Tournely*, Praelectiones theologicae de sacramentis, 1739. *Drouvenius*, de re sacramentaria contra perduelles haereticos. ll. 10. Venet. 1737. t. 2 in f. Iterum Paris. 1737 t. 9 notis et addit. *Patuzzi* et *Richardi* auctum. *Muszka*, de sacramentis N. L. libri VIII. 1758. *Bertieri*, de sacramentis 1774. *Chardon*, Histoire des sacraments, 1745. *Merlin*, Traité hist. et dogm. sur les paroles ou les formes des 7 sacraments de l'église. (Migne t. 21). *Prileszky*, Tract. theol. de sacramentis 1757. *Roman*. doctrina theologica de sacramentis Christianae Legis 1769. *Franzelin*, de sacramentis in genere. 1868. *Haine*, Principia universae theologiae sacramentalis 1875. *Besson*, Les sacrements où la grâce de l'Homme-dieu. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Freiburg. 1893. Oswald, Die dogmat. Lehre von den heiligen Sakramenten. 5. Aufl. 1899. *Billot*, De ecclesiae sacramentis 1893. 95. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. 1. Bd. 1897. *Sasse*, Instit. theol. de sacramentis ecclesiae 1897. 2. Bd. von A. Lehmkuhl herausg. 1899.

Einzelne Seiten der allgemeinen Sakramentenlehre behandeln *Lorinser*, de charactere sacramentali 1844. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient. 1864. *Bittner*, de numero sacramentorum septenario 1859. Krawutzky, Zählung und Ordnung der Sakramente 1865. *Grüne*, Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik 1853. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente 1864. M. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwickelung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre 1860. *Buccaroni*, Commentarius de sacramentorum causalitate. 1884. Schmalzl, Die Sakramente des A. B. im allgemeinen. 1883. Morgott, Der Spender der Sakramente 1886. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten 1872. Fr. Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet. 1896. G. Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente. . . . Stuttgart 1899. — *Denzinger*, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis. tomi II. Wirceburgi 1863.

†) Grüne, Sacramentum oder Begriff und Bedeutung vom Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik. Berlin 1853. Schanz, Der Begriff

auf die Proceßführung selbst, den Kriegsdienst und auf jede Art von Verpflichtung hängt mit jener ursprünglichen Bedeutung enge zusammen.

2. Die lateinischen Kirchenschriftsteller konnten also das Wort sacramentum recht wohl zur Bezeichnung des griech. μυστήριον verwenden. Die vorchristlichen Mysterien waren ja Heiligungs-, Reinigungs-, Beseligungsmittel für die Eingeweihten. Freilich ist der Grundbegriff derselben das Geheimnißvolle, Verborgene der darin mitgetheilten Wahrheiten und Gebräuche, welche vor den Nichteingeweihten geheim gehalten wurden. Darum bezeichnen die christlichen Schriftsteller und schon das N. T. mit μυστήρια die geheimnißvollen Wahrheiten und Thatsachen des Christenthums, sowie auch die geheimnißvollen den Heiden verborgen gehaltenen Gebräuche [1]). Da nun unter denselben einerseits die Menschwerdung und andererseits in Bezug auf geheimnißvolle Heiligkeit die heilige Eucharistie den ersten Platz einnehmen, so wurden beide in besonderer Weise μυστήρια genannt; sodann aber auch die übrigen geheimnißvollen Lehren, heiligen und heiligenden christlichen Riten, zunächst die Taufe und die damit verbundene Firmung. Gerade so nun gebrauchen die Lateiner das Wort sacramentum, wenn sie es nicht vorziehen, den griechischen Ausdruck beizubehalten. Ambrosius betitelt seine Schrift über die den Katechumenen zu erklärenden Sakramente de mysteriis im Anschluß an die κατηχήσεις μυσταγωγικαί des heil. Cyrillus, während sein Nachbildner, ein Pseudo-Ambrosius das gleiche Thema unter dem Titel de sacramentis behandelt.

3. Obgleich also in dem griech. Worte der Etymologie nach nur das Geheimnißvolle, in dem lateinischen das Heilige und Heiligende ausgedrückt ist, so treffen doch beide in der thatsächlichen Verbindung beider Momente in der Religion überhaupt, speciell in den heidnischen Mysterien und ganz besonders in den christlichen hochheiligen Geheimnissen zusammen. In jeder Religion wird unter den sichtbaren Symbolen etwas Höheres, Geistiges, Verborgenes und bei besserer Einsicht wirklich Geheimnißvolles geschaut und verehrt. Auch die Analogie der christlichen Mysterien mit den heidnischen brauchen wir, wenn es sich um die Entwickelung einer Wortbedeutung

---

des Sakramentes bei den Vätern. Tübinger Theol. Quartalschr. 1891. 4. Heft. Die Lehre von den heiligen Sakramenten. S. 25 ff. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten und ihre geschichtl. Entwicklung. Breslau 1864.

1) In der Vulgata tritt die Bedeutung des Geheimnißvollen gegen die dem lateinischen Worte ursprüngliche Bedeutung unter Umständen so zurück, daß selbst profane Geheimnisse von ihr mit sacramenta bezeichnet werden. So z. B. sacramentum regis abscondere bonum est Tob. 12, 7.

handelt, nicht zurückzuweisen. Die alten Apologeten haben auf diese Analogie schon hingewiesen. Justinus M. erkennt in den Mysterien des Mithras eine Nachäffung der christlichen Geheimnisse[1]). Clemens Al. kennt eine christliche Einweihung in die heiligen Mysterien, durch die himmlische Güter gewährt werden, nicht jene eingebildeten der Heiden[2]).

Aber auch schon der Verfasser des Buches der Weisheit, der sich sehr tadelnd über die μυστήρια der Heiden ausspricht, nennt ein göttliches Mysterium, das der lateinische Uebersetzer mit sacramentum wiedergibt, während er es in demselben Buch auch mit sacrum und sacrificium[3]) übersetzt.

Gerade bei Erklärung dieser Stelle macht sich die noch sehr weitschichtige und unbestimmte Bedeutung des Wortes μυστήριον und sacramentum in der ältesten christlichen Literatur in sehr empfindlicher Weise geltend; weßhalb die verschiedensten Bedeutungen von den Exegeten angenommen werden[4]).

4. Die lateinischen Kirchenschriftsteller, zunächst die Afrikaner Tertullian und Cyprian gebrauchen das Wort sacramentum in all den verschiedenen Bedeutungen, welche das griech. μυστήριον im christlichen Sprachgebrauche schon besaß. Die gnostischen Speculationen nennt Tertullian sacramenta haereticarum idearum[5]); das ganze A. T. ist ihm das vetus sacramentum, in welchem das sacramentum passionis, die sacramenta Christi vorgebildet sind; die

---

1) Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες. Ὅτι γάρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται. Apol. I. c. 66.

2) Cohort. 12.

3) Vielleicht ist die älteste Kirchensprache direct von sacrum aus auf die Bedeutung des Geheimnißvollen, das in μυστήριον liegt, gekommen. Das Wort sacrum, das im religiösen gottesdienstlichen Sinne hauptsächlich vom Opfer gebraucht wird, hat auch schon bei den Profanschriftstellern die Bedeutung des Geheimen (s. Georges' Lexikon s. v.) Nun liebt es aber die lingua rustica, in der die Vulgata und die Afrikaner schreiben, volltönende Ausdrücke, Erweiterungen der einfachen Worte, wie dies Rönsch, Vulg. und Itala, an zahlreichen Beispielen nachweist. Es könnte also sacramentum als bloße Erweiterung von sacrum angesehen werden, und dann würden sich sacrum und μυστήριον noch unmittelbarer entsprechen.

4) Freilich kommt die große Verschiedenheit der Erklärungen von den z. Th. unverständlichen Varianten der griech. Codd., welche wie Vatic. a. I. manu ἐκ μέσου μυσταθείας σου, Sinait Alex.: ἐκ μέσου μυσταθειασου u. s. w. lesen. Μυστάθεια ist indeß ganz synonym mit μυστήριον. Vgl. unsern Commentar zum B. d. Weisheit. S. 307.

5) Adv. Marc. 1, 13.

christliche Religion nennt er religionis Christianae sacramentum, Christianum sacramentum [1]. Er spricht von einem sacramentum fidei, durch das Abraham gerechtfertigt wurde, nimmt es also in einem sehr weiten Sinne; er versteht es aber auch von der Taufe, die er eine ampliatio sacramenti nennt. Daneben freilich sind ihm auch das Fasten, die Monogamie der Kleriker sacramenta. Ganz denselben Sprachgebrauch finden wir bei Cyprian, der ja den Tertullian seinen „Magister" κατ' ἐξοχήν nennt. Er spricht von einem sacramentum Christi, sacramentum fidei, sanitatis, vitae, paschae et agni, sacrificii dominici. Noch stärker als Tertullian betont er den eidlichen Charakter der heiligen Taufe. In der Taufe findet eine feierliche Angelobung an Christus statt, in ihr bewahrheitet sich also ganz besonders die Bedeutung des sacramentum als eines Eides. Doch wäre es sehr verfehlt, wenn man daraus die Benennung Sakrament für die Taufe und die andern sechs Sakramente ableiten wollte. Nachdem der Gebrauch des Wortes in weiterer und engerer Bedeutung bereits gegeben war, haben Tertullian und Cyprian auch diese Seite des Taufsakramentes hervorgehoben, um die Gläubigen an die in der Taufe übernommenen Verpflichtungen zu erinnern.

Denselben mannigfachen Gebrauch des Wortes sacramentum finden wir bei den nachfolgenden Vätern. Bei jedem Schritt treffen wir da bei der Lectüre der Väter Ausdrücke wie sacramentum Incarnationis, Passionis, nicht selten ist das sacramentum salis, paschae u. s. w. Selbst der heil. Augustinus, der im wesentlichen schon die Grundbestimmungen des Sakramentes im eigentlichen Sinne gegeben und der Scholastik überliefert hat, nimmt das Wort nicht blos im rituellen, sondern auch im theoretischen Sinne von Glaubenswahrheiten, nicht blos die Taufe, sondern auch die der Taufe vorausgehenden Ceremonien, die Exorcismen, Segnungen, Kniebeugen [2]) nennt er Sakramente.

Aber, wird man fragen, wie konnte Augustinus eine logisch richtige Wesensbestimmung des Sakramentes in unserem d. h.

1) Ibid. 1, 21 und sonst.

2) So spricht er von vielen Sakramenten der Katechumenen: Omnia sacramenta, quae acta sunt et aguntur in vobis per ministerium servorum Dei: exorcismis, orationibus, cantibus spiritualibus, insufflationibus, cilicio, inclinatione cervicum, humilitate pedum, pavor ipse omni securitate appetendus: haec omnia ut dixi escae sunt, quae vos reficiunt in utero, ut renatos ex baptismo hilares vos mater exhibeat Christo. De *symbolo* ad catechumenos.

eigentlichen Sinne geben, wenn er dabei auch andere heiligen, geheimnißvollen Dinge und Riten zu Grunde legte? Wenn der Umfang eines Begriffes sich erweitert, so vermindert sich sein Inhalt; seine Begriffsbestimmung muß zu allgemein sein, wenn er zu viele Sakramente darunter subsumirt hat. — Nun, man kann nicht leugnen, daß die Augustinischen Begriffsbestimmungen des Sakramentes noch an einer gewissen Allgemeinheit und Unbestimmtheit leiden, sie können wohl zum Theil auch auf die Sakramentalien in unserem Sinn passen. So signum rei sacrae, aliud videtur, aliud intelligitur, accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae ita fit commemoratio, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est [1]).

5. Den Scholastikern war es vorbehalten den Begriff des Sakramentes dadurch zu präcisiren, daß sie zwischen opus operatum und opus operantis genauer unterscheiden. Aber auch dafür bietet der heil. Augustinus die dogmatische Grundlage. Er hat nämlich bei jenen Erklärungen des Sakramentes nicht die theoretischen Geheimnisse, sondern nur die heiligen Zeichen vor Augen. Und unter diesen ist ihm die Taufe (nebst Eucharistie, gelegentlich auch Weihe und Firmung) der maßgebende Typus. Aus den Wirkungen dieses Sakramentes, in welchen sich das Wesen des Sakramentes wohl am deutlichsten offenbart, kann man auch noch jetzt die Wesens- oder Begriffsbestimmung der Sakramente ableiten. Im Lichte der Taufe betrachtet, bezeichnen die äußeren Riten der Sakramente nicht eine beliebige „heilige Sache", nicht eine Heiligung im allgemeinen, sondern die innere Reinigung und Rechtfertigung, die Nachlassung der Sünden, und zwar, da die Taufe auch bei Kindern und von Gottlosen und Ketzern gespendet, wirksam ist, ex opere operato. Das unsichtbare Element, das durch das sichtbare angezeigt wird und nur vom Glauben verstanden werden kann, ist also im Sinne Augustins die Gnade, welche durch den hl. Geist vermittelst des Wortes in die Elemente kommt. Gratia, quae sacramentorum virtus est [2]). Operatur per illum (sacerdotem) Deus visibilem sacramenti formam, ipse autem dat invisibilem gratiam [3]). Damit sind aber alle wesentlichen Momente des Sakramentes gegeben; die spätere theologische Wissenschaft brauchte sie nur genauer zu fassen, wie sie thatsächlich ganz und gar auf Augustinus gestützt, eine vollständige Sakramentenlehre entwickelt.

1) Ep. 55, 1. 2. — 2) Enarr. in Ps. 77, 2. — 3) Ep. 105, 3. 12.

Schon der Gegensatz, den Augustinus gerade so wie die Scholastiker zwischen den Sakramenten des A. und denen des N. B. aufstellt, unterscheidet diese wesentlich von den Sakramenten im weiteren Sinne, den Sakramentalien. Denn auch nach Augustinus *versprechen* die alttestamentlichen Sakramente das Heil, Erlösung; die des N. T. *geben* das Heil. Im N. T. sind die Sakramente an Zahl geringer, an Werth aber bedeutender geworden [1]). Sie sind, wie er gegen die Donatisten so oft und energisch hervorhebt, von Christus selbst gespendet; sie haben also dieselbe Kraft wie alle actiones θεανθρικαί des Gottmenschen. Also schon eine ganz besondere Art der Wirkungsweise der Sakramente, welche später von Theologen als *moralische* Bewirkung der Gnade genauer formulirt worden ist, findet sich beim hl. Augustinus.

Aber trotz dieser durchaus sachlichen Bestimmungen über das Wesen der Sakramente im engeren und eigentlichen Sinne, fährt der hl. Augustinus fort, die verschiedensten kirchlichen Riten sacramenta zu nennen. In einem und demselben Zusammenhange spricht er von dem Sakramente der Eucharistie, des Symbolums, des Gebetes des Herrn, der Taufe [2]).

6. Auch die Väter nach ihm und selbst die Theologen bis in's Mittelalter hinein nahmen das Wort sacramentum in seiner weiteren Bedeutung. Noch der hl. *Bernhard* nennt den Katechumenenunterricht, wie die Väter von einem sacr. catechumenorum sprechen, ein sacramentum Christianitatis. *Hugo* v. St. Victor betitelt sein Hauptwerk, worin die Geheimnisse des Glaubens überhaupt behandelt werden, De sacramentis christianae fidei. Er gebraucht das Wort schon im specielleren Sinn, wenn er darunter nur die hl. Riten versteht, und kommt der heutigen Fassung sehr nahe, wenn er gegenüber den Sakramentalien die eigentlichen Sakramente als sacramenta principaliora, die vorzüglicheren, als solche, welche principaliter das Heil bewirken, bezeichnet [3]).

Selbst in den officiellen liturgischen Büchern der Kirche werden unterschiedlos Sakramente, Opfer, Segnungen, Weihen nebeneinander

1) Sacramenta V. L. sunt ablata, quia impleta, et alia sunt instituta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora. c. Faustum l. 19, c. 13.

2) Sermonem ad altare Dei debemus hodie infantibus de sacramento altaris. Tractavimus ad eos de sacramento symboli, quod credere debeant, tractavimus de sacramento orationis Dominicae, quomodo petant, et de sacramento fontis et baptismi. Sermo 228, 3. — 3) De caerem. l. 1 c. 12.

gestellt und die Bücher selbst als Sakramentarien bezeichnet: Sacramentarium Gelasii, Leonis, Gregorii. Diese Bücher enthalten dasselbe, was unser Missale, Pontificale, Rituale. Noch ein allgemeines Concil am Ende des 12. Jahrh. (III. Later. 1179) rechnet Exequien und Tonsur zu den Sakramenten.

Indeß geht diese Unbestimmtheit weniger auf die Sache als auf den Namen; es fehlt nur noch die präcise Definition des Sakramentes und seine wissenschaftlichen Abgrenzung gegen verwandte Riten. Wäre das Bewußtsein von der genauen Siebenzahl der Sakramente und was damit gegeben ist oder vorausgesetzt wird, das Bewußtsein von dem Wesen des eigentlichen Sakramentes, nicht von Anfang in der Kirche irgendwie vorhanden gewesen, so könnten die von der Kirche seit den ältesten Zeiten abgefallenen Häretiker und Schismatiker nicht so auffallend in der Siebenzahl der Sakramente und in der Ueberzeugung von ihrer gnadenspendenden Kraft übereinstimmen. Wäre zur Zeit des hl. Bernhard und des Hugo v. St. Victor der Begriff des Sakramentes noch so schwankend gewesen, wie der Name, so hätten Petrus Lombardus und Thomas v. Aquino die Siebenzahl und das Wesen die Begriffsbestimmung der Sakramente nicht als eine ganz selbstverständliche Sache hinstellen und mit fortwährender Berufung auf die Väter so präcis abgrenzen und so lichtvoll erklären können.

§ 478.

Begriffsbestimmung und Wesen des christlichen Sakramentes[1]).

1. Um zu einer Sacherklärung der Sakramente, also zu einer Definition zu gelangen, können wir von der seit Anbeginn der Kirche festgehaltenen und jedenfalls seit mehreren Jahrhunderten allgemein anerkannten und sodann vom Concil von Trient definirten Siebenzahl derselben ausgehen. Nach dem Concil von Trient gibt es nicht mehr und nicht weniger als die sieben Sakramente: Taufe, Firmung . . ., welche speciell als solche vom Concil angeführt werden[2]). Wir brauchen nur zu untersuchen, was diesen sieben hl. Riten gemeinsam ist, und wodurch sie sich von anderen verwandten Riten, etwa den Sakra-

1) K. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. . . . München 1860.

2) Si quis dixerit Sacramenta N. L. . . . esse plura vel pauciora, quam septem, vdl. Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam . . . aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anath. sit. Sess. 7. can. 1.

mentalien und Sakramenten des A. B. unterscheiden, und wir haben das allen gemeinsame Wesen, das Charakteristische, wodurch sie von allen andern hl. Symbolen unterschieden sind. Damit haben wir aber ihre Begriffsbestimmung, ihre Definition gefunden.

Durch eine solche vergleichende Abstraction kommen wir auf leichtestem Wege zu der jetzt gebräuchlichen Definition des Concils von Trient, nach welchem das allen Sacramenten Gemeinsame darin besteht, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem [1]) oder die des Römischen Katechismus, nach welcher das Sakrament „ein zu unserer Rechtfertigung eingesetztes sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnade ist" [2]), oder ausführlicher: Sacramentum est res sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet [3]). Wir brauchen nur die einzelnen Sakramente durchzugehen, und wir finden, daß dies wirklich das allen Gemeinsame und Charakteristische ist.

2. Eine genauere Kenntniß des Wesens des Sakramentes werden wir aber dadurch gewinnen, daß wir bei der Begriffsbestimmung die historische und logische Methode mit einander verbinden, wobei uns die im Vorigen gegebene und durch alle Jahrhunderte auf dogmengeschichtlichem Wege verfolgte Worterklärung gute Dienste leisten kann. Wir sahen nämlich, daß das Wort Sakrament im Laufe der Zeit immer bestimmtere Bedeutung annimmt, während es anfangs nur das Allgemeinste vom Wesen des Sakramentes bezeichnete. Nun besteht aber eine gewöhnliche logische Methode der Definitionsbildung darin, daß man von dem allgemeinsten, unbestimmtesten, aber darum auch am unmittelbarsten sich aufdrängenden Merkmale des zu definirenden Gegenstandes ausgeht, demselben immer neue Merkmale hinzufügt und so gegen Anderes, Verwandtes immer mehr abgrenzt, bis man schließlich eine solche Summirung von Merkmalen erhalten hat, daß sie nur noch allein dem Definitum zukommt. Wir werden finden, daß dieser synthetische Weg uns genau zu derselben Begriffsbestimmung führen wird, wie der oben angedeutete analytische, der nur auf die sieben gegebenen Sakramente Rücksicht nahm, d. h. aus der Analyse ihrer Begriffe das Allen Gemeinsame herausfand.

3. Das erste klarste und einfachste Merkmal, das sich uns im Begriff des Sakramentes, mag es nun im weiteren oder engsten Sinne

1) Sess. 13, c. 3. — 2) P. 2, c. 1. q. 3.
3) Ib. q. 4.

genommen werden, bietet, ist das eines heiligen Zeichens, eines religiösen Symbols [1]). Das stimmt vollkommen mit dem ursprünglichsten Gebrauch des Wortes, sowie mit seiner Etymologie. Als Uebersetzung des griechischen μυστήριον bezeichnet es etwas Geheimes, Geheimnißvolles, und seiner Etymologie nach etwas Heiliges. Die Anwendung des Wortes auf die theoretischen Geheimnisse, wie die allerhl. Dreifaltigkeit, Incarnation kann hier unberücksichtigt bleiben, weil dieselbe, lediglich durch das Griechische veranlaßt, längst außer Gebrauch gekommen ist. Es ist vielmehr bei dem eigentlichen Sakramente nur an einen Ritus, ein Symbol, eine Ceremonie zu denken, an ein Zeichen, das zugleich heilig und geheimnißvoll ist. Das Geheimnißvolle braucht dabei nicht so unbegreiflich zu sein, wie bei den theoretischen Geheimnissen des Glaubens, sondern es bedeutet zunächst nur etwas Verborgenes, Geheimes, Unsichtbares, welches im Gegensatz zu dem äußeren sichtbaren Ritus steht. Dieses Unsichtbare und der sichtbare Ritus, die wahrnehmbare Sache, stehen aber bei dem religiösen Symbol in einem inneren Zusammenhange. Der Ritus versinnbildet das Geheime, Unsichtbare. Da aber die religiösen Symbole immer Himmlisches, Göttliches versinnbilden, also etwas, was für uns nicht blos verborgen, geheim, sondern auch immer mehr oder weniger geheimnißvoll, schwer verständlich ist, so kann man auch das Geheimnißvolle mit in den Begriff des Sakramentes schon in dieser seiner allgemeinsten Bedeutung aufnehmen. Das ist ja gerade die Aufgabe und das Wesen der religiösen Symbole, das dem sinnlichen Menschen schwer verständliche Göttliche, Uebernatürliche, Himmlische durch sinnliche Analogien anschaulicher und eindringlicher vorzustellen. Dies gilt von den religiösen Ceremonien, d. h. vom äußeren Gottesdienst [2]) überhaupt, als auch insbesondere von den hl. Symbolen im

1) Omnia quae habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt: sicut a sanitate, quae est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subjectum, sed dicitur medicina sana, in quantum est sanitatis effectiva, diaeta vero, in quantum est conservativa ejusdem, et urina in quantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici, vel quia habet in se aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum; vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem vel causae vel signi, vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundum quod important habitudinem signi; et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi. S. Thom. 3. p. q. 60. a. 1.

2) Vgl. Apologetik I. Bd. 2. A. S. 25 ff.

engsten Sinne, den hl. Sakramenten [1]). Die religiösen Symbole sind den Menschen geradezu nothwendig; sie bilden ja den äußeren Cult, der selbst eine Forderung des Naturgesetzes ist. Darum ist der heilige, geheimnißvolle Ritus, welcher Sakrament genannt wird, ein sichtbares, leicht erkennbares Zeichen eines unsichtbaren höheren, geistigen, göttlichen Inhaltes, signum rei sacrae, wie Augustinus kurz sagt. Es ist ein heiliges Zeichen, ein religiöses Symbol, weil es etwas Heiliges als Verborgenes, Geheimnißvolles offenbart.

4. Das ist aber immer noch eine sehr allgemeine, unbestimmte Fassung des Sakramentes: alle Ceremonien des religiösen Cultus, welche den Geist des Menschen zum Göttlichen zu erheben, ihn zu erbauen geeignet sind, wie Weihrauch, Kerzen, kirchliche Decoration, Gesang, fallen darunter. Wenn ein heiliger Ritus Sakrament in vollerem Sinne sein soll, muß eine gewisse Heiligung, Weihung, welche ja auch von der Etymologie des Wortes gefordert wird, von ihm ausgehen, er muß eine Wirkung von Seiten Gottes auf den Menschen verbürgen, wenn sie auch nur in zeitlichen Segnungen bestände. Eine solche Wirkung hat das Sacramentum salis, haben die der Taufe vorausgehenden Exorcismen und überhaupt die mit den Sakramenten verbundenen, von der Kirche eingesetzten Ceremonien und in noch prägnanterem Sinne die von Gott selbst angeordneten und mit Verheißungen ausgestatteten Sakramente des A. T. Dieselben können also schon in einem gewissen Sinne Sakramente im wahren Sinne genannt werden.

Aber das eigentliche specielle Wesen der neutestamentlichen Sakramente geht ihnen doch noch ab. Die Heiligung, die sie bewirken, ist erstens noch nicht die Heiligung im engsten Sinne, die Heiligung durch die heiligmachende Gnade, sondern eine Heiligung im weiteren Sinne von Weihung, Segnung. Zweitens bewirken sie die Heiligung nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern wie die hl. Symbole durch Einwirkung auf den Geist des Gläubigen, der durch

1) Sapientia divina unicuique rei providet secundum suum modum; et propter hoc dicitur Sap. VIII, 1, quod suaviter disponit omnia. . . . Est autem homini connaturale, ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Signum autem est, per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde cum res sacrae, quae per sacramenta significantur, sint quaedam spiritualia et intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est, ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur, sicut etiam per similitudinem sensibilium rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est, quod ad Sacramenta requiruntur res sensibiles. S. Thom. 3. p. q. 60. a. 4.

sie zum Glauben, zur Andacht, zur Buße angeregt wird, und so mittelbar die göttliche Einwirkung erfährt. So können sie zwar auch die eigentliche Heiligkeit, die heiligmachende Gnade verleihen, aber nicht so sehr durch die Kraft der Riten, als vielmehr durch eigene übernatürliche Thätigkeit des Menschen, welche auch ohne Sakramentalien zur Rechtfertigung und zum Gnadenstand führen kann.

5. Noch näher als die Sakramentalien und Sakramente des A. T. stehen in mancher Beziehung den eigentlichen Sakramenten des N. T. die von Gott angeordneten *Opfer*, insbesondere das eucharistische Opfer des N. T. Eben weil sie von Gott selbst angeordnet sind, können sie viel wirksamer Heiligung und Segnungen vermitteln, als von der Kirche angeordnete Ceremonien. Das eucharistische Opfer bewirkt auch Kraft des Ritus selbst, nicht lediglich durch die Andacht des Opfernden, Gnaden und geistige Früchte, wie Nachlassung der Sünden, der Strafen. Aber dennoch steht es in einem gewissen Gegensatz zum eigentlichen Sakramente. Bei diesem verhält sich der Mensch mehr *passiv*, er erfährt durch das sichtbare Gnadenmittel die übernatürlichen Einflüsse Gottes. Beim Opfer steht aber die *Thätigkeit* des Opfernden im Vordergrunde. Das Opfer ist ja zunächst ein Act der Gottesverehrung, durch den der Mensch vermittelst einer symbolischen Handlung Gott die höchste Anbetung, die völligste Hingabe zum Ausdrucke bringt. Freilich will der Opfernde durch diesen Act auch Segnungen, Heiligung, Gnaden, Versöhnung erlangen. Aber die unmittelbaren Segnungen sind nicht heiligmachende Gnaden, sondern actuelle Gnaden, nicht Nachlassung der Sünden, sondern Gnaden zur Bekehrung u. s. w. Also kommt auch beim Opfer wie bei den Sakramentalien vor allem das „Werk des Opfernden" in Betracht, nicht der hl. Ritus selbst, jedenfalls bewirkt er nicht direct Nachlassung der schweren Sünden, verleiht er nicht unmittelbar die heiligmachende Gnade.

6. Somit ergibt sich uns als ausschließliches Vorrecht der Sakramente im eigentlichen Sinne, als ihr Charakteristicum, als ihr specifisches Wesen: *ein religiöser Ritus, ein heiliges Zeichen, welches die heiligmachende Gnade nicht nur bezeichnet, sondern auch unmittelbar durch sich selbst bewirkt.*

Das ist aber sachlich ganz dieselbe Begriffsbestimmung, welche wir oben aus dem Concil von Trient und dem Römischen Katechismus angeführt haben. Diese Uebereinstimmung ist eigentlich ganz selbstverständlich. Die officiell von der Kirche gegebene Definition hat

die Bürgschaft ihrer Wahrheit und Richtigkeit in dem Beistande des hl. Geistes. Der hl. Geist hat aber der Kirche keine besondere Offenbarung gegeben, sondern er hat die Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins geleitet, welches, gestützt auf die hl. Schrift und die Praxis der Kirche aller Zeiten, den Begriff des Sakramentes zu immer klarerem Ausdruck gebracht hat. Unsere obige Ableitung war aber auch keine rein logische oder dogmengeschichtliche etwa in dem Sinne Harnacks, sondern sie hat eben die einzelnen Etappen der unter der Leitung des hl. Geistes vollzogenen Entwickelung des intellectus catholicus, des sensus ecclesiasticus, der praedicatio ecclesiastica aufzuzeigen gesucht [1]).

7. Wie stetig sich diese Entwickelung vollzogen, wie wenig von einer sprungweisen, unvermittelten Fortbildung des Sakramentbegriffes die Rede sein kann, beweisen unsere obigen Citate aus Augustinus, der, bereits auf Schrift und kirchliche Praxis sich berufend, alle wesentlichen Momente des Sakramentes angibt.

Die Scholastiker stehen aber ganz auf Augustinus' Schultern und berufen sich fortlaufend auf ihn; die älteren, wie Hugo von St. Victor, stimmen sogar in dem Ausdrucke mit ihm überein. Und doch sind die von diesen Theologen gegebenen Erklärungen dieselben, wie sie das Concil von Trient und der Catechismus Romanus geben. Hugo von St. Victor definirt: Si quis plenius et perfectius, quid sit sacramentum definire voluerit, definire potest, quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum et similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens gratiam aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Haec definitio propria et perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur [2]).

Der hl. Thomas [3]) erklärt mit Recht, daß diese Definition sachlich mit der kürzeren und bündigeren des Petrus Lombardus zusammenfalle, welcher definirt: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat [4]).

Letztere Definition stimmt aber bis auf das Wort mit der des Concils von Trient überein.

Die Continuität in der kirchlichen Tradition zeigt sich aber noch besonders darin, daß Hugo von St. Victor bis auf den Sprach-

1) Vgl. Apolog. III, S. 281. — 2) De sacr. l. 1. p. 9. c. 2.
3) 4. dist. 1. q. 1. a. 1. — 4) 4. dist. 1. q. 1. a. 4.

gebrauch und eine eigenthümliche Fassung der Wirksamkeit der Sakramente mit Augustinus und den andern Vätern zusammentrifft. Diese fassen das materielle Element, wie das Wasser der Taufe, als das eigentliche Sakrament, freilich das durch das Wort geweihte Wasser, wodurch es zum Träger und Spender der Gnade wird. Der hl. Thomas hat sich veranlaßt gesehen, diese Fassung Hugos zu modificiren, das Wesen der Taufe in die Verbindung von Element und Wort bezw. in die Handlung, hier in die ablutio zu verlegen [1]. Das ist aber keine sachliche Veränderung in der Bestimmung des Wesens des Sakramentes, sondern nur ein Fortschritt in der correcten Fassung der Definition. Was die Sache anlangt, so spricht sich in der patristischen und jener altscholastischen Auffassung die Wirksamkeit der Sakramente noch stärker aus als in der thomistischen, letztere ist auch mit der moralischen Wirksamkeit verträglich, zu der patristischen stimmt besser die physische Causalität der Sakramente.

§. 479. Genauere Bestimmungen über das Wesen des Sakramentes.

1. Wir haben in der Begriffsbestimmung des Sakramentes ein Moment nicht besonders hervorgehoben, was zweifelsohne zum Wesen desselben gehört, jedenfalls in nothwendigem Zusammenhange damit steht und von Manchem auch in die Definition aufgenommen wird: die göttliche Einsetzung. Wir werden später eigens zeigen, daß alle Sakramente unmittelbar von Christus eingesetzt sind, und darum kann und muß diese Einsetzung selbst als dem Sakramente wesentlich bezeichnet werden. Aber noch inniger hängt mit dem Wesen des Sakramentes eine solche göttliche Einsetzung zusammen, welche von der Unmittelbarkeit der göttlichen Anordnung absieht. Es könnte auch ein hl. Ritus sakramentales Gnadenmittel sein, welches nach dem Willen Gottes von den Aposteln oder von der Kirche angeordnet würde: doch irgend ein göttlicher Auftrag muß dabei vorausgesetzt werden. Das ergibt sich einfach aus der Unmöglichkeit, daß jemand anders als Gott die Gnade verleihen kann und daß der Spender der Gnade allein an einen Ritus die Kraft knüpfen kann, Gnaden zu verleihen [1].

1) 3. p. q. 66. a. 1.

2) Sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex, scl. instituens sacramentum et utens

2. Aber nicht blos in ihrer Bedeutung als wirksame Riten der Gnadenvermittelung, sondern schon als äußeres Zeichen der inneren Gnade bedürfen die Sakramente einer göttlichen Anordnung und genaueren Bestimmung. Dieselben sind ja ihrer natürlichen Beschaffenheit nach allerdings sehr geeignet, die entsprechende Gnade zu versinnbilden: die Abwaschung die innere Reinigung, die Salbung die geistige Stärkung, der Leib und das Blut des Herrn unter der Brod- und Weingestalt die geistige Nahrung u. s. w. Das beweist aber nur, daß sie von der göttlichen Weisheit ganz naturgemäß für diese Bezeichnungen angewandt worden sind und angewandt werden konnten. Oder wie der hl. Bonaventura sich schulgemäß ausdrückt: die Geeignetheit zur sakramentalen Bezeichnung haben sie von Natur, die Wirklichkeit durch göttliche Bestimmung [1]). Der hl. Thomas fügt noch hinzu, daß durch die göttliche Auswahl der Zeichen ihre Bedeutung specialisirt wird [2]).

3. Dagegen könnte man den Einwand erheben, daß die sakramentale Handlung in Verbindung mit den dabei gesprochenen Worten ganz bestimmt und speciell die geistige Wirkung bezeichne und also eine Specifizirung der Bedeutung durch die von Gott getroffene Auswahl nicht nöthig sei.

Dieser Einwand ist schon darum ganz hinfällig, weil ja gerade die Worte von Christus selbst zur genaueren Bestimmung des Zeichens angeordnet sind, und, wie wir sehen werden, zu diesem Zwecke angeordnet werden mußten. Es ist aber auch weiter zu bedenken, daß das auch so genau bestimmte Zeichen noch der göttlichen Anordnung und genaueren Bestimmung bedarf, um wirkliches sakramentales Zeichen

---

sacramento instituto, applicando scl. ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo, qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur quod virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod solus Deus sit sacramentorum institutor. S. Thom. 3. p. q. 64. a. 2.

1) Sacramentum habilitatem ad significandum habet ex natura, sed actualitatem habet ex institutione. 4. dist. 1. p. 1. q. 2.

2) Res sensibiles aptitudinem quamdam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura; sed ipsa aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est, quod Hugo de St. Vict. dicit quod „sacramentum ex institutione significat“ (de sacram. l. I, p. 9, c. 11). Praeelegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur ejus affectus, sed ut convenientior sit significatio. 3. p. q. 64. a. 2. ad 2 m.

zu sein. Der ganze Ritus könnte ja gerade so in einer falschen Religionsgemeinschaft angeordnet werden und wäre dann kein Sakrament, oder auch in der Kirche selbst könnte er als heiliges Symbol oder doch als bloßes Sakramentale dienen. Die Worte: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes", mit der Abwaschung verbunden, könnten nur den Zweck haben, den Geist des Täuflings zur Beherzigung und Anstrebung der geistigen Reinheit zu erheben, oder in ihm den Glauben, die Andacht zu erwecken, wodurch er gereinigt würde. Damit das Zeichen die unsichtbare Gnade in der Weise eines wahren Sakramentes bezeichne, mußte es von Gott dafür speciell eingerichtet werden.

4. Wenn die Sakramente auch nur bloße heilige Symbole, noch mehr aber, wenn sie Sakramentalien sein sollten, könnten sie, trotz ihrer natürlichen Aehnlichkeit mit geistigen Vorgängen, Weihen und Segnungen, nicht ohne weiteres als solche dienen, nicht von einem Jeden dazu verwandt werden. Denn die hl. Symbole, die Sakramentalien, gehören wie das Opfer zum öffentlichen Gottesdienst, der nur von der religiösen Gesellschaft selbst angeordnet werden kann. So steht es nur in der Gewalt der Kirche, hl. Cultgebräuche, Sakramentalien, Segnungen, Weihen einzusetzen. Da sie aber keine rein natürliche Religionsgesellschaft ist, sondern ihre wesentliche Einrichtung unmittelbar von Christus selbst hat, so mußten auch ihr die fundamentalen Culthandlungen von Christus gegeben werden. Zu diesen gehörten aber vor allem das Opfer und die Sakramente. Noch viel ausdrucksvoller als ein Sakrament die Gnade, bezeichnet die Opferhandlung ihre Opferidee, und doch muß diese noch durch Gott ihre genauere Bestimmung erhalten, um das Opfer des N. T. zu werden. Aehnliches ist also auch von den sakramentalen Handlungen als wirksamen Zeichen der Gnade zu sagen.

5. Von welch wesentlicher Bedeutung bei Culthandlungen, insbesondere bei Bestimmung des äußern Symbols die autoritative Anordnung für Opfer und Sakrament ist, zeigt recht auffallend das Martyrium. Der Martertod für Christus erduldet, hat dieselbe unfehlbare Wirkung der Heiligung wie die Taufe, ja unter Umständen eine noch stärkere; der Martyr erlangt nicht nur Verzeihung aller Sünden und selbst der zeitlichen Strafe wie durch die Taufe, sondern erwirbt sich eine ganz besondere Glorie im Himmel. Der Tod für Christus ist auch der emphatischeste Ausdruck, das ausdrucksvollste Zeichen der Liebe, also der inneren Gnade. Der Tod für Christus kann selbst, wie wir dies an den unschuldigen Kindern, welche

Herodes tödten ließ, sehen, unmündige Kinder, wie die Taufe, heilig machen. Und doch ist das Martyrium kein Sakrament. Woran liegt das? Man könnte sagen: es ist ja eine reale That des Martyrs, nicht eine Ceremonie, kein Ritus wie die Taufe oder die Priesterweihe, an einem Menschen vollzogen, der sich dabei mehr passiv verhält. Nun, das bewiese höchstens, daß es kein Sakrament ist, aber um so mehr müßte es als Opfer gelten. Die blutige Schlachtung könnte gerade so gut wie der Kreuzestod Christi ein Zeichen des inneren Opfers sein, die Opferidee in einem äußeren Werke zum Ausdrucke bringen. Das beweist, daß sie von Gott zum Opfer eingesetzt werden konnte, aber weder der Martyr selbst kann durch seine heroische Opfergesinnung, noch auch die Kirche durch ihre Autorität dieser so sehr zum Ausdrucke des Opfers geeigneten Handlung, die auch in ihren Wirkungen hinter keinem rein menschlichen Opfer zurücksteht, die Bedeutung des wahren Opfers geben. Gott selbst müßte das Martyrium als Symbol der Opferidee bestimmen. Dasselbe gilt von der Bedeutung desselben als Sakrament, obgleich es wie kein anderer Ritus als solches fungiren könnte, sowohl in Bezug auf das, was es bezeichnet, als in Bezug auf seine Wirkung.

Daß das sakramentale Zeichen immer ein bloßer Ritus, eine Ceremonie sein müsse, kann nicht zugegeben werden. Das äußere Zeichen beim Bußsakrament ist ein wahres gerichtliches Verfahren, desgleichen bei der Ehe der Consens der Eheleute eine für sich bestehende Handlung von derselben Geltung, wie wenn von Nichtchristen eine ernste Ehe geschlossen wird. Wie nun der Eheconsens dadurch Sakrament wird, daß er die Verbindung Christi mit der Kirche versinnbildet und so auch ein Zeichen der Gnade und Liebe wird, so könnte ebenso das Martyrium den Kreuztod Christi versinnbilden und damit die Nachlassung der Sünden und Strafen, also Zeichen der vollkommensten Rechtfertigung sein. Es wäre also noch ein vollkommeneres Sakrament und Zeichen als die Ehe; daß es trotzdem nicht ein solches ist, kommt von der mangelnden Determination dieses Zeichens durch den Urheber der Sakramente.

Damit soll nun nicht gesagt sein, daß eine solche Anordnung Gottes oder deren Unterlassung rein *willkürlich* geschehe. Das Martyrium brauchte nicht zum Sakrament erhoben zu werden, da es für sich schon hinreicht, den Martyr auf das vollkommenste zu rechtfertigen. Die vollkommene Liebe kann auch ohne Martyrium dieselben Wirkungen haben wie ein Sakrament, dieselbe vollkommene Rechtfertigung und Nachlassung selbst der Sündenstrafen bewirken; um so mehr der

Martyrtod, welcher Ausdruck und Uebung der vollkommensten Liebe ist. Derselbe braucht also nicht ex opere operato, nicht kraft des äußeren Vorgangs als Zeichen des Todes Christi und seiner Früchte, Gnade und Versöhnung zu wirken; das opus operantis, die That: das Leiden und die Liebe des Martyrs, getragen von der göttlichen Gnade und Liebe, reicht hin. Es wäre also vollständig überflüssig und nutzlos gewesen, auch noch das Martyrium zum Sakramente zu erheben, zumal die Taufe ja bereits gegeben ist, welche auch der Martyr empfangen kann und muß. Es ist im Gegentheil diese von Christus thatsächlich getroffene Einrichtung die weiseste. Einerseits wird der Taufe ihre wesentliche Bedeutung als Grundlage des christlichen Lebens, als nothwendig necessitate medii zum Heile gewahrt, da ja die Bluttaufe nur ein Ersatz für die regelrechte Wassertaufe ist, andererseits tritt in der Wirkung des Martyriums der hohe Werth der eigenen sittlichen That des Menschen, insbesondere der Liebe, des Bekenntnisses des Glaubens recht anschaulich zu Tage. Es wäre also die Erhebung des Martyriums zum Sakrament nicht blos nutzlos und zwecklos gewesen und darum von der göttlichen Weisheit nicht zu erwarten, sondern eher zweckwidrig. Jedenfalls bleibt wahr: das Martyrium hat eine so wichtige selbständige Bedeutung als Werk des Martyrs, daß es nicht wohl Sakrament werden durfte. In diesem Sinne ist wahr, was man gewöhnlich sagt: Das Sakrament ist ein Gnadenmittel, das Martyrium eine professio fidei, imitatio operis [1]).

6. Darnach läßt sich die Frage, ob die Sakramente natürliche oder künstliche, conventionelle Zeichen seien, nicht ohne nähere Erklärung beantworten. Sie sind im Grunde weder das eine, noch das andere, und doch wieder das eine und das andere. Sie sind nämlich Zeichen so ganz eigenthümlicher, geheimnißvoller Art, so über alle gewöhnlichen menschlichen Verhältnisse hinausliegende Zeichen, daß die gewöhnliche Eintheilung der Zeichen auf sie nicht recht passen will.

Sie sind allerdings natürliche Zeichen der Gnade in dem oben angedeuteten Sinne, als sie aus sich Aehnlichkeit mit der bezeichneten Sache haben, wie sie z. B. die schwarze Farbe mit der Trauer, das Weinen mit dem Schmerze hat. Aber es bedurfte doch noch einer genaueren Bestimmung ihrer Bezeichnung, die freilich hier nicht willkürlich, auch nicht durch menschliche Uebereinkunft geschah, wie etwa

1) S. Thom. 3. p. q. 66. a. 12.

das Scepter, die Krone, der Purpurmantel als Zeichen der Gewalt unter den Menschen dient, sondern durch die göttliche Determination.

7. Noch eine letzte Bestimmung des Sakramentsbegriffes muß kurz erwähnt werden, die zwar nicht in die Definition aufgenommen wird, aber doch mit dem Wesen des Sakramentes aufs innigste zusammenhängt: Es ist dies die Beständigkeit und ewige Dauer der Sakramente in der Kirche Christi. Dieselbe ergibt sich sowohl aus ihrer wesentlichen Eigenschaft als Culthandlungen und noch dringender aus ihrem noch specifischeren Wesen als Gnadenmittel.

Der Gottesdienst des N. T. ist seinen wesentlichen Bestandtheilen nach ebenso unmittelbar von Christus eingerichtet worden wie der alttestamentliche durch Moses von Gott, Jehovah. Derselbe gehört also zu dem wesentlichen Organismus der Kirche Christi, welcher ebenso wie die Kirche bis an das Ende der Zeiten dauern soll. Wie die Kirche unvergänglich ist, so auch ihr Wesen, das ihr durch die Anordnung und Einsetzung ihres Stifters bestimmt ist. Zu dieser wesentlichen Organisation der Kirche gehört aber vor allem das Priesterthum, das Opfer und die Sakramente, welche, wie wir sahen, nur von Gott eingesetzt werden konnten und, wie wir sehen werden, nur von Christus eingesetzt sind. Sie müssen also ebenso lange dauern, als die Kirche. Aber insbesondere als Gnadenmittel sind sie für alle Zeiten berechnet. Die geistigen Bedürfnisse, denen sie entgegenkommen sollen, bestehen zu allen Zeiten, ja in späteren Zeiten mehr als im Anfange des Christentums, wo der hl. Geist unmittelbarer die Kirche leitete, durch außerordentliche Einflüsse die gewöhnlichen Heilmittel weniger notwendig erscheinen ließ.

Da also die Sakramente für alle Zeiten eingesetzt sind, so kann kein Ritus, wenn er auch noch so ausgesprochene Merkmale eines Sakramentes an sich trüge, nicht als solches gelten, wenn ihn der Herr nur für die Zeit seines sterblichen Lebens in Anwendung gebracht hätte.

8. Nach diesem Kriterium beurtheilt, kann die Fußwaschung, obgleich sie, wie es scheint, die Reinigung, Heiligung kraft eines von Christus selbst bestimmten äußeren Ritus, der diese Reinigung zum anschaulichsten Ausdruck bringt, bewirkte, doch nicht als Sakrament angesehen werden.

a) Denn dieselbe wird in der Kirche nicht als Sakrament angesehen und geübt, sie muß also, wenn sie wirklich sakramentale Bedeutung hätte, nur während des letzten Abendmahles von Christus selbst vorgenommen, eine solche gehabt haben. Indeß berechtigt uns nichts, die Fußwaschung und ihre Bedeutung auf das letzte Abend-

mahl einzuschränken; der Evangelist Johannes, der sie so rührend in's Einzelne erzählt, macht nicht die leiseste Andeutung, daß sie mit dem Hingang des Herrn ihren Werth verloren habe, im Gegentheil, der Herr stellt sein Beispiel als Vorbild für die Apostel, als Vorbild zur Nachahmung auf. Wir müßten also lediglich aus der Anschauung der Kirche entnehmen, daß sie als Sakrament aufgehört habe. Stützen wir uns aber auf die Autorität der Kirche, dann belehrt uns dieselbe ganz positiv über das eigentliche Wesen der Fußwaschung: die Kirche übt sie am Gründonnerstag als Mandatum mit Bezugnahme auf den Auftrag des Herrn, daß, wie er, der Herr, den Aposteln die Füße gewaschen, so auch sie einander die Füße waschen sollen [1]).

b) Diese Bedeutung der Fußwaschung: Erweis der Demuth und Liebe, hat ja der Heiland selbst mit aller nur möglichen Klarheit angegeben. Als sich Petrus die Füße nicht waschen lassen wollte, erklärte ihm der Herr: „Was ich thue, verstehst Du nicht, Du wirst es aber nachher verstehen" [2]). Nach der Waschung folgt die Erklärung: „Wisset ihr, was ich euch gethan habe? Ihr nennt mich Meister und Herr, und ihr sprecht recht, denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr einander die Füße waschen. Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit, wie ich euch gethan, auch ihr einander thut" [3]).

Es wird also die Fußwaschung den Aposteln als eine Pflicht der Demuth und Liebe anbefohlen [4]) und dabei ihnen das Beispiel des Herrn als Vorbild hingestellt. Wenn nun vielleicht diese Handlung der Demuth und Liebe, von Christus ausgeführt, sakramentale Wirkungen hatte, so folgt nicht, daß auch die Uebung der Demuth und Liebe seitens der Apostel und ihrer Nachfolger eine gleiche sakramentale Wirkung erhalten mußte.

Die wunderbaren Heilungen des Herrn hatten auch sakramentale Wirkungen: die Berührung durch das „lebenspendende Fleisch" verlieh auch die Gesundheit der Seele; Gleiches kann von der Heilung der Apostel und anderer Heiligen nicht gesagt werden.

c) Indeß, wenn wir genauer zusehen, läßt sich selbst von der vom Herrn eigenhändig vollzogenen Fußwaschung keine sakramentale Wirkung im eigentlichen Sinne nachweisen. Man könnte dafür anführen: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Theil an mir" [5],

1) Joh. 13, 13 ff. — 2) V. 7. — 3) V. 12, 13, 14, 15.

4) Vgl. V. 34: Mandatum novum do vobis: Ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem.

5) V. 8.

und: „Wer gewaschen ist, bedarf nicht mehr, als daß er die Füße wasche“ [1]). Auch kann man sagen, daß die Fußwaschung dem Empfange der hl. Communion durch die Apostel voraus ging und also ihnen größere Reinheit der Seele verschaffen sollte.

Was das letztere anlangt, so verlangt der Wortlaut des evangelischen Berichtes durchaus nicht die Faßwaschung vor der Einsetzung des heiligen Abendmahles anzusetzen, er deutet eher auf das Gegentheil hin. Doch auch zugegeben, die Fußwaschung sollte die Apostel besser für den Empfang des heiligen Abendmahles disponiren, sie mehr „reinigen“: das kann nicht von einer Reinigung von Todsünden durch Eingießung sakramentaler Gnade verstanden werden. Auch wenn es der Herr nicht ausdrücklich erklärt hätte mit den Worten: „Ihr seid rein, aber nicht alle“, könnten wir nicht umhin, alle Jünger mit Ausnahme des Verräthers im Stande der Gnade und Freundschaft Gottes uns vorzustellen. Durch die Fußwaschung soll also der heil. Petrus nicht erst Theil am Herrn erhalten, sondern nur das ist der Gedanke: Wenn du dich eigensinnig meinem Vorhaben widersetzest, kannst du nicht zu meinen auserwählten Aposteln, zu meinen folgsamen Jüngern gehören. Und ebenso wenn der Waschung der Füße die Wirkung zugeschrieben wird, daß der Gewaschene *ganz* rein ist, so wird damit nur gesagt, daß wer im Stande der Gnade sich befindet und dabei auch willig sich den Anordnungen Christi unterwirft, nun in jeder Beziehung rein, heilig, gottgefällig ist.

d) Indeß scheint der Wortlaut doch mehr für eine direct reinigende Wirkung der Fußwaschung zu sprechen. Der heil. Ambrosius [2]) ganz besonders aber energisch hat der heil. *Bernhard* die reinigende Kraft der Fußwaschung vertheidigt. Er zählt die Fußwaschung als Sakrament neben der Taufe und Eucharistie auf und bestimmt ihre Wirkung als Nachlassung der täglichen Fehler. Ut de remissione quotidianorum minime dubitemus, habemus ejus sacramentum, pedum ablutionem [3]). Er beweist aus den Worten des Herrn zu Petrus, daß es kein bloßes Beispiel sein soll. — Das können wir wohl zugeben, brauchen aber damit kein eigentliches Sakrament der Fußwaschung anzuerkennen.

Die Apostel werden rein genannt, weil gewaschen, offenbar durch das Bad der Wiedergeburt, die Taufe. Nun wird aber der Fußwaschung gleichfalls eine Reinigung zugeschrieben [4]); dieselbe ist natürlich

1) V. 10. — 2) De myst. c. 6. n. 32. — 3) De coena. — 4) V. 10.

von der der Taufe sehr verschieden. Die Taufe macht schon rein; damit der Getaufte ganz rein sei, braucht er sich nur der Fußwaschung zu unterziehen. Wird damit der letzteren in Bezug auf Reinigung eine ähnliche Kraft wie der Taufe zugeschrieben, so verlangt doch der Zusatz „ganz" und die Natur der Sache, die Reinigung der Fußwaschung nur auf geringere Fehler, auf ungeordnete Neigungen zu beschränken. Wer durch die Taufe im Stande der Gnade, der Reinheit sich befindet, braucht nur noch von geringeren Fehlern und Unvollkommenheiten gereinigt zu werden, um so ganz rein zu sein, wie es das hochheilige Sakrament der Eucharistie verlangt. Es brauchen blos die Füße gewaschen zu werden. Sie wandeln nothwendig im schmutzigen Erdenstaube, und können sich also der Befleckung nicht ganz entziehen [1]). Um von den alltäglichen Fehlern, denen sich auch die Gerechten wegen des irdischen Fleisches nicht entziehen können, gereinigt zu werden, braucht an ihnen nur der Ritus der Fußwaschung vollzogen zu werden.

Um aber von diesen leichten Fehlern die Gerechten rein zu waschen, bedarf es keines Sakramentes, dem die Eingießung der heiligmachenden Gnade wesentlich ist. Die Fußwaschung als Reinigungsmittel kann also nur die Kraft einer Sakramentale haben, eine ähnliche, wie sie auch unserem Weihwasser zukommt.

Wenn das vom Herrn bei der Fußwaschung verwandte „Weihwasser" eine intensivere Kraft hatte, als das von der Kirche benedicirte, und wenn seine Waschung der Füße stärker auf die Seelen wirkte, als diejenige welche die kirchlichen Prälaten oder Fürsten als Mandatum am Gründonnerstage ausführen, so kam das von der besondern Kraft des σῶμα ζωοποιόν, welche auf seine Jünger nicht übergegangen ist. Bei der Fußwaschung sollten sie nicht wie bei der Spendung der Sakramente in seinem Namen, als seine Stellvertreter handeln, sondern persönliche Demuth und Liebe üben, indem sie sein Beispiel nachahmten.

9. Nach diesen genaueren Bestimmungen über das Wesen des Sakramentes können wir dasselbe nun adäquat und allseitig bestimmen als einen für alle Zeiten von Christus eingesetzten heiligen Ritus, von ihm dazu bestimmt eine innere Gnade zu bezeichnen und zu verleihen.

---

1) Pedes quia sunt affectiones animae dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, sagt der heil. Bernhard in dem angeführten Sermo.

Durch diese Wesensbestimmung werden von dem Begriffe des eigentlichen Sakramentes alle auch die ihm am nächsten stehenden heiligen und heiligenden Handlungen ausgeschlossen. Selbst die Sakramente des A. B., welche man gemeinlich für eigentliche Sakramente erklärt, können aus mehrfachen Gründen nicht darunter subsumirt werden. Doch müssen wir auf deren Wesen näher eingehen, um zu sehen, daß sie zwar bei weitem nicht an die Bedeutung der neutestamentlichen Sakramente heranreichen, aber doch in einem annehmbaren Sinne eigentliche Sakramente genannt werden können.

§. 480.

Die alttestamentlichen Sakramente[1]).

Ueber das Wesen und den Werth der vorchristlichen Sakramente besteht unter den Vätern und Theologen große Meinungsverschiedenheit: Die einen halten sie für ohnmächtige Elemente von blos typischer und pädagogischer Bedeutung, andere erkennen ihnen den vollen Charakter der eigentlichen Sakramente zu, wenigstens der Beschneidung, welche sie der Taufe, was die Tilgung der Erbsünde anlangt, ganz gleichsetzen. Manche schreiben auch noch andern Ceremonien wie der Weihe der Priester und Leviten eine ähnliche Kraft zu, die einen zählen sehr viele, die andern sehr wenige Sakramente des A. B. auf.

Diese Unsicherheit ist gerade vom praktischen Gesichtspunkte aus nicht so sehr zu bedauern, hat es ja die heilige Schrift nicht für nöthig erachtet, uns darüber unzweideutig zu belehren, und der Römische Katechismus bemerkt darum mit Recht, die Pfarrer brauchten die Gläubigen nicht darüber zu belehren, weil diese Ceremonien für uns keine Geltung mehr haben.

Dennoch wird es selbst zu einem bessern Verständnisse des Sakramentes überhaupt und zu höherer Würdigung und Schätzung der christlichen Sakramente nicht wenig beitragen, wenn wir jene schwachen Vorbilder und Vorbereitungen auf Christus und seine Heilsmittel etwas genauer betrachten.

I. Unter alttestamentlichen Sakramenten versteht man meist die durch das *Mosaische* Gesetz angeordneten heiligen Gebräuche. Der Ausdruck kann aber wie Altes Testament selbst im weiteren Sinne genommen werden, und, wie dieses alle *vorchristlichen* Ein-

1) *Schmalzl*, Die Sakramente des A. B. im allgemeinen nach der Lehre des heil. Thomas dargestellt. 1883.

richtungen und Offenbarungen Gottes an das messianische Volk so jene alle die heiligen von Gott angeordneten Ceremonien von Adam bis auf Christus bezeichnen.

Denn daß es auch schon vor Moses solche heiligen Gebräuche, Zeichen, Heilmittel gab, kann nicht bestritten werden. Man braucht ja nur an die Beschneidung zu denken, die schon Abraham als Bundeszeichen vornahm.

1. Ja man kann noch weiter zurückgehen bis auf das Paradies, in welchem, wie der heil. Thomas ausführt, zwar keine Sakramente nothwendig waren, aber dennoch nicht ganz fehlten. Dieselben mußten zwar in Anbetracht des so ganz eigengearteten übernatürlichen glücklichen Gnadenzustandes von den unsrigen und denen der gefallenen Natur überhaupt sehr verschieden sein. Die Sakramente als symbolische Culthandlungen und Heiligungsmittel müssen dem jeweiligen religiösen Cult überhaupt entsprechen, und so finden wir auch daß die Sakramente der verschiedenen Offenbarungsperioden, je weiter diese zurückliegen, um so weniger bestimmt und den christlichen, eigentlichen Sakramenten um so unähnlicher werden. Darum können wir erwarten, daß wenn Sakramente bereits im Paradiese von Gott angeordnet waren, dieselben nur in den allgemeinsten Umrissen mit den christlichen übereinstimmen konnten, also eigentliche Sakramente nicht genannt werden können[1]).

In der vom heiligen Thomas angeführten Beweisführung für die Entbehrlichkeit der Sakramente im Paradiese möchte auffallen, daß er auch jede Vervollkommnung der Erkenntniß durch die Sinnlichkeit für diesen Zustand ausgeschlossen erachtet, da er doch sonst ausdrücklich erklärt, daß es dem Menschen natürlich sei, durch Sinnliches und Körperliches zum Uebersinnlichen und Geistigen geführt zu werden. Doch darin liegt kein Widerspruch. Auch der paradiesische Adam wurde durch Sinnliches zu Geistigem geführt: das ist der naturgemäße Weg der menschlichen Erkenntniß; aber seine Natur war so wohl geordnet, die Sinnlichkeit stand zum Geiste,

1) In statu innocentiae ante peccatum sacramenta necessaria non fuerunt. Cujus ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis: sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset, si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam vel quantum ad gratiam per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum inquantum ordinantur sacramenta ad remedium peccati, sed etiam inquantum ipsa ordinantur ad perfectionem animae. S. Thom. 3. p. q. 61. a. 2.

die ganze Natur zu ihm in einem so harmonischen Verhältnisse, daß alles Körperliche ihm das Geistige, Göttliche versinnbildlichte. Die ganze Welt war ihm ein Tempel voll der Symbole göttlicher Weisheit, Macht, Güte. Er bedurfte keiner eigens dafür eingerichteten, ausdrucksvoller Symbole, wie wir. Er verkehrte ja auch so unverhüllt mit Gott, daß er nicht durch geheime Symbole zu ihm geführt zu werden brauchte.

2. Aber nicht getroffen wird von der Beweisführung des heiligen Lehrers ein Symbol im Paradiese, das allen Anspruch auf den Namen eines Sakramentes, oder eines Sakramentales, eines Sakramentes in einer ganz wahren Bedeutung des Wortes machen kann. Dieses Sakrament ist der Baum des Lebens, den Gott neben dem Baum der Erkenntniß im Paradiese gepflanzt [1]), dessen Genuß den Stammeltern selige Unsterblichkeit verleihen sollte [2]). Wir haben hier ein symbolisches Zeichen, was zugleich bewirkt, was es bezeichnet. Die Wirkung ist auch keine rein körperliche, sondern eine durchaus übernatürliche und in dem Sinne geistige, als die Unsterblichkeit wie alle dona praeternaturalia im innigsten Zusammenhange mit der Gnade standen, als deren Folge, wie die Thomisten lehren, oder Bedingung nach Ansicht der Scotisten. Aber selbst wenn die Frucht des Lebensbaumes nur körperliche Unsterblichkeit bewirkte, hätttten wir ein Sakramentale, mit welchem kaum ein Sakrament des A. B., kein Sakramentale der Kirche verglichen werden könnte. Der Baum des Lebens tritt nahe an das Brod des Lebens im N. B. heran, das uns außer der Seligkeit auch die körperliche Unsterblichkeit zusichert, nach dem Ausdrucke der Väter uns germen immortalitatis ist, freilich dies auch nur in engster Verbindung mit der heiligmachenden Gnade. Im Uebrigen beweist der heil. Thomas nur, daß im Paradiese die Sakramente nicht nothwendig waren. Gewiß war auch der Lebensbaum nicht nothwendig zur Erhaltung der Unsterblichkeit. Daraus folgt aber nicht, daß Gott einen solchen nicht pflanzen und wirken lassen konnte.

3. Auch die paradiesische Ehe war ein Sakrament in einem sehr prägnanten Sinne des Wortes. Sie war zwar nicht wie die christliche Ehe als Sakrament, sondern als officium naturae eingesetzt; wie uns die heiligen Väter aber belehren, war die Bildung der Frau aus der Seite des Mannes ein Bild, ein Typus, des Ausflusses der Sakramente und der Kirche aus der Seitenwunde des

1) Genes. 2, 9. — 2) Genes. 3, 22. 24. — 3) Ephes. 5, 32.

Erlösers. Mit der Bildung der Frau für diesen Mann war aber die Ehe in einem wahren Sinne im Himmel geschlossen. Sie war also in gewissem Sinne noch mehr ein magnum sacramentum, als die christliche Ehe in Christo et ecclesia [3]). Das erklärt auch der heil. Thomas ausdrücklich von der paradiesischen Ehe: Aliquid significabat futurum circa Christum et ecclesiam, sicut et omnia alia quae in figura Christi praecesserunt [1]). Unter den Typen waren aber viele Sakramente, im weiteren Sinne alle. Also will der heilige Lehrer und zwar mit allem Rechte der paradiesischen Ehe nur die Wirkung der christlichen im eigentlichen sakramentalen Sinne absprechen.

II. Nach dem Sündenfalle ergab sich aber eine gewisse Nothwendigkeit der sakramentalen Heilmittel. Sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, inquantum sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum, quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum . . . Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia, quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Et hujusmodi signa dicuntur sacramenta. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quaedam sacramenta institui [2]).

1. Indeß waren diese Sakramente in der Periode des s. g. Naturgesetzes d. h. bis zur Mosaischen Gesetzgebung, dem Charakter dieser frühesten und noch unvollkommensten Offenbarung entsprechend noch weniger bestimmt, der sakramentale Charakter tritt noch nicht so deutlich hervor, es waren deren auch verhältnißmäßig wenige. Später wurde auch durch das Ueberhandnehmen der Sünden die Nachhilfe durch Sakramente nothwendig gemacht [3]).

---

1) 3. p. q. 61. a. 2. ad 3m. — 2) S. Tom. 3. p. q. 61. a. 3.

3) Status humani generis post peccatum et ante Christum dupliciter potest considerari: uno modo secundum fidei rationem, et sic semper unus et idem permanet; quia scl. justificabantur homines per fidem futuri Christi adventus; alio modo potest considerari secundum intensionem et remissionem peccati et expressae cognitionis de Christo: nam per incrementa temporum et peccatum coepit in homine magis dominari, intantum quod ratione hominis per peccatum obtenebrata non sufficeret homini ad recte vivendum praecepta legis naturae, sed necesse fuit determinari praecepta in lege scripta et cum his quaedam fidei sacramenta. Oportebat etiam quod per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei, quia ut Gregorius dicit (hom. 16. in Ezech.) „per incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum.“ Et ideo etiam necesse fuit, quod in vetere lege quaedam sacramenta fidei,

Gerade für die Einsetzung der Beschneidung zur Zeit Abrahams macht der heil. Thomas die Macht der Sünde zu jener Periode geltend; es muß aber gewiß dabei auch Gewicht auf die positive Seite gelegt werden: die fortschreitende Vervollkommnung des Bundes, die speciellere Auserwählung und Vorbereitung des Bundesvolkes auf den Erlöser verlangte auch ein besonderes, von Gott selbst genau bestimmtes Sakrament als Bundeszeichen. Da aber die Beschneidung thatsächlich, wie das allgemein anerkannt wird, remedium culpae originalis ist, so mußte ein, wenn auch weniger bestimmtes Mittel gegen die Erbsünde bereits vor Abraham bestehen. Dies ergibt sich aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes, der nicht alle vor dem Gebrauche der Vernunft sterbenden Kinder von der Seligkeit ausschließen kann. Er kann wohl zulassen, daß in Ausnahmefällen Kinder des übernatürlichen Heiles verlustig gehen, aber kaum glaublich ist, daß er alle frühzeitig sterbenden Kinder seines Volkes, das er übernatürlich führt und leitet, verloren gehen lasse [1]).

Man wird wohl schwer dem hl. Augustinus widersprechen können, wenn er ganz entschieden erklärt: Non tamen credendum est, et ante datam circumcisionem famulos Dei, quando quidem eis inerat Mediatoris fides in carne futuri, nullo sacramento ejus opitulatos fuisse parvulis suis [2]). Das gleiche was Innocenz III. über die Nothwendigkeit eines solchen Mittels für die Zeit nach und vor Christus überhaupt sagt, muß speciell auch auf die Zeit vor der Beschneidung angewandt werden. Absit enim, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem [3]).

Freilich könnte man den stellvertretenden Glauben der Eltern als jenes Mittel der Rechtfertigung ansehen; aber wenn auch dieser Glaube als Bedingung erforderlich war, so ist er doch nicht als aus-

---

quam habebant de Christo venturo, determinarentur; quae quidem comparantur ad sacramenta quae fuerant ante legem, sicut determinatum ad indeterminatum, quia scl. ante legem non fuit determinate praefixum homini quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem, quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis et ut esset determinatior fidei significatio. S. Thom. ibid. ad 2 m.

1) Ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. S. Thom. 3. p. q. 67, a. 3, woraus der heilige Lehrer die Gültigkeit der Taufe durch Laien folgert.

2) C. Jul. l. 5, c. 11, n. 45. — 3) c. Majores de bapt. et ejus effect.

reichendes Mittel zu bezeichnen. Nach gegenwärtiger Heilsordnung, welche in der Natur des Menschen ihre letzten Grundlagen hat, soll durch äußere Zeichen, durch Sakramente, das Heil verliehen werden, wie es auch durch die Leiden eines Gottmenschen verdient wurde.

3. Darum hat es zu allen Zeiten der Heilsökonomie, selbst im Paradiese, wo sie am wenigsten nothwendig waren, an solchen nicht gefehlt, auch nicht zur Zeit vor dem mosaischen Gesetze und vor der Beschneidung, wie wir sogleich aus Thatsachen nachweisen werden. Also muß nach Analogie aller andern Zeitperioden den Sakramenten vor der Beschneidung die Erlangung des Heils durch den Hinweis auf den menschgewordenen Erlöser zugeschrieben werden. Dem Charakter dieser Zeit entsprach es wohl, daß der Hinweis auf den Erlöser in ihren Sakramenten weniger deutlich und bestimmt hervortrat, daß sie selbst weniger genau von Gott selbst bestimmt waren. Man kann annehmen, daß das Messiasvolk selbst, unter göttlicher Eingebung, das Mittel im einzelnen bestimmte, während bloß der Wille Gottes überhaupt, ein äußeres hl. Symbol angewandt zu wissen, ihnen bekannt war. Wahrscheinlich war es die feierliche Ceremonie, durch welche bei allen Völkern das Kind nach der Geburt, etwa bei der Namengebung, dem bürgerlichen und religiösen Gemeinwesen einverleibt, jedenfalls in die Familie aufgenommen wird. Bei dem Messiasvolke war die Aufnahme in die engere oder weitere Gemeinschaft der Verehrer des wahren Gottes jedenfalls vor allem eine heilige Ceremonie und ein Hinweis auf den Erlöser, der aus diesem Volke entspringen sollte. Die Beilegung des Namens, der ja meistens eine religiöse Bedeutung hatte, z. B. den Namen Gottes in sich enthielt, konnte als sakramentale Initiation, als Aufnahme in das Volk der Verheißung dienen und so der Früchte der Erlösung theilhaftig machen [1].

1) Sicut Augustinus dicit (c. Faust. l. 19, c. 16 et 17) diversa sacramenta diversis temporibus congruunt. . . . Et ideo sicut in statu legis naturae homines nulla lege exterius data, sed solo instinctu interiori movebantur ad Dei colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur; postmodum vero necesse fuit, etiam exterius legem dari, tum propter obscurationem legis naturae ex peccatis hominum, tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi per quam genus humanum sanctificatur. Et ideo etiam necesse fuit, res determinari, quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur vel parvo studio adhibito haberi possunt. S. Thom. 3. p. q. 60. a. 5. ad 3 m.

3. Wir brauchen uns nicht mit Schlüssen und Vermuthungen über die Sakramente des Gesetzes der Natur zu begnügen, sondern betreten den Boden klarer Thatsachen, wenn wir jene specielle messianische Segnung in's Auge fassen, welche an die Familien der directen Vorfahren des Messias geknüpft war. Dieser messianische Segen trägt gerade den hervorstechendsten Charakter der neutestamentlichen Sakramente, das opus operatum in so ausgesprochener Weise an sich, daß er allein genügte, um die Verdächtigungen der bibelfesten Protestanten gegen die „magische" Wirkung der katholischen Sakramente zum Schweigen zu bringen. Dieser messianische Segen, das große Privileg, Vorfahre des Messias zu sein, war an den Erstgeborenen der Familie der Stammväter gebunden und wurde, wie wir aus Genes. 27 sehen, mit allen damit verbunden Privilegien [1]) durch den förmlichen Segensspruch des Vaters auf den Sohn übertragen. Dieser Segen war so wirksam, daß er durch Hinterlist und Lüge, wie deren Jakob sich schuldig machte, nicht vereitelt werden konnte. Selbst der Betrug und die uneheliche Empfängniß der Thamar und die Blutschande Jakobs mit seiner Schwiegertochter konnte nicht verhindern, daß ihr so erzeugter Sohn in die Reihe der Stammväter eintrat [2]).

Es handelt sich dabei freilich nicht um directe Vermittelung der Gnade, nicht um die gratia gratum faciens, sondern um ein Charisma, eine gratia gratis data, etwa wie der sakramentale Charakter der Taufe, Firmung, Priesterweihe. Trotz der Unwürdigkeit des Empfängers bekommt er doch diesen Charakter, und gerade darin zeigt sich die unfehlbare Causalität der göttlichen Sakramente am deutlichsten. Der Charakter verlangt aber auch naturgemäß actuale und habituale Gnade; ein solcher Zusammenhang der Gnade darf auch beim messianischen Segen mit dem Charakter eines προπάτωρ Christi angenommen werden. Derselbe ist aber freilich nicht so dringlich, wie bei unseren Sakramenten, das zeigt aber nur die Unvollkommenheit jener Heilsperiode und ihrer Sakramente, nicht deren völlige Nichtigkeit und Ohnmacht.

4. Einen directen Zusammenhang mit der Heiligung, d. h. mit der Gnade hat das Opfer, welches uns alsbald am Beginne des Naturgesetzes begegnet. Das Opfer ist zwar nicht Sakrament im engeren Sinne, sondern eigentlich ein Cultact; aber in dem weiteren Sinne des Wortes heißen Sakramente auch die Opfer, wenigstens diejenigen, welche Gott selbst anordnet. Auch der Mensch selbst,

1) V. 28, 29. — 2) Genes. 38.

welcher durch die Opfergabe und den Opferritus zunächst seine Anhängigkeit und Hingabe an Gott ausdrücken will, beabsichtigt doch damit, seinen Herrn gnädig zu stimmen, den erzürnten Gott zu versöhnen, mit ihm Eins zu werden und so seiner Segnungen theilhaftig zu werden. Es ist also regelmäßig das Opfer auch Segnungs- und Heiligungsmittel, also Sakrament in einem wahren Sinne des Wortes. Recht deutlich tritt die sakramentale Seite des Opfers in in den Opfermahlzeiten des A. T. uns entgegen, welche ja meist bei den Israeliten und bei allen Völkern mit dem Opfer verbunden waren. Diese „Communion" trägt mehr oder weniger den Charakter eines Sakramentes an sich.

Ist das Opfer von Gott selbst angeordnet, sei es auch nur in allgemeinen Umrissen, ohne genaueste Bestimmung des Opferritus, so liegt darin für den Opfernden die Garantie, daß es Gott wohlgefällig annehme und die erflehten Segnungen bewillige. In der Intention Gottes und auch der wahren Diener Gottes sind das aber nicht rein zeitliche Güter, sondern vor allem himmlische Wohlthaten, zum wenigsten Versöhnung mit Gott. Dadurch wird aber das Opfer gewissermaßen zu einem unfehlbaren Heiligungsmittel, also zu einem Sakrament. Nun sind wir aber durchaus berechtigt, ja genöthigt, eine göttliche Anordnung, wenigstens eine allgemeine, bei dem Opfern Abels und Kains anzunehmen. Der hl. Thomas bemerkt allerdings, daß in jener Periode die Diener Gottes selbst durch „inneren Antrieb" die hl. Symbole bestimmten. Aber dieser innere Instinkt ist gewiß als ein übernatürlicher, von Gott eingegebener zu verstehen, jedenfalls wenn es sich um Anordnung von Opfern und Sakramenten überhaupt handelt. Die genauere Auswahl und Bestimmung derselben fiel freilich den Menschen anheim. So wählte Abel die Feldfrüchte, Kain die Thiere zum Opfer aus. Bei den Söhnen Adams müssen wir aber noch ganz speciellere göttliche Mittheilungen annehmen, als für ihre Nachkommen. Wir sehen ja, daß Gott fast ebenso unmittelbar mit ihnen verkehrte, zu ihnen redete wie mit ihren Eltern im Paradiese. Die allgemeine Verbreitung des Opfers auf dem ganzen Erdkreis läßt sich kaum anders erklären, als durch eine Einsetzung desselben in der Urzeit der Menschheit. Denn wenn das Opfer auch ein ganz naturgemäßer Ausdruck der entsprechenden religiösen Ideen ist und also von der Vernunft selbst ausgedacht und eingerichtet werden könnte [1], so ist doch gerade die Vernunft bei den meisten

1) Vgl. Apologetik I. Bd., S. 40 ff.

Völkern, zumal in religiösen Dingen, so verdunkelt worden, daß man wohl den Ursprung des Opferritus auf eine Uroffenbarung zurückführen muß.

5. Einen solchen Einfluß Gottes müssen wir auch voraussetzen bei der Einrichtung des öffentlichen Gottesdienstes überhaupt, den jenes Volk Gottes wie jede religiöse Gesellschaft haben muß, und dessen Einführung durch Enos, den Sohn des frommen Seth, uns ausdrücklich von der hl. Schrift berichtet wird. Wenn es von ihm heißt: „Er fing an, den Namen Gottes anzurufen“ [1]), so kann dies doch nicht von dem Anfange der Gotteserkenntniß oder Gottesverehrung überhaupt verstanden werden; solche hatten und übten Abel und der an seiner Stelle der Stammmutter geschenkte fromme Seth. Es muß also von einer Organisation der Gottesverehrung der „Kinder Gottes“, wie die Nachkommen Seths gegenüber den „Kindern der Menschen“, den Nachkommen Kains, genannt werden, verstanden werden. Wesentliche Bestandtheile des Gottesdienstes sind aber Opfer und Sakramente im weiteren Sinne. Diese wurden für die Gemeinschaft der Kinder Gottes schon darum auch wirksame Zeichen, weil sie, wenn auch im Detail von Enos bestimmt oder überliefert, doch von Gott gewollt waren. Besondere Wirksamkeit erhielten sie aber durch ihre Beziehung auf den Messias. Denn die Verehrung des wahren Gottes und die Hoffnung auf den Messias waren die beiden Grundlagen dieser Religion und dieses Gottesdienstes. Durch die hl. wesentlich prophetischen Symbole desselben wurde also der Glaube an den Messias und die Erlösung geweckt und erhalten. Dieser Glaube brachte aber zu allen Zeiten die Rechtfertigung. Also können jene hl. religiösen Ceremonien in voller Wahrheit als Sakramente bezeichnet werden: unvollkommene freilich, weil der Hinweis auf den Messias in jener Zeit noch nicht so ausdrucksvoll sein konnte oder sollte, wie in der Zeit des mosaischen Gesetzes.

III. Hier in der Periode des „Gesetzes“ treffen wir also erst jene vorchristlichen Sakramente, welche mit denen des N. T. so vollkommen übereinstimmen, daß sie eigentliche Sakramente genannt werden können. Sowohl das Concil von Florenz, wie das von Trient sprechen von Sakramenten des Alten Bundes, gerade so wie von solchen des Neuen, gebrauchen also das Wort in einem eigentlichen Sinne von beiden Klassen der Sakramente.

---

1) Genes. 4, 26.

1. Doch handelt es sich dabei mehr um eine logische Frage, bezw. nur um den sprachlichen Ausdruck, den man nach Willkür bestimmen kann, je nachdem man den Begriff des Sakramentes enger oder weiter nimmt. Wenn man den Begriff, der oben für die genaue Wesensbestimmung der Sakramente des N. B. gefunden wurde, zu Grunde legt, sind die Sakramente des A. B. nur uneigentlich Sakramente, im analogen Sinne so genannt. Denn gerade das Charakteristische der ersteren, die Bezeichnung und unmittelbare Bewirkung der heiligmachenden Gnade, fehlt den alttestamentlichen Sakramenten. Das Concil von Trient, welches den Namen auch von den heiligenden Ceremonien des A. B. gebraucht, verurtheilt doch den Satz der Reformatoren, daß die Sakramente des N. B. sich in nichts von denen des A. T. unterschieden, als durch den äußeren Ritus [1]). Die Reformatoren, gegen welche die Definition gerichtet ist, heben den Begriff des eigentlichen und wahren Sakramentes auf, indem sie seine Wirkungsweise nach Art der Ceremonien des A. B. in die Wirkung des Glaubens verlegten.

Man braucht aber den Begriff des Sakramentes nicht so enge zu fassen, man kann eine Definition aufstellen, die wirklich ein Sakrament charakterisirt und doch auch auf die Sakramente des A. B. anwendbar ist. Man kann etwa definiren: Das Sakrament ist ein religiöser, von Gott eingesetzter Ritus, der die Heiligung des Menschen bezeichnet und durch seine Anwendung bewirkt. Es heiligten aber die Symbole des A. B. ebenso durch sich und unfehlbar, wie die christlichen Heiligungszeichen. Nur ist die Heiligung selbst verschieden. Heilig im weiteren Sinne ist alles, was in besonderer Weise Gott geweiht wird; das können nicht nur Personen, sondern auch Sachen, Orte u. s. w. sein. Im engeren Sinne ist die Heiligkeit ein sittlicher Zustand der Seele, der in der übernatürlichen Ordnung durch die heiligmachende Gnade hergestellt wird. Die alttestamentlichen Riten bewirkten zunächst und durch ihren Vollzug nur die erstere Heiligung. Freilich nicht eine bloße Weihung für Gott, sondern speciell die Einverleibung in das heilige Volk des Messias, die Zugehörigkeit zu der theokratischen, von Gott organisirten Gemeinde. Diese specielle „Einweihung" war aber zugleich ein Act des Glaubens an den Messias, eine professio fidei, durch den die Kinder Gottes auch vor dem Leiden Christi gerechtfertigt wurden. Und so bewirkten jene Riten zunächst die justitia legalis, durch diese aber auch die

1) Sess. 7. de sacram. can. 2.

eigentliche Heiligung, die Verleihung der heiligmachenden Gnade, was das eigentliche Wesen der neutestamentlichen Sakramente ausmacht; diese freilich verleihen die Gnade unmittelbar. Wenn man also die Definition der Sakramente so wählt, daß die durch das äußere Zeichen bewirkte Heiligkeit unbestimmt gelassen wird, oder wenn man auch die eigentliche innere Heiligkeit darunter versteht, dabei aber unbestimmt läßt, ob sie mittelbar oder unmittelbar durch jenes Zeichen bewirkt wird, so kann man dieselbe eindeutig auf die Sakramente des A. und des N. B. anwenden.

2. Was die sachliche Seite der Frage anlangt, so können wir uns auf die Beschneidung beschränken, um den wahren Werth der alttestamentlichen Sakramente zu bestimmen. Sie nimmt unter denselben die gleiche Stelle ein, wie die Taufe im N. T., an dieser sind ja auch hauptsächlich die grundlegenden Erörterungen über das Wesen unserer Sakramente vom hl. Augustinus und anderen Vätern, sowie auch von den Scholastikern entwickelt worden. Selbst Innocenz III. erklärt ausdrücklich, daß die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten sei. Indem dieser ihr auch dieselbe Wirkung wie der Taufe zuschreibt, können wir über ihren Werth nicht zweifelhaft sein. Nach ihm „wurde die Erbschuld durch das Geheimniß (mysterium) der Beschneidung nachgelassen [1])." Ganz unbestreitbar war dies dem hl. Augustinus mit Berufung auf Genes. 17, 14: Masculus, cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo: quia pactum meum irritum fecit. Es war dies dem hl. Lehrer ein sehr mächtiges Bollwerk gegen die Pelagianer, um die Erbsünde zu vertheidigen. Er nennt sie unter anderm magnum sacramentum mediatoris venturi. Das war zur Zeit des hl. Thomas die allgemeine Meinung, wie er berichtet: Ab omnibus communiter ponitur, quod in circumcisione peccatum originale remittebatur [2]).

Und dennoch wird der hl. Thomas auch zu den Anhängern der gerade entgegengesetzten Ansicht gezählt, welche mehr Vertreter unter den späteren Theologen (Bellarmin, Vasquez), aber auch bei vielen Vätern, insbesondere bei den griechischen, zählt. Diese spricht der Beschneidung, wie allen Ceremonien des Gesetzes, alle innere Wirksamkeit ab, erkennt ihnen nur typischen Charakter zu oder hält sie für bloße Unterscheidungsmerkmale der Juden. Man beruft sich auf den hl. Paulus, der erklärt: Impossibile est sanguine taurorum et

1) c. Majores l. 3, decr. tit. 42, c. 3. — 2) 3. p. q. 70. a. 4.

hircorum auferri peccata [1]), und der die alttestamentlichen Riten infirma et egena elementa nennt [2]), deren Wirkung bloß leibliche Reinigung ist [3]).

3. Beide Auffassungen, einander scheinbar so schroff entgegengesetzt, lassen sich doch wohl miteinander vereinigen, und hat sie schon der hl. Thomas zu einer adäquaten Gesammtauffassung des alttestamentlichen Sakramentes mit einander verbunden. Für sich können jene Sakramente keine innere Heiligung bewirken, Widderblut kann keine Sünden tilgen. Aber als Riten des messianischen Bundesvolkes sind sie specielle, von Gott angeordnete Typen des zukünftigen Erlösers, und darum ihr Gebrauch ein Glaubensbekenntniß an den Messias, durch welches die Rechtfertigung erlangt wird. Die Reinigung des „Fleisches", von welcher der Apostel spricht, ist selbstverständlich nicht von körperlicher Reinheit zu verstehen, solche hätte das Blutbesprengen schlecht bewirken können, sondern von der äußeren, legalen, levitischen Reinheit. Dieselbe besteht in einer gewissen religiösen Regularität. Irregulär, keine wahren Israeliten sind, welche sich den mosaischen Riten nicht unterziehen; „ihre Seele wird aus dem Volke Gottes ausgerottet", was nicht vom leiblichen Tode, sondern vom social-religiösen zu verstehen ist. Da nun der gesammte Ceremoniendienst ein Typus auf Christus und seine Erlösung und Heilsanstalt war, so war, wie Augustinus richtig schließt, die Verstoßung aus diesem Volke auch eine Verdammniß, wie umgekehrt der Gebrauch der Riten, auch wenn er nur passiv an den Knäblein vollzogen wird, als professio fidei venturi mediatoris die Rechtfertigung bewirkte.

So waren die alttestamentlichen Sakramente in sich bloß Typen, und doch konnten sie Nachlassung der Sünden bewirken. In circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet, inquantum est instrumentum passionis Christi jam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio, ita scl. quod homo, qui accipiebat, profitebatur se suscipere talem fidem vel adultus pro se, vel alius

1) Hebr. 10, 4. — 2) Gal. 4, 9.

3) Sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis. Hebr. 9, 13.

pro parvulis. Unde et Apostolus dicit (Rom. IV, 11) quod „Abraham accepit signum circumcisionis, signaculum justitiae fidei", quia scl. justitia erat ex fide significata, non ex circumcisione significante. Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio; ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo et copiosiorem gratiam confert quam circumcisio; major enim est effectus rei praesentis quam spei[1]). — Melius dicendum est, quod circumcisio ex ipso opere operato non habebat virtutem effectivam neque quantum ad operationem justitiae, sed erat solummodo justitiae signum ut hoc Apostolus dicit: sed per fidem Christi, cujus circumcisio signum erat, auferebatur peccatum originale et conferebatur auxilium gratiae ad recte agendum[2]). Der hl. Lehrer schreibt also der Beschneidung sogar sakramentale actuale Gnaden zu, nämlich Gnadenhilfe, um ein gutes Leben zu führen.

Dagegen scheint sein Beweis für ihre Unwirksamkeit und für die lediglich Wirkung des Glaubens nicht so durchschlagend. Denn daß das Leiden Christi erst zukünftig war, hindert im Grunde nicht, daß auch schon vorher durch einen gottgesetzten Ritus seine Wirkungen durch den Glauben applicirt wurden. Zwischen vollbrachtem und zukünftigem Leiden ist in der moralischen Ordnung kein sachlicher Unterschied, wie es ja auch lediglich das Leiden Christi war, welches die Gläubigen ohne alle sakramentale Wirkung rechtfertigte. Höchstens ein Congruenzgrund liegt darin für eine reichlichere Gnadenspendung; das zukünftige erhoffte Leiden und das gegenwärtige haben in Bezug auf Verdienst wesentlich dieselbe Wirkung, nur ein gradueller Unterschied läßt sich festhalten. Damit die Beweisführung des hl. Lehrers zwingend sei, muß er unter dem Werkzeug des Leidens Christi ein physisches verstehen, also den Sakramenten physische Causalität zuschreiben, was ja auch, wie wir sehen werden, seine Meinung ist, und aus den hier vorliegenden Texten wohl am schlagendsten bewiesen werden kann. Die physische Ursache kann durch ihre Werkzeuge nicht in die Vergangenheit, nicht rückwärts wirken. Das Leiden Christi kann nicht, was auch immer einige Thomisten dagegen sagen, in physischer Weise durch die Beschneidung die Gnade bewirken.

---

1) S. Thom. 3. p. 70. a. 4.

2) Lect. 2. in ep. ad Rom. c. 3. Vgl. die Definition des Sakramentes nach Thomas bei Schmalzl, Die Sakramente des A. B. Eichstätt 1883. S. 12.

Faßt man aber die Sakramente als moralische Ursachen der Gnade, dann steht nichts im Wege, auch der Beschneidung den Werth und die Bedeutung eines wahren Sakramentes zuzuerkennen.

Man sieht, es handelt sich hier blos um Meinungen, nicht um ausgemachte theologische Sätze; über die Wirksamkeit der Beschneidung brauchen und können wir nichts Apodiktisches aussagen.

4. Nur können wir doch einen gewichtigen Einwand der Gegner ihrer Wirksamkeit nicht übergehen, da derselbe, auch abgesehen von der vorliegenden Streitfrage, von Wichtigkeit ist. Sie sagen: die Kinder, welche vor dem achten Tage starben, konnten die Beschneidung nicht empfangen, ebensowenig alle Mädchen. Da man also doch die Rechtfertigung nicht auf die thatsächlich Beschnittenen einschränken kann, so konnte die Nachlassung der Erbsünde auf andere Weise, nämlich lediglich durch den Glauben der Eltern, bezw. durch den späteren Glauben der erwachsenen Mädchen erlangt werden.

Dies beweist allerdings, daß die Beschneidung nicht durch sich selbst die Rechtfertigung bewirkte, also nicht wie die Taufe nothwendig war necessitate medii, sondern daß auch bei der Beschneidung das eigentlich Wirksame der Glaube war; ihre Wirksamkeit und relative Nothwendigkeit zur Nachlassung der Sünde selbst wird dadurch nicht im mindesten angetastet. Dieselbe Schwierigkeit besteht ja auch für den Zustand des Naturgesetzes: dort reichte ein von den Gläubigen angeordnetes Zeichen, etwa die Aufnahme in die Gemeinde, hin, um als professio fidei zu dienen, im Mosaischen Gesetze war aber für die Knaben dieses Zeichen durch die Beschneidung festgesetzt. Konnte es nicht angewandt werden, dann reichte auch hier ein anderes Zeichen, etwa die Feierlichkeit der Namensgebung, hin. Auch die heutigen Juden feiern das Fest der Namensgebung ihrer neugeborenen Töchter mit großem Pompe [1]).

In demselben Sinne spricht sich Lugo aus, der zwischen den beiden extremen Meinungen über die Kraft der Beschneidung

1) Der hl. Thomas löst diesen Einwand in folgender Weise: Sicut ante institutionem circumcisionis sola fides Christi futuri justificabat tam pueros quam adultos ita etiam circumcisione data. Sed antea non requirebatur aliquod signum protestativum hujus fidei, quia nondum homines fideles, seorsum ab infidelibus coeperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est, quod parentes fideles pro parvulis natis, et maxime in periculo existentibus aliquas preces Deo funderent, vel aliquam benedictionem eis adhiberent (quod erat quoddam signaculum fidei, sicut adulti pro se ipsis preces et sacrificia offerebant. 3. p. q. 70. a. 4. ad 2m.

vermittelnd erklärt: Asserimus circumcisionem ex sua institutione nullam vim habuisse justificandi vel tollendi peccatum originale, sed solum fuisse datam in signum et characterem populi judaici ac fidelis, ut docet secunda sententia, quam auctoritas Scripturae, Conciliorum et Patrum videtur omnino confirmare: cum hoc tamen stat, quod in circumcisione et per circumcisionem parvuli regulariter justificarentur: quia remedium legis naturae, quod applicari debebat aliquo signo externo, quod esset protestatio fidei internae de Christo venturo, regulariter etiam applicabatur per ipsam circumcisionem, ut una et eadem actione duplici praecepto satisfieret [1]).

Zur Versöhnung der sich widerstrebenden Ansichten könnte wohl auch noch bemerkt werden, daß wenn ein von den gläubigen Eltern an ihren Kindern vollzogener Ritus diese heiligt, derselbe der Wirksamkeit der neutestamentlichen Taufe sehr nahe kommt.

5. Mag man aber den alttestamentlichen sakramentalen Riten auch noch so viel Kraft zugestehen, sie stehen immerhin tief unter denen des N. T., so tief wie der Schatten [2]) unter dem Wesen, das Bild unter der Sache. Das ganze A. T. hatte nur provisorische Bedeutung, es sollte auf das N. vorbereiten, es vorbilden. Den Testamenten entsprechen aber ihre fundamentalen Culthandlungen und Heiligungsmittel, die Sakramente. Demgemäß sind auch die alten Sakramente nur Schattenbilder der neutestamentlichen Culthandlungen und Gnadenmittel. Diese haben nicht auf ein weiteres Stadium religiöser Entwickelung vorzubereiten, oder dasselbe vorzubilden: sie sind definitive Anstalten, die bis ans Ende der Zeit Geltung haben. Die jenseitige Vollendung in der Seligkeit wird sie erst außer Geltung setzen, auf sie allein bereiten sie vor, das himmlische Heiligthum versinnbilden sie [3]).

---

1) Disp. 5, sect. 3. Vgl. auch Franzelin, de sacr. in gen. th. th. II. III. IV.

2) Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Hebr. 10, 1. Die eigentlichen wahren zukünftigen Güter sind die himmlischen; auch der N. B. kann davon nur ein Bild bieten, aber doch ein lebendiges Bild, nicht bloß einen todten Schatten, wie der A. Das N. T. führt aber unmittelbar in das Heiligthum selbst ein: Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ. 10, 19.

3) In V. L. neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi (Hebr. 9, 8) Et ideo oportebat exteriorem cultum V. L. non solum esse figurativum

Den reichen und tiefen Inhalt und Gehalt der Sakramente des N. B. und damit ihren unermeßlichen Vorzug vor denen des A. B. erklärt kurz der hl. Thomas mit folgenden Worten: Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari: vdl. ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi, et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus, et ultimus finis sanctificationis nostrae, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum ejus quod praecessit, scl. passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem scl. gratiae, et prognosticum i. e. praenuntiativum futurae gloriae [1].

Dies tritt besonders augenfällig im Sakramente κατ' ἐξοχήν, in der hl. Eucharistie zu Tage, von der die Kirche singt: Recolitur memoria passionis Christi, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.

6. Der Gehalt und Werth der Heiligungsmittel steht im umgekehrten Verhältniß zu ihrer Zahl. Je ohnmächtiger die alttestamentlichen Sakramente waren, um so größer mußte ihre Menge sein [2],

---

futurae veritatis manifestandae in patria sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. S. Thom. 1. 2. q. 101. a. 2.

Successit status N. L. statui V. L. tamquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo, quam quod immediate in finem ultimum introducit: hoc autem facit N. L. (Hebr. 10, 19). S. Thom. 1. 2. p. q. 106. a. 4. Triplex est hominum status: primus quidem V. L., secundus N. L., tertius status succedit non in hac vita sed in ventura, scl. patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae, quo veniente iste status evacuatur (1 Cor. 13, 12). Ibid. ad 1 m.

Tempore Legis erat veritas promissa tantum, sed in statu N. L. est veritas inchoata per J. Chr., in patria autem erit veritas consummata. Et ideo in V. L. figurae sine rebus proponebantur, in nova autem proponuntur figurae cum rebus, in patria autem res sine figuris. Et ideo orat ecclesia, ut quod nunc specie gerimus in via, rerum veritate capiamus in patria. 4. dist. 8, q. 1, a. 3, ad 1 m.

1) 3. p. q. 60. a. 3.

2) Quando id quod ordinatur ad finem est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem, sicut una medicina sufficit, si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet

um durch ihre Häufung und Manigfaltigkeit um so anschaulicher und dringlicher auf den Erlöser hinzuweisen, den Glauben an ihn zu beleben und so die Heiligung zu bewirken [1]). Ihre Zahl war so zu sagen unbegrenzt. Der ganze A. B., das Volk Israel selbst war nach dem Ausdrucke des hl. Augustin ein großer Prophet, ein Typus des Messias und seiner Kirche. Damit bekommt jede einzelne Ceremonie, jede Vorschrift des Mosaischen Gesetzes, wenn sie auch direct zu einer Heiligung, Weihung, Segnung bestimmt ist, einen mehr oder weniger sakramentalen Charakter. Die Zahl der alttestamentlichen Sakramente ist also fast unbestimmbar. Jedenfalls müssen wir ihre Zahl höher ansetzen, als die der Sakramente des N. B. Was der sinnreiche Gedanke des hl. Leo und die Kirche selbst in einer Secret [2]) ausspricht, daß der Unterschied der mannigfachen Opfer des A. B. durch das eine erhabene eucharistische Opfer erfüllt und aufgehoben worden ist, gilt auch mehr oder weniger von den Sakramenten. Es können Gründe vorhanden sein, und wir werden dieselben später darlegen, daß nicht durch ein Sakrament alle Heiligung vermittelt werden sollte, Gründe, welche nicht für das eucharistische Opfer, das recht wohl uns in eminenter Weise alle Opfer ersetzt, sprechen. Aber mehr Sakramente als im A. T. dürfen wir sicher nicht erwarten.

Der hl. Augustinus findet den Unterschied zwischen den Sakramenten des A. und des N. B. gerade darin, daß letztere, außerdem daß sie das Heil geben, was jene nur verheißen, an Zahl weniger, an Kraft mächtiger geworden sind [3]).

---

multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari, sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Caeremoniae autem V. L. invalidae et imperfectae erant ad repraesentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo ... Et ideo oportuit hujusmodi caeremonias multiplicari. S. Thom. 1. 2. q. 101. a. 3. ad 1 m.

1) Ex parte eorum qui erant proni ad bonum etiam necessaria fuit multiplicatio caeremonialium praeceptorum: tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum et magis assidue, tum etiam quia mysterium Christi, quod per hujusmodi caeremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo, et multa circa ipsum consideranda erant, quae oportuit per diversa caeremonialia figurari. S. Thom. 1. 2. q. 101. a. 3.

2) Domin. VII. post. Pentecosten. Deus, qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti.

3) De vera relig. 17, 33. C. Faust. 19, 16.

7. Und doch scheint der hl. Thomas nur sechs alttestamentliche Sakramente anzuerkennen: die Beschneidung, die Weihe der Priester, das Paschamahl, das priesterliche Darbringen und Genießen der Opfer und die Reinigungen [1]).

Aber der hl. Lehrer will hier kein genaues Verzeichniß der Sakramente des A. T. geben, sondern nur zeigen, daß dieselben durchaus vernunft- und sachgemäß, mehr oder weniger nothwendig waren. Er greift die hauptsächlichsten, in besonderem Sinne so genannten Sakramente heraus und beweist an ihnen seine These. Eine Nothwendigkeit kann aus solchen aprioristischen Deductionen überhaupt nicht bewiesen werden, und will sie der hl. Lehrer nicht beweisen, eben so wenig wie wir, wenn wir mit ihm die Siebenzahl der Sakramente des N. B. durch Vernunftgründe darthun. Der gnadenreiche und weise Wille Gottes ist für die bestimmte Zahl allein ausschlaggebend.

Das zeigt sich recht deutlich bei den Nachweisen des hl. Thomas für die Unmöglichkeit einiger unserer Sakramente im A. T. [2]). Nachdem er gezeigt, daß die Sakramente des A. T. die des N. vorbildeten, die Beschneidung die Taufe, das Paschamahl die

---

1) Sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scl. deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis V. L. quaedam pertinebant communiter ad totum populum, quaedam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria: Quorum primum est institutio in statu colendi Deum: et haec quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per *circumcisionem*, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum vero ad sacerdotes per *sacerdotum consecrationem*. Secundo requirebatur usus eorum quae pertinent ad divinum cultum: et sic quantum ad populum erat esus *paschalis* convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur ut patet Exod. XII.; et quantum ad sacerdotes oblatio *victimarum* et esus *panum propositionis* et aliorum quae erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum, per quae aliqui impediebantur a cultu divino, scl. immunditiarum et sic quantum ad populum erant institutae quaedam *purificationes* a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis; quantum vero ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum et rasio pilorum. Et haec omnia habebant rationabiles causas et literales secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum, ut patebit per singula discurrenti. 1. 2. q. 102. a. 5.

2) Ibid. ad 3 m.

Eucharistie, die Reinigungen die Buße, die levitischen Weihen den Ordo, beweist er, daß die Firmung, die Oelung und die Ehe kein Vorbild im A. T. haben konnten. Die Firmung nicht, weil sie die Fülle der Gnade bezeichnet, welche dem N. T. eigen, die Oelung nicht, weil sie eine Vorbereitung zum Himmel ist, der damals noch nicht eröffnet war, die Ehe nicht, weil die Verbindung Christi mit der Kirche, durch welche die Ehe des N. T. ein großes Geheimniß ist, noch nicht vollzogen war [1]). — Wir können eigentlich nur sagen: Aus großer Güte hat Christus uns Christen diese drei Sakramente gegeben, die den auf ihn noch Harrenden vielleicht ebenso nothwendig oder noch nothwendiger gewesen wären. Die Gnade, den Glauben standhaft zu bekennen, hatten sie sehr nöthig bei der fortwährenden Gefahr zum Götzendienst, noch mehr die letzte Oelung bei der Dunkelheit des Jenseits. Die paradiesische Ehe konnte, wie der hl. Thomas selbst [2]) lehrt, die Verbindung Christi mit der Kirche bezeichnen, obgleich diese noch nicht vollzogen war. Es war also recht wohl möglich, die vorchristliche Ehe zum Abbilde der zukünftigen Vermählung Christi mit seiner Kirche zu machen und dieses Bild als wirksames Zeichen der Gnade, als Sakrament einzusetzen, wenn es Gott nicht frei anders gewollt hätte. Das Hohelied ist kaum verständlich ohne Beziehung auf die Verbindung Christi mit seiner Kirche. Allerdings war die Auflöslichkeit der mosaischen Ehe, welche der hl. Thomas noch anführt, mit dem Wesen der Ehe als Sakrament nicht verträglich; aber es war *positive Anordnung* oder doch Zulassung Gottes, daß jene Unvollkommenheit der Ehe nicht schon damals beseitigt wurde.

Der heil. Thomas will also durch seine aprioristische Begründung der alttestamentlichen Sakramente keine Zahl bestimmen, sondern lediglich so wie für das Vorhandensein einiger so für das Fehlen anderer Sakramente im A. T. *rationabiles causas* anführen. Der citirte Artikel 5 der q. 102 trägt die Ueberschrift: Utrum sacramentorum V. L. conveniens causa esse possit. Uebrigens führen selbst die vom heiligen Lehrer eigens behandelten sechs auf eine größere Zahl, wenn man nicht schematisch mehrere unter ein Sakrament rubricirt. So waren die Lustrationen, Reinigungen, Expiationen des Volkes wie der Priester sehr zahlreich, und jede hatte ihren eigenen Ritus, auch die unter eine Rubrik gebrachten Functionen der Priester waren sehr zahlreich. Blos um ein Vorbild des Ordo zu erhalten, werden sie als *ein* Sakrament gezählt, sowie die Reinigungen als Vorbild des Sakramentes der Buße.

1) 1. 2. q. 102. a 5. ad 3 m. — 2) 2. 2. q. 2. a. 7.

§. 481.

Die Sakramentalien[1]).

I. Den Sakramenten des A. B. stehen sehr nahe, oder sind im Wesen kaum von ihnen zu unterscheiden, die Sakramentalien der Kirche Christi. Sie stehen noch etwas tiefer als die alttestamentlichen Sakramente, sind von den eigentlichen Sakramenten in ihrer Wirksamkeit noch mehr verschieden. Denn gerade bei ihnen kommt das opus operantis im Gegensatz zum opus operatum der Sakramente zur vollen Geltung. Man kann geradezu ihr Wesen kurz als die Wirksamkeit ex opere operantis, d. h. kraft der Andacht und des Glaubens des Empfängers bezeichnen, während die Sakramente ex opere operato wirken, d. h. kraft des von Christus eingesetzten sakramentalen Ritus.

1. Damit hängt freilich noch Anderes auch sehr Wesentliches zusammen, wie vor allem, daß die Sakramentalien durch sich keine heiligmachende Gnade verleihen, was gerade die Wirksamkeit der Sakramente charakterisirt. Da nun doch die Sakramente des A. B. die Rechtfertigung und Heiligung bezweckten, so standen sie den eigentlichen Sakramenten näher, als unsere Sakramentalien. Sie hatten auch eine Wirkung ex opere operato, nämlich die justitia legalis: aber diese konnte nur als professio fidei die Gnade wirken, also doch nur ex opere operantis: jene Riten waren also unter dieser Rücksicht ganz eigentlich Sakramentalien. Dies um so mehr, als auch unsern Sakramentalien das opus operatum nicht ganz fehlt. So bewirkt die Einweihung einer Kirche, die Benedictio Abbatis oder Abbatissae, die Ertheilung der Tonsur, die Weihe der heiligen Gefäße und Gewänder unfehlbar und durch den Ritus selbst, durch die heilige Handlung, die Heiligkeit des Gotteshauses, die Versetzung des Clerikers aus dem Laienstand in den geistlichen Stand u. s. w. Das ist aber nicht die heiligmachende Gnade, die Heiligkeit im eigentlichen Sinne, sondern die Heiligkeit in der weiteren Bedeutung des Wortes von: Gott geweiht sein[2]).

---

1) Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. 1872. Schanz, Die Wirksamkeit der Sakramentalien Theol. Quartalschr. 1886. S. 548 ff. Die Lehre von den heiligen Sakramenten. S. 76 ff. Fr. Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche 1896.

2) Sacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei,

Die Sakramentalien sind nämlich nicht blos heilige Symbole, sondern sollen auch heiligen, jedenfalls also Heiligung bewirken. Insofern diese Wirkung freilich von der Andacht und Ehrerbietigkeit des Menschen gegen Gott und den heiligen Gegenständen abhängt, kann man es bei der reverentia in Deum bewenden lassen, welche manche als eigentliche Wirkung der Sakramentalien bezeichnen.

2. Damit hängt auf das engste der Unterschied zusammen, daß die Sakramente von Christus, die Sakramentalien von der Kirche eingesetzt sind; bezw. ist diese Verschiedenheit des Urhebers Grund der Verschiedenheit der Wirkungen und des eigentlichen Wesens der Sakramente und denen der Sakramentalien. Indem der heil. Thomas den oben erklärten Begriff des sacrum mit dem Sakramentale gleichsetzt, erklärt er: In sacramentis N. L. datur gratia, quae non est nisi a Christo, et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent; sed in *sacris* non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio [1]).

3. Der Satz freilich: Die Sakramentalien unterscheiden sich im Gegensatz von den Sakramenten, welche Christus eingesetzt hat, durch die Einsetzung durch die Kirche bedarf einer genaueren Erklärung. Es kann nicht bezweifelt werden, daß manche Sakramentalien von den Aposteln herrühren, wie das Kreuzeszeichen, die Anrufung des Namens Jesu gegen die Anfechtungen des Teufels, die Exorcismen in irgend einer Form der Teufelsbeschwörung, wie sie noch jetzt als Sakramentale von der Kirche ausgeübt wird. Und dies um so mehr als der Heiland ihnen den förmlichen Auftrag gab, die Teufel auszutreiben. Diesen Auftrag haben sie auch mit großer Befriedigung bei der ersten Aussendung erfüllt und über den glänzenden Erfolg ihrer Beschwörungen dem Herrn berichtet [2]). Aber auch für die zukünftigen Zeiten stellt der Herr seinen Jüngern in Aussicht, daß sie wie durch Auflegung der Hände Kranke heilen, so auch die Teufel aus den Leibern der Besessenen austreiben würden.

---

efficitur quoddam divinum, et sic ei quaedam reverentia debetur, quae refertur in Deum. S. Thom. 2. 2. q. 99. a. 1. Suarez definirt darnach das Sakramentale omnis cultus Dei externus, qui certo ac definito ritu fit ob majorem Dei reverentiam.

1) 1. 2. q. 108. a. 2. ad 2m. — 2) Luk. 10, 17.

Ja der Herr selbst hat nicht nur bei der Teufelsaustreibung regelrechte Exorcismen, also ganz eigentliche Sakramentalien angewandt, sondern seine Krankenheilungen vollzog er ja regelmäßig in Form von Sakramentalien, wie sie von der Kirche in eigentlichster Form vollzogen werden. Oder war es nicht ein Sakramentale, wenn er durch Auflegung der Hände heilte, wenn er den Taubstummen durch Einführung seines Fingers in das Ohr mit den Worten Ephpheta das Gehör wiedergab, wenn er die Augen des Blindgebornen mit Koth und Speichel bestrich und durch nachfolgendes Abwaschen ihm das Augenlicht wiedergab? Die Segnung der Kinder war ein Sakramentale, welches noch jetzt im bischöflichen Segen in der Kirche fortbesteht. Freilich ein Moment des Sakramentales fehlt diesen symbolischen Handlungen und Segnungen: sie waren nicht und sollten nicht in der von Christus und den Aposteln geübten Weise eine bleibende Einrichtung der Kirche sein. Denn in der Kirche haben sie wie die Erfahrung lehrt, nicht mehr jene unfehlbare Wirkung, wie sie dem Herrn und seinen unmittelbaren Gesandten zukam. Diese symbolischen Handlungen erscheinen bei ihnen dort neben dem Gifttrinken, Schlangenanfassen, in fremden Sprachen reden, als Wunder, als Charismen, wodurch die Wahrheit des Evangeliums bestätigt werden sollte[1]).

Vereinzelt als Charismen kommen solche unfehlbaren Sakramentalien auch jetzt noch in der Kirche vor, aber als ständige von der Kirche für die gewöhnlichen Bedürfnisse des religiösen und natürlichen Lebens angeordnete Riten haben sie jene unfehlbare Wirkung nicht. Und gerade diese regelmäßigen Segnungen, Weihungen, Beschwörungen haben den Namen von Sakramentalien im eigentlichen Sinne.

4. Am ursprünglichsten sind diejenigen Sakramentalien, welche von der Kirche als belehrende, erbauende Ceremonien den eigentlichen Sakramenten hinzugefügt wurden. Hier tritt die untergeordnete Wirksamkeit derselben in's hellste Licht. Die eigentliche sakramentale Taufgnade wurde durch die Eintauchung des Täuflings in's Wasser und durch das Aussprechen der Taufformel verliehen. Aber um die Hindernisse für den Empfang der Gnade zu beseitigen und die Wirkungen der Taufe zu stärkerem Ausdruck zu bringen, wurde eine große Zahl sinnreicher Riten, vom heil. Augustinus selbst Sakramente genannt, vorausgeschickt bzw. hinzugefügt: Die Weihe des Wassers

1) Mark. 15, 17. 18.

selbst, obgleich natürliches Wasser dieselben Dienste thut, des Salzes, Bestreichung mit Speichel, Salbung mit Oel, Exorcismen, Anlegen eines weißen Kleides u. s. w. Alles dieses sollte nur die Wirkungen der Taufe eindringlicher darstellen und damit freilich deren Wirkung wegen der besseren Disposition der Katechumenen erhöhen. Die realste Wirkung muß wohl unter allen Sakramentalien dem Exorcismus zugeschrieben werden, aber im Grunde vertreibt ja die Taufe selbst den Teufel am gründlichsten aus dem Herzen des Täuflings, jedenfalls reicht der Exorcismus nicht heran an die Wirkung des Sakramentes [1]).

Gerade von der Verbindung dieser Ceremonien mit den Sakramenten haben sie den Namen sacramentalia erhalten. Der Name kommt zuerst bei Alexander von Hales [2]) vor, der de sacramentalibus in baptismo occurrentibus und de sacramentalibus baptismum consequentibus handelt. Nur mit Rücksicht auf diese Ceremonien konnte er auch das sacramentale im Gegensatz zu den Sakramenten definiren: daß es nur auf das hinweise, nicht bewirke, was es bezeichnet [3]). Denn das weiße Kleid z. B., das bei der Taufe angelegt wird, bewirkt nicht die Reinheit, sondern zeigt sie nur an, der Backenstreich bei der Firmung bewirkt nicht, sondern fordert auf zur Stärke im Glauben. Der heil. Thomas indeß gibt dies nicht von allen Ceremonien der Taufe zu, so z. B. nicht von der Salbung des Täuflings mit Chrisma auf dem Scheitel [4]).

Indeß ist der Gegensatz zwischen beiden Auffassungen nicht so bedeutend. Die Ceremonien der Sakramente haben eine weniger

---

1) De ratione sacramenti est, quod perficiat principalem effectum qui est gratia remittens culpam vel supplens aliquem hominis defectum; quod quidem non fit per ea quae aguntur in exorcismo, sed solummodo hujusmodi impedimenta tolluntur; et ideo non sunt sacramenta sed sacramentalia quaedam. S. Thom. 3. p. q. 71. a. 3. ad 2 m.

2) Bei Hugo von St. Victor werden die Sakramentalien noch Sakramente genannt; sachlich trennt er sie aber von den eigentlichen Sakramenten, indem er sie sacramenta minora nennt, im Gegensatz zu denen, welche principaliter das Heil bewirken. Denselben Sprachgebrauch finden wir noch in der Synode von London (1237), welche unsere sieben Sakramente sacramenta principalia nennt.

3) P. IV. de sacram. in gen. q. 5. m. 3. a. 4.

4) Eorum quae aguntur post baptismum, circa baptizatum aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio, quae fit in vertice, quae operatur conservationem gratiae baptismalis; aliquid autem est quod nihil efficit, sed solum significat, sicut quod datur ei vestis candida ad significandam novitatem vitae. 3. p. q. 71. a. 3. ad 4 m.

selbständige Bedeutung als die unabhängig von den Sakramenten vollzogenen Sakramentalien. Erstere sollen die Wirkungen des Sakramentes selbst nach ihren verschiedenen Seiten anschaulich darstellen[1]), bezeichnen, damit das Sakrament selbst reichlichere Früchte bringe. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß eine einzelne Ceremonie mehr als eine andere auch die specielle Wirkung, die sie bezeichnet, hervorbringt, nämlich durch den Glauben, die Andacht, die sie weckt. Dagegen sind die von den Sakramenten unabhängigen Sakramentalien alle für bestimmte geistige oder leibliche Segnungen, also reale Wirkungen eingesetzt; es sind keine bloßen Symbole des Gottesdienstes, lediglich zur Erbauung, anschaulichen Darstellung höherer Ideen eingesetzt, sondern heilige Zeichen, die das Gut, das sie bezeichnen, auch bewirken sollen. Im Wirken selbst stimmen sie also wie in dem Bezeichnen mit den Sakramenten eindeutig überein. Daher ihr Name, wenn man ihn sachlich und nach dem jetzigen allgemein kirchlichen Sprachgebrauch erklären will: sie sind sakramentartige heilige Zeichen.

Der Unterschied von dem Sakramente liegt in dem, was sie bewirken und in der Art und Weise, wie sie ihre Wirkung hervorbringen. Es ist 1) nicht die heiligmachende Gnade, sondern es sind andere geistige und leibliche Güter, welche sie 2) nicht unfehlbar wie die Sakramente sondern ex opere operantis hervorbringen; doch nähert sich, wie wir sogleich sehen werden, ihre Kraft einigermaßen der Wirkung der Sakramente.

4. Um positiv das Wesen, den Werth und die Wirkungsweise der Sakramentalien besser kennen zu lernen, muß man sie auf dem Gebiete betrachten, wo sie für sich unabhängig von den Sakramenten in Anwendung kommen. Dieses Gebiet ist freilich so unbegrenzt, daß es schwer wird, ihre Zahl auch nur annähernd zu bestimmen und sie von andern verwandten Riten und Uebungen der Frömmigkeit abzugrenzen. Die heilige Kirche hat nämlich eingedenk ihrer Aufgabe, alles Irdische auf das Himmlische hinzubeziehen und das ganze Leben mit der Religion zu durchdringen, die ganze Natur in

1) In his, quae ecclesia visibiliter operatur, quaedam sunt sacramenta, ut baptismus, quaedam sacramentalia ut exorcismus: quorum haec est differentia, quod sacramentum dicitur illa actio ecclesiae, quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale dicitur illa actio, quae quamvis non attingit ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. S. Thom. Suppl. q. 79. a. 1. Man sieht, daß diese Definition des sacramentale nur auf die Ceremonien der Sakramente gehen soll.

das Bereich ihrer Heiligung und Segnung hineingezogen, für alle menschlichen Verhältnisse, alle auch die alltäglichsten Bedürfnisse und Nöthen Gebete, Segnungen, Weihungen angeordnet. Nicht nur die unmittelbare Spendung der Sakramente ist mit den erhabensten Ceremonien umgeben, auch was nur entfernt dazu dient, wird gesegnet und geweiht. Die Gefäße für die heiligen Oele und das allerheiligste Sakrament, die priesterlichen Gewänder, der Altar, die Leinwand, die Kirche, der Friedhof u. s. w. — alle diese Gegenstände werden benedicirt oder consecrirt. Alle Personen, welche in besonderer Weise sich dem Dienste Gottes weihen, werden benedicirt: Tonsur, Ordines minores, Einkleidung und Profeßablegung der Ordensleute; Kreuze, Medaillen, Rosenkränze, Kleidungsstücke erhalten ihre Weihe. Naturgegenstände werden in vielfacher Weise für den religiösen Gebrauch geweiht: das Wachs, das Wasser, um beim heiligen Opfer und zur Lustration verwendet zu werden, oder es werden Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens, wie Nahrungsmittel, Wohnungen, Schiffe für eine gedeihliche Verwendung gesegnet. Die Kranken, Todten, Reisenden, die Frauen nach der Geburt haben ihre besondern Segnungen. Man vgl. das Rituale und Missale Romanum, sowie das Εὐχολόγιον τὸ μέγα der Griechen, in welchem die Segnungen, Weihungen, Exorcismen eine noch bedeutendere Rolle spielen, fast mit den Mosaischen Gebräuchen zusammentreffen [1]).

5. Um ihre unübersehbare Menge einigermaßen unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, kann man sie mit Hugo von St. Victor eintheilen in solche, welche in Sachen, solche, welche in Handlungen und solche, die in Worten bestehen. Zu ersteren sind zu zählen Weihwasser, Osterkerze, Agnus Dei, die heilige Asche, Salz, Palmen, zu den zweiten gehören alle Benedictionen, Consecrationen und Exorcismen, zu den letzteren könnte man das Gebet des Herrn, das offene Sündenbekenntniß, Credo u. s. w. rechnen. Aber man sieht, daß gerade in diesen sacramenta in verbis bereits ein Gebiet betreten wird, wo zwischen Sakramentale und bloßem Gebete kaum zu unterscheiden ist. Der Begriff des Sakramentale als eines heiligen Zeichens, Ritus trifft kaum mehr zu: nur insofern man manchen Gebeten, als von der Kirche oder von Christus selbst angeordnet, eine

1) Da gibt es eine Τάξις γινομένη εἰ συμβῇ τι μιαρὸν οἷον ἀήποτε ἐμπεσεῖν εἰς φρέαρ ὕδατος, eine Εὐχὴ ἐπὶ σκεύους μανθάνος, Εὐχὴ ἐπὶ ὀρύγει φρέατος, Εὐχὴ εἰς φύτευμα Αμπελῶνος, Εὐχὴ, ὅταν ἀπερχεται παιδίον μανθάνειν τὰ ἱερὰ γράμματα.

besondere von der Würdigkeit des Betenden unabhängige Kraft zuschreibt, wie sie den Sakramentalien eignet, kann man sie so nennen.

6. Man hat versucht alle Sakramentalien auf die Siebenzahl analog der Zahl der Sakramente zurückzuführen: Orans (Pater noster), tinctus (Weihwasser), edens (gesegnete Speisen), confessus (allgem. Sündenbekenntniß), dans (Almosen), benedictus (Segnungen). Wie wenig adäquat und streng logisch diese Eintheilung ist, beweist die andere, welche ihr mit gleicher Berechtigung an die Seite gestellt wird. Crux (Kreuzeszeichen), aqua (Weihwasser), nomen (Namen Jesu), edens (gesegnete Speisen), unguens (heiliges Oel), jurans (Exorcismen), benedicens. Manche der hier aufgeführten Sakramentalien können kaum als solche gelten. So das Almosengeben, dessen Kraft in seiner sittlichen Güte besteht und allerdings auch von besonderen göttlichen Verheißungen kommt; aber es fehlt das materielle Element des Sakramentale: der äußere Ritus, das Zeichen der inneren Wirkung; das Almosengeben ist doch keine kirchliche Ceremonie, es ist ein selbständiges gutes Werk. Auch Gebete können kaum Sakramentalien genannt werden; sie haben zwar, so besonders das Vater unser unfehlbare Kraft und besondere göttliche Verheißung, aber dieselbe gilt da nicht einem besonderen Ritus; das Gebet ist wesentlich ein innerer Act: nur insofern man ein Gebetsformular als liturgischen Act betrachtet, wie etwa das Confiteor, kann man es einigermaßen als Sakramentale gelten lassen.

7. Sachlicher ist die Eintheilung, welche der heil. Thomas macht, indem er consecrationes und benedictiones unterscheidet, denen man noch den von ihm besonders hervorgehobenen exorcismus beifügen muß. „Segnungen" und „Weihungen" werden nicht immer streng unterschieden: Die Weihung des Salzes, der Palmen kann auch Segnung genannt werden. Im engeren Sinne aber versteht man unter Weihung die Anwendung eines Ritus, um eine Person, eine Sache, einen Ort für den besonderen Dienst Gottes zu bestimmen: benedictiones constitutivae; unter Segnung aber die Anwendung eines heiligen Ritus, um einer Person eine geistliche oder leibliche Wohlthat zuzuwenden: benedictiones invocativae. Letzteres kann in zweifacher Weise geschehen: entweder indem die Person unmittelbar gesegnet wird (bischöflicher, priesterlicher Segen), oder indem ein Gegenstand gesegnet wird, durch dessen Gebrauch geistige und leibliche Wohlthaten gespendet werden. So wenn Wasser, Agnus Dei, wenn Speisen und Kleidungsstücke gesegnet werden. Im eigentlichen Sinne nun ist das Sakramentale immer

eine Handlung: Der Ritus des Segnenden und Weihenden, sowie der Gebrauch der geweihten oder gesegneten Gegenstände: Das andächtige Besprengen mit Weihwasser, der Gebrauch geweihter Kerzen. Man nennt aber die geweihten und gesegneten Gegenstände selbst Sakramentalien: so das Weihwasser, die geweihte Kerze.

8. Bei den Sakramentalien, welche in einer Handlung bestehen, ist die Kraft und Wirksamkeit derselben leicht verständlich; aber schwieriger ist es, die Kraft zu bestimmen, welche dem Gegenstand selbst inhärirt. Manche behaupten eine denselben inhärirende virtus (Gihr), während Andere (Schanz) sie lebhaft bestreiten. Mir scheint dieser Gegensatz nur ein scheinbarer zu sein. Der heil. Thomas schreibt den zum Dienste Gottes bestimmten und geweihten Gegenständen: Kirche, Altar, eine gewisse geistige Kraft zu, um so mehr muß man sie den Gegenständen zuschreiben, welche durch die kirchliche Ceremonie und Segnung eigens zum Vehikel geistiger und leiblicher Wohlthat bestimmt werden[1]).

Diese dauernde Kraft der geweihten Gegenstände beweist der heilige Lehrer aus der Bestimmung des Kanonischen Rechtes, nach welcher eine consecrirte Kirche nicht wieder consecrirt werden darf, und das Material eines Kirchenbaues nicht zu profanen Zwecken verwandt werden darf, daß abgenutzte kirchliche Gegenstände verbrannt und die Asche in das Baptisterium geborgen werden soll, damit sie nicht mit Füßen getreten werde.

Aber auch der allgemeine christliche Sinn der Gläubigen schreibt diesen Sakramentalien eine gewisse dauernde Beschaffenheit, eine Heiligkeit zu, die sie von allen profanen Gegenständen unterscheidet. Doch würde man mit Unrecht daraus folgern, daß den Sakramentalien eine physische Kraft zur Hervorbringung von Gnaden oder sonstiger Wohlthaten inne wohnte. Der heil. Thomas spricht eine solche dauernde Kraft selbst dem Wasser der Taufe ab, und verlegt vielmehr die Wirkung des Sakramentes in den Taufritus, der als werkzeugliche Ursache vorübergehend die sakramentale Wirkung hervorbringe. Um so weniger kann die geistige Kraft etwa des Weihwassers in eine ihm inhärirende physische Kraft gesetzt werden. Die Kraft des Weihwassers bleibt allerdings in dem Wasser in

1) Ecclesia et altare et alia hujusmodi inanimata consecrantur non quia sint gratiae susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut scl. homines devotionem quandam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina. 3. p. q. 83. a. 3. ad 3 m.

moralischem Fortbestande. Wenn das Weihwasser unmittelbar nach der Weihe gebraucht wird, so kommt ihm die Kraft der Weihe ganz sicher zu, ebenso wenn von einer gesegneten Speise unmittelbar nach der Segnung genossen wird. In diesem Falle haben wir die Wirkung der Segnung ebenso unmittelbar, als wenn der Bischof unmittelbar die Gläubigen segnet. Da aber manche geweihte Gegenstände längere Zeit als Vehikel göttlichen Segens dienen sollen, so muß die Wirkung des Segnens oder Weihens sich über einen beliebigen Zeitraum, auf Jahre und Jahrzehnte erstrecken. Auch nach zehn Jahren ist der andächtige Gebrauch des Weihwassers kraft der Weihe der Kirche noch ebenso wirksam, als unmittelbar nach der Weihe.

II. Es entsteht nun die Frage und das ist die wichtigste in dieser ganzen Erörterung über das Wesen der Sakramentalien: Worin besteht die Kraft der geweihten Gegenstände und ihres Gebrauches der Weihungen und Segnungen.

1. Die Kraft der Gegenstände selbst kommt, wie wir sahen, von den Segnungen und Weihungen derselben und von deren andächtigem Gebrauche. Dasselbe gilt von den Segnungen, welche unmittelbar Personen ertheilt werden, ihre Kraft kommt von dem Empfange, der Aufnahme derselben. Die Sakramentalien haben ihre Kraft zumeist durch die Andacht, den Glauben desjenigen, der sie gebraucht, dem sie applicirt werden; ut homines devotionem quandam exinde percipiant, hörten wir den heil. Thomas erklären. Das Gebet in der geweihten Kirche bewirkt nach ihm Nachlassung der läßlichen Sünden, wie auch der bischöfliche Segen, Weihwasser und andere Sakramentalien, aber nur inquantum inclinant animam ad motum poenitentiae, qui est detestatio peccatorum vel implicite vel explicite [1]). Damit wäre also nur eine Wirksamkeit der Sakramentalien ex opere operantis gegeben. Ihre Kraft geht aber sicher über die der bloßen individuellen Andacht hinaus. Sonst könnte jeder gläubige Christ durch Gebrauch ausdrucksvoller heiliger Symbole seine Andacht wecken und so Sakramentalien einsetzen. Nur die kirchlichen Ceremonien, Segnungen und Weihungen sind Sakramentalien und haben eine Kraft, die dem Gebete, den religiösen Handlungen, den Bemühungen des Einzelnen nicht zukommt. Diese Kraft liegt in dem Gebete, in der Würdigkeit der Kirche, der Braut Christi, der Stellvertreterin des Gottmenschen hier auf Erden.

1) 3. p. q. 87. a. 3. ad 1m.

2. Wenn der Erlöser schon dem gemeinsamen, öffentlichen Gebete ganz besondere Kraft zugesichert hat, wenn selbst das Gebet von dreien, die in seinem Namen vereinigt sind, so unfehlbar erhört, durch seine Gegenwart beglückt wird, wie vielmehr das Gebet der Gesammtkirche, welche durch ihre Vorsteher repräsentiert wird! Die Kirche Christi steht in Bezug auf freundschaftliche Liebe und Heilsvermittelung in einem ähnlichen Verhältnisse zu ihrem Bräutigame und Haupte wie die Mutter Gottes zu ihrem Sohne. Wie man nun mit vollem Rechte sagt, daß die seligste Jungfrau alles bei ihrem Sohne vermag, so kann man Gleiches auch von der Kirche Gottes sagen. Darum haben ihre Gebete, Segnungen, Weihen einen über die individuelle Andacht der Gläubigen und ihr opus operantis hinausliegende Kraft. Dieselbe nähert sich der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato auch darin, daß wie bei den Sakramenten die Würdigkeit des Priesters ihre Wirksamkeit nicht bedingt: auch der unwürdige Bischof und Priester kann eine giltige, fruchtbringende Weihe, Segnung vornehmen. Es ist eben nicht der Segen einer Privatperson, sondern der Kirche, welche durch ihn mitgetheilt wird. Wenn es sich blos um Einweihung eines Gegenstandes im eigentlichen Sinne des Wortes handelt, wird die Wirkung ganz unfehlbar erzielt, also so zu sagen ex opere operato. Wenn man das Pater noster zu den Sakramentalien rechnet, kann man für seine Wirksamkeit auch noch die besondere Einsetzung und Verheißung des Herrn anführen.

III. Es bleibt nun noch die letzte Frage zu beantworten: Was bewirken die Sakramentalien? Welches sind die Früchte, welche mit ihrem Gebrauche mehr oder weniger sicher verbunden sind?

1. Bei den eigentlichen Weihen, Einweihungen, ist diese Frage leicht zu beantworten: durch die Weihe der Kirchen, der Altäre, der heiligen Geräthe, der Aebte, der Kleriker werden sie in der Kirche Gottes eben das, wozu sie geweiht werden. Aber die geweihten Gegenstände haben, wie wir sahen, noch eine andere Aufgabe, sie sollen wie alle Sakramentalien die Andacht wecken und damit dem Empfänger Segen, Früchte bringen. Und gerade nach diesen Wirkungen der Sakramentalien wird gefragt.

2. Die Beantwortung dieser Frage geben uns die liturgischen Bücher, in denen die Segnungen und Weihungen enthalten sind, an die Hand. Eine jede benedictio und consecratio ist immer auf ein bestimmtes Object gerichtet und gibt die Wirkungen des Sakra-

mentale an, die der Beschaffenheit des äußeren Symbols entsprechen. Das Wasser bezeichnet und bewirkt Reinheit, das Salz Weisheit u. s. w.

3. Im allgemeinen kann man drei Wirkungen der Sakramentalien unterscheiden: a) Zeitliches Wohl und Gedeihen, bzw. Förderung des ewigen Heils durch diese zeitlichen Vortheile. b) Nachlassung der geringeren Sünden und der Sündenstrafen. c) Befreiung von den Anfechtungen des Teufels. Letzteres wird entweder durch eigene Beschwörungen, die Exorcismen, erzielt, oder wird meistens auch mit andern Segnungen verbunden, so mit der Weihe des Wassers und des Salzes u. s. w.

a) Um zeitlichen Segen bittet die Kirche, wenn sie die Früchte des Feldes, Speisen, Wohnungen, Schiffe segnet: freilich immer mit Unterordnung unter die ewigen Güter.

b) Daß auch läßliche Sünden durch die Sakramentalien, wie das Weihwasser, geweihte Asche, durch Schlagen an die Brust u. s. w. nachgelassen werden, kann nicht bezweifelt werden. Die Lehre des heil. Thomas darüber kann als allgemeine Lehre der Theologen und als Anschauung aller Gläubigen bezeichnet werden. Ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo inquantum in eis infunditur gratia; quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata. Et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta N. L., in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum: et hoc modo confessio generalis, tunsio peccatoris, oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominica petimus: Dimitte nobis debita nostra. Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas: et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum [1]).

1) 3. p. q. 87. a. 3.

Diese Wirkung der Sakramentalien ist insofern eine unfehlbare, als durch entsprechenden ernsten und wahren Reueschmerz die Sünden unfehlbar nachgelassen werden.

Nicht so unfehlbar ist die Nachlassung der zeitlichen Strafen. Dazu gehört eine sehr intensive Reue [1]); da aber die Sakramentalien gerade auf die Stärkung der Andacht, der Reue berechnet sind, ja schon nach psychologischen Gesetzen dem Gläubigen das Gebet der Kirche und ihrer Riten mehr Vertrauen einflößen, als sein eigenes Gebet, so kann man auch die Nachlassung zeitlicher Strafen als Wirkung der Sakramentalien bezeichnen.

Dasselbe gilt auch von dem zeitlichen Segen, den die Sakramentalien versprechen. Derselbe wird um so reichlicher und sicherer erfolgen, je größer die durch das Sakramentale geweckte Andacht ist. Hier ist aber der Erfolg auch von einer andern wesentlichen Bedingung abhängig, nämlich von derselben, welche der Erhörung aller unserer Gebete gesetzt ist: Wenn das zeitliche Gut zu unserem ewigen Heile gereicht und dem allgemeinen Plane der göttlichen Vorsehung entspricht.

c) Diese Bedingung setzt sogar dem Erfolge des kräftigsten und feierlichsten aller Sakramentalien, dem Exorcismus seine Schranken. Aus weisen Absichten hat die göttliche Vorsehung dem Teufel Gewalt über körperliche Dinge und selbst menschliche Leiber nach dem Sündenfalle gegeben. Auch für persönliche Sünden kann diese schwere Strafe verhängt werden. Da aber der Teufel über die geistigen Kräfte des Besessenen keine Gewalt hat, so ist die Besessenheit immer nur ein physisches Uebel, das einen Menschen wie andere zeitliche Leiden selbst bis zum Tode treffen kann. Jedenfalls verlangt die Güte und Weisheit Gottes nicht, daß es unbedingt durch den Exorcismus gehoben werden müsse.

Beim Exorcismus macht sich aber das opus operantis auch noch von Seiten des Exorcisten geltend und kann also durch ihn die Wirkung des Exorcismus vereitelt werden. Obgleich der Heiland

1) Per praedicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam tum virtute alicujus satisfactionis, tum etiam virtute caritatis, cujus motus per praedicta excitatur, non autem per quodlibet praedictorum semper tollitur totus reatus poenae, quia sic qui esset omnino immunis a peccato mortali, aspersus aqua benedicta statim evolaret; sed reatus poenae remittitur per praedicta secundum motum fervoris in Deum, qui per praedicta excitatur quandoque magis, quandoque autem minus. Ibid. ad 3 m.

seinen Jüngern, also auch der Kirche, ja selbst den Gläubigen Gewalt über den Teufel, den er besiegt, gegeben, so hängt doch diese Gewalt wesentlich von der Würdigkeit desjenigen ab, der mit dem Teufel kämpfen will. Schon der Heiland erklärt, daß nur nach sehr ernster heiliger Vorbereitung, durch „Beten und Fasten" eine gewisse Art von Teufel ausgetrieben werden kann. Noch deutlicher zeigt uns die Geschichte der Kirche, das Leben der Heiligen und die ausdrücklichen Erklärungen der Väter, daß selbst die von der Kirche ordinirten und in ihrem Namen handelnden Exorcisten nicht immer Erfolg haben, so daß meist nur ausgezeichnete Heiligkeit durch die Beschwörung den Teufel vertreiben kann. Also selbst bei der Wirkung der Sakramentalien, welche nach Mauchen (Schanz, Hurter) die vorzüglichste ist, zu dem Schutze gegen die Teufel, haben wir nur eine efficacia ex opere operantis.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Definition des Sakramentales, welche wir mit Fr. Schmid[1]) so fassen können: „Das Sakramentale ist im allgemeinen genommen eine sinnenfällige Sache oder ein sichtbares Zeichen religiösen Charakters, das in der Kirche Gottes kraft höherer Einsetzung bleibend im Gebrauche steht und auf Grund des Erlösungsverdienstes Christi in analoger Weise wie die neutestamentlichen Sakramente übernatürliche Gnadenwirkungen von untergeordnetem Werthe im Gefolge hat."

5. Solcher Wirkungen zählt Schmid sieben auf: 1°. „Vor allem sind die Sakramentalien als sinnenfällige Zeichen darauf angelegt, in der Seele der Gläubigen religiöse Gedanken, fromme Gefühle oder Affecte und heilsame Willensentschließungen hervorzurufen." 2°. Vermittelung verschiedener actualer Gnaden. 3°. Einige haben die Kraft, leichtere Sünden nachzulassen. 4°. Nachlassung zeitlicher Strafen: Fegfeuer. 5°. Schutz gegen böse Geister. 6°. Zeitlicher Segen. 7°. Einige haben „die Kraft und die Wirkung bestimmte Personen oder bestimmte Gegenstände aus dem Kreise der gewöhnlichen Personen auszuscheiden, um sie in stärkerem oder schwächerem Sinne bleibend der eigentlichen Gottesverehrung (cultus divinus) zu widmen." Zu diesen gehören die consecratorischen wie die ordines minores, die Weihe des oleum infirmorum, des Chrismas, der Altäre und Kirchen.

Bei diesen letzteren ist die Wirkungsweise gewiß ex opere operato. Schmid ist geneigt, allen Sakramentalien eine solche

1) Fr. Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet. Brixen 1896.

absolute Kraft zuzuschreiben. Genauer: „1°. Soferne auch jene Ursachen und Nebenumstände, die nicht in den Sakramentalien selbst gelegen sind, in Betracht gezogen werden, muß man unumwunden zugestehen, daß die Wirkungen der Sakramentalien im Vergleich zu den Sakramenten weit häufiger und weit leichter vereitelt werden. Dazu kommt der weitere Umstand, daß die Wirkungen der Sakramentalien naturgemäß nach allen Seiten hin sich nicht so genau bestimmen lassen, wie dies bei den Wirkungen der Sakramente zutrifft.

„2°. Unter der Voraussetzung, das alles vorliegt, was für die fraglichen Wirkungen als unumgängliche Vorbedingung zu gelten hat, treten besagte Wirkungen bei den Sakramentalien mit der gleichen oder doch nahezu mit gleicher Sicherheit ein wie bei den Sakramenten.

„3°. Daher kann und muß man bei den Sakramentalien fast mit gleichem Rechte wie bei den Sakramenten von einer efficacia ex opere operato sprechen, jedoch stehen die Wirkungen der ersteren an Wert in Vergleich zu den letzteren weit zurück . . Wer trotz der vorgebrachten Beweisgründe diese Ergebnisse unserer Untersuchung nicht annehmen und namentlich die Formel ex opere operato auf die Sakramentalien in keiner Weise ausgedehnt wissen will, dem sagen wir zum Schlusse folgendes: Die verschiedenen Beweismomente, die im Verlauf obiger Untersuchung vorgebracht wurden, zeigen zum wenigsten, daß die Formel efficacia ex opere operantis sive ex opere operantium als solche d. h. ohne jeden bedeutsam verstärkenden Zusatz, die Wirkungsweise der Sakramentalien nicht richtig kennzeichnet. Wer sich also nicht ganz und voll auf unsere Seite stellt, der hat die Aufgabe, eine Formel zu finden, die, ohne allzu schwerfällig und ohne mißverständlich zu sein, zwischen den beiden Formeln ex opere operato und ex opere operantis die Mitte hält."

6. Diese Auffassung stimmt, wie man sieht, mit der unserigen im wesentlichen überein; wir haben sie hier angeführt, um unsere eigenen Ausführungen zu erläutern und zu bestätigen. Es kann ja wie in der Praxis, so in der Theorie in dieser Frage ein mehr oder weniger großer Spielraum gelassen werden. Der eine bedarf mehr der sinnlichen Anregung und sinnlicher Vehikel für geistige Ideen und Segnungen als der andere. Niedriger stehende Völker und Individuen können leicht einer abergläubischen Vorstellung von den Sakramentalien verfallen und in ihrem religiösen Leben zu viel Gewicht darauf legen. Das ist aber nicht Schuld der Sache, sondern des Mißbrauchs. Weit schlimmer ist übrigens das entgegengesetzte

Extrem: Die stolze Verachtung der kirchlichen Gebräuche, Benedictionen, Sakramentalien, weil dieselbe meist mit religiösen Grundirrthümern im Zusammenhang steht.

7. So greift A. Harnack, der das Wesen des Christenthums in seinen Fundamenten zu untergraben sucht und gerade zu diesem Zwecke, insbesondere zur Bestreitung der Gottheit Jesu Christi, und zum Nachweise einer rein menschlichen, ja erbärmlich menschlichen Entwickelung der Glaubenssätze, seine Dogmengeschichte geschrieben zu haben scheint, noch heftiger als die heiligen Sakramente, die Sakramentalien an. Er findet darin Heidenthum, Pharisäismus und talmudischen Rabbinismus [1]).

Davon ist nun in allen Stücken das gerade Gegentheil wahr. Unsere dogmatischen Ausführungen über die Sakramentalien beweisen klar und unzweideutig, daß die Sakramentalien keine neuen Sakramente sind, sondern sich wesentlich von ihnen unterscheiden, daß sie nicht bequemer sind, sondern weit mehr die Disposition des Empfängers verlangen, als die Sakramente, daß sie durchaus nicht in der Macht der Kirche stehen, sondern die Kirche sie nur nach Bedürfniß anordnen und in sehr bedingter Weise die Segnungen der Erlösung durch sie mittheilen kann. Es ist ein Hohn auf die christliche und auf alle wahre geistige Religion, den äußeren Cult, sinnliche Symbole, sakramentale Vermittelung der Gnade zu verwerfen. Eine Gotteslästerung bezw. Leugnung der Gottheit Jesu Christi, welche Harnack ja offen bekennt, liegt in der Verwerfung der von Christus angeordneten Sakramente als Vehikel der Gnaden. Dasselbe Princip liegt aber auch

---

1) „Man muß die Theorie und Praxis der Benedictionen und Sakramentalien neben den Abläßen (s. Schneider, die Abläße) studiren, um zu erkennen, wie weit die katholische Kirche im Heidenthum (s. auch Trede, Das Heidenthum in der römischen Kirche I. Th. 1889) vorgeschritten ist. Die dogmatischen Ausführungen über die ‚benedictio constitutiva' und die ‚consecratio' im Unterschied von der ‚benedictio invocativa' sind ein wahrer Hohn nicht nur auf die christliche, sondern auf jede geistige Religion. Ich greife aus einem sehr angesehenen Werke, Gihr, das heilige Meßopfer 4. Aufl. 1887 ein paar Stellen heraus . . . Man lese auch den entsetzlichen Abschnitt über die Benediction der Priestergewänder (S. 255 f.) und ihre allegorische und moralische Bedeutung . . . . Wie sich die Kirche in dem Ablaß in Wahrheit, d. h. in praxi, ein zweites Bußsakrament geschaffen hat, so hat sie sich in den ‚Sakramentalien' neue Sakramente geschaffen, die weit bequemer sind als die alten, weil sie ganz in der Macht der Kirche stehen. In beiden Stücken hat sie den Rabbinismus und die Theorie und Praxis der Pharisäer und Talmudisten im Christenthum legitimirt." Dogmengesch. III. S. 604 f. Anm.

den Sakramentalien zu Grunde. Die Kirche hat das Wesen der Religion, welche der Natur des geistig-sinnlichen Menschen entsprechen muß, sehr wohl erkannt, wenn sie sozusagen die ganze Natur zu einer Leiter macht, auf der der Mensch zum Himmlischen hinaufsteigt, wenn sie die gesammte körperliche Welt zu Symbolen und Vehikeln übernatürlicher Segnungen erhebt, wenn selbst die ganze natürliche Schöpfung zu einem Tempel Gottes eingerichtet wird, wenn alle Verhältnisse des menschlichen Lebens aufs Jenseits gerichtet sind, wenn die Segnungen der Erlösung in allen Lagen, Nöthen, Bedürfnissen des Menschen durch die Gebete der Kirche den Christen vermittelt werden.

§. 482.

Die Materie und Form der Sakramente.

1. Nach jetzt allgemein recipirter theologischer Terminologie, welche auch die Kirche in ihre authentischen Definitionen aufgenommen hat, ist jedes Sakrament des N. B. zusammengesetzt aus *Materie* und *Form*. Diese Zusammensetzung ist dieselbe, welche seit Augustin bis ins Mittelalter durch elementum und verbum bezeichnet wurde, nach dem bekannten Satze des hl. Augustinus: Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Freilich ist diese ältere Fassung weniger genau, sie ist jedenfalls zu eng und läßt sich nur schwer auf alle Sakramente ausdehnen. Wie Augustinus besonders und die Väter überhaupt das Wesen der Sakramente an der Taufe und Firmung, sodann auch an Eucharistie und Priesterweihe erläutern, so trifft jene Definition auch nur im vollsten Sinne an der Taufe, schon weniger bei den übrigen von ihnen berücksichtigten Sakramenten zu.

Dagegen ist die Zusammensetzung aus Materie und Form allgemeiner giltig und auf alle Sakramente ohne große Schwierigkeit anwendbar. Ein *Element*, wie Wasser, Oel, läßt sich nicht überall nachweisen, wohl aber eine *Materie* im philosophischen Sinne des Wortes, ebenso auch eine *Form* selbst bei den Sakramenten, die, wie die Ehe, ohne alle Worte vollzogen werden können.

2. Im philosophischen Sinne ist nämlich materia (ὕλη) und forma (εἶδος, ἐντελέχεια) synonym mit causa materialis und causa formalis. Material- und Formalursachen sind nicht der Wirkung äußerlich, wie die bewirkende oder Endursache, sondern constituiren innerlich das Wesen eines Dinges. Die Seele z. B. ist Form, Formalursache, der Leib Materialursache des menschlichen Compositums. Der Stoff, die Materialursache, die Materie, trägt wohl zur Wesensconstitution bei, sie ist aber unbestimmt, indifferent

für viele Actualitäten, potential, der Ergänzung und Actuirung bedürftig. Diesem Bedürfniß kommt nun die Form entgegen. Sie bestimmt die aus sich indifferente, unvollkommene Materie, actuirt ihre Potenzialität, macht, daß sie einer bestimmten Klasse von Wesen angehört, ergänzt, vervollkommnet, determinirt, vollendet sie. Dieses die Grundbedeutung der Material- und Formalursache, der Materie und Form.

Dieselbe kommt aber auch sehr modificirt und abgeschwächt vor; die Scholastiker wenden diese Begriffe insbesondere in den Ausdrücken materialiter und formaliter auf alle Verhältnisse des wirklichen Lebens und der Gedankenwelt an. Wo immer etwas als unbestimmt, indifferent gegenüber einem anderen es bestimmenden, differenzirenden aufgefaßt werden kann, finden sie eine metaphysische Zusammensetzung aus einem materiellen und formalen Bestandtheile. Darum kann dieses Begriffspaar auch auf die hl. Sakramente in manigfacher Weise angewandt werden. Man kann den ganzen äußeren Ritus als Materie und die von ihm bezeichnete und bewirkte innere Gnade als Form, Formalursache des Sakramentes ansehen. Der Ritus ist ohne diese Gnade etwas Unvollständiges, der Ergänzung Bedürftiges. Was denselben zum Sakrament macht, das Sakrament vollendet, ist die Spendung der Gnade. Diese kann darum als Form, der giltig gesetzte Ritus ohne Gnade als Materie angesehen werden. Daher der Ausdruck sacramentum informe für ein zwar giltig, aber unwürdig empfangenes Sakrament.

In dem sakramentalen Zeichen selbst kann man die Ceremonie sowohl wie die Worte wieder in zwei metaphysische Bestandtheile zerlegen. Die Bedeutung des Zeichens, der Worte ist die Form, die „materielle" Handlung, der „materielle" Klang der Worte, die Materie[1]).

3. Die Materie und Form der Sakramente in dem allgemein gebräuchlichen Sinne der Worte bezeichnet Bestandtheile des äußeren Ritus mit seiner Bedeutung, d. h. insofern er Zeichen ist, also das Zeichen formaliter genommen. Die symbolische Handlung nämlich, wie z. B. die ablutio bei der Taufe, bezeichnet allerdings die innere Reinigung — der hl. Augustinus nennt die äußeren Riten sogar visibilia verba —, aber dies doch weniger bestimmt und deutlich. Sie könnte ja auch zu andern Zwecken, zur Erfrischung, zur Heilung u. s. w. angewandt werden. Diese Unbestimmtheit der Bedeutung wird aufgehoben durch die Tauformel, welche klar und

1) So unterscheidet bekanntlich die Logik zwischen der suppositio materialis und der formalis eines Wortes.

bestimmt den Zweck und die Bedeutung der symbolischen Handlung ausdrückt. Das Unbestimmte, Unvollkommene der Bezeichnung, wie sie immer mehr oder weniger einer symbolischen Handlung anhaftet, wird determinirt durch die Worte. Diese geben dem unvollkommenen Zeichen seine letzte Vollendung, sie machen den symbolischen Ritus erst zu dem, was er sein soll, zum bestimmten sakramentalen Zeichen. Es entsprach der Unvollkommenheit des A. B., dem Dunkel, das damals über die Früchte der Erlösung noch schwebte, daß die Sakramente nur aus Zeichen, Symbolen ohne bestimmte Worte bestanden.

Die Worte sind nämlich unter allen Zeichen, welche den Menschen zu Gebote stehen, die klarsten, deutlichsten und bestimmtesten; jeder Gedanke, jede Nuance und Modification der Gedanken kann durch sie ausgedrückt, jede Zweideutigkeit beseitigt werden [1]).

Freilich sind nicht alle Worte gleich bestimmt und unzweideutig; manche werden es erst durch einen Gestus oder eine andere symbolische Handlung. Und das trifft bei den sakramentalen Riten zu. Die Worte entsprechen so der sakramentalen Handlung, daß beide die bestimmteste Bedeutung durch ihre Verbindung ergeben [2]).

---

1) Sacramenta adhibentur ad hominum sanctificationem sicut quaedam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quod verba rebus sensibilibus adjungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est Verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio Incarnationis carni sensibili Verbum est unitum. Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus super illud Joan. XV: Jam vos mundi estis propter sermonem . . . dicit (tract. 80 in Joan): „Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?“ Tertio possunt considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus (de doctr. Christ. l. 2. c. 3), „quod verba inter homines obtinuerunt principatum significandi“, quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis; et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere, quod mente concepimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem et refrigerium propter suam frigiditatem; sed cum dicitur: Ego te baptizo, manifestatur quod aqua utimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem. S. Thom. 3. p. q. 60. a. 6.

2) In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia

3. Durch die Form wird also die symbolische Handlung nicht überflüssig; wenn diese in einer Beziehung ein weniger bestimmtes Zeichen ist, muß sie in anderer als ein anschaulicheres, eindringlicheres Zeichen angesehen werden. Der beste Unterricht ist derjenige, welcher die bestimmtesten Worte mit den anschaulichsten Bildern zu verbinden weiß. Nun ist ja freilich der Zweck der Sakramente nicht bloß, zu belehren, den Glauben zu wecken, wie die Reformatoren wollen, sondern sie sollen die Gnade verleihen. Aber das thun sie als Zeichen jener Gnade, welche sie bewirken, und für den Empfänger und seine Disposition, welche die Wirkung der Sakramente verstärkt, ist es von hoher Wichtigkeit, daß ihm die sakramentale Gnade nicht bloß ganz bestimmt, sondern auch recht anschaulich durch das äußere Symbol dargestellt werde. So hat die göttliche Weisheit durch die Verbindung von sakramentaler Materie und Form den fundamentalsten Bedürfnissen und Fähigkeiten des Empfängers der Sakramente Rechnung getragen. Von einer rein scholastischen Distinction und leeren Abstraction kann also bei dieser Unterscheidung nicht die Rede sein. Allerdings hat die kirchliche Wissenschaft erst seit dem Mittelalter diese philosophischen Begriffe und Termini auf die Zusammensetzung des sakramentalen Ritus angewandt: die Unterscheidung selbst ist von Christus selbst dadurch gemacht worden, daß er Worte mit Symbolen verband, um den Gläubigen seine Gnade zu vermitteln. Diese Unterscheidung ist bei den meisten Sakramenten so auffällig, daß sie auch schon von den Vätern gemacht, bezw. an einigen Sakramenten beobachtet wurde. Wenn man die wissenschaftliche Fassung des in der Offenbarung enthaltenen Thatbestandes, das Zusammenfassen der den verschiedenen Sakramenten gemeinsamen Merkmale Abstraction nennen will, so haben solche die Scholastiker allerdings vorgenommen; das sind aber sehr reale, keine erdichteten Bestimmungen.

4. Höchstens kann man in der Verallgemeinerung des Begriffes von Materie und Form, in seiner Uebertragung von den Sakramenten, bei denen er am klarsten hervortritt, auf alle Sakramente, ein Werk scholastischer Denkthätigkeit finden. Die Begriffe „Element" und

et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae; et ideo principalius requiritur ad esse rei determinata forma, quam determinata materia; materia enim determinata requiritur ut sit proportionata determinatae formae. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatae res sensibiles, quae se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum. S. Thom. 3. p. q. 60. a. 7.

„Wort" waren schon zu einseitig bei den Vätern von einigen Sakramenten abstrahirt worden: sie konnten nur gewaltsam auf alle sieben Sakramente Anwendung finden. Die allgemeineren Begriffe Materie und Form halfen diesem Uebelstande ab, aber auch sie mußten eine Modification der Bedeutung erfahren, wenn sie auf alle Sakramente angewandt werden sollten.

Bei der Taufe, Firmung, Eucharistie, Priesterweihe, Oelung ist dies materiale und formale Element leicht zu erkennen, die Unterscheidung fällt zusammen mit der Unterscheidung von Handlung und Worten. Schwieriger wird die Durchführung bei der Buße und der Ehe. Bei ersterer kann man noch ziemlich leicht zu einer Materie und Form kommen, wenn man das Sakrament der Buße als Bußgericht, als welches es ja von Christus eingesetzt ist, betrachtet. Die Lossprechung ist die Form, die cognitio causae mit allem, was dazu gehört, insbesondere das reumüthige Bekenntniß ist der materiale Bestandtheil. Das, was ein Gerichtsverfahren abschließt, zu einem wahren Gerichte macht, ist die authentische sententia judicis: die Thätigkeit der Pönitenten bildet also das materiale, die des Richters das formale Element des Gerichtes. Schwieriger freilich kann man in dem Bußsakramente Materie und Form unterscheiden, wenn man mit Skotus das ganze Wesen desselben in die Absolution verlegt.

Bei der Eheschließung kann man allerdings auch eine Materie und Form nachweisen; man wäre aber nie dazu gekommen, wenn nicht die Analogie mit den anderen Sakramenten dazu drängte. Wäre der priesterliche Ehesegen wesentlich für die Giltigkeit, dann könnte derselbe als Form, der Consens der Eheleute als Materie des Sakramentes angesehen werden. Aber die Eheleute sind selbst Spender und Empfänger des Sakramentes. Man muß also in ihrem Consens selbst Materie und Form nachweisen. Als materiales, unvollständiges Element muß die oblatio, das Anbieten der Ehe, und als formales, ergänzendes, vollendendes die acceptatio, die Einwilligung beider Eheleute angesehen werden. Mit dieser Fassung entfernt man sich aber ziemlich weit von dem, was bei den übrigen Sakramenten Materie und Form bedeutet. Indeß ist das kein Grund, eine Bestimmung, die bei allen anderen Sakramenten so wohl begründet und auch praktisch wichtig ist, bei dem einzigen Sakramente der Ehe nicht gelten lassen zu wollen.

4. Wir sagten die Bestimmungen der Materie und Form seien auch von praktischer Wichtigkeit. Dieselbe tritt bei der Spendung und dem Empfang des Sakramentes sehr entschieden zu Tage.

Materie und Form sind nämlich die Wesensbestandtheile des Sakramentes[1]). Zur gültigen Spendung und zum gültigen Empfange muß alles, was irgendwie zum Wesen des Sakramentes gehört, genau beobachtet werden; die Weglassung oder bloße Veränderung auch nur eines wesentlichen Punktes vereitelt den valor sacramenti. Man wird aber am besten die wesentlichen Momente einhalten, kennen lernen, darüber belehren können, wenn man das zusammengesetzte Wesen des Sakramentes in seine Bestandtheile zerlegt, dieselben einzeln ins Auge faßt und auch diese wieder zergliedert und in diesen wieder Wesentliches von Unwesentlichem unterscheidet. Der liturgische Unterricht behandelt darum Materie und Form der Sakramente getrennt. Bei dieser gesonderten Behandlung der sakramentalen Bestandtheile kann dann auch die materia remota und proxima, die materia ex qua und die materia circa quam genauer bestimmt werden. Es kann im Einzelnen gezeigt werden, welche Veränderungen der Formel das Sakrament ungiltig machen, welche seine Gültigkeit nicht alteriren u. s. w.

5. Diese praktische Bedeutung war wohl auch der Grund, daß jene ursprünglich rein theologische ja individuelle Ausdrucksweise eines Theologen alsbald allgemein und von der Kirche recipirt, ja die kirchliche Sakramentenlehre in diesen termini officiell dargelegt wurde. Vor Wilhelm von Auxerre († 1223) läßt sich die Ausdrucksweise auf die Sakramente angewandt nicht bestimmt nachweisen. Nachdem aber der Antisiodorensis in seiner Summa aurea sie angewandt, finden wir sie bald darauf beim heil. Thomas, Bonaventura als eine allgemein recipirte Terminologie. Der Papst Eugen IV. belehrt die Orientalen in derselben über das Wesen der Sakramente: Omnia N. L. sacramenta tribus perficiuntur: vdl. rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit ecclesia: quorum si aliquod desit non perficitur sacramentum[2]). Das Concil von Trient setzt diese Formel als so selbstverständlich und wesentlich für den Begriff des Sakramentes voraus, daß es für nöthig erachtete, auch in dem Sakramente der

1) Partes essentiae sunt naturaliter quidem forma et materia, logice autem est genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam sicut in partes essentiae, unde et supra dictum est, quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. S. Thom. 3. p. q. 90. a. 2.

2) Bulla Exultate Deo. Decr. pro Arm.

Buße wenigstens eine quasi materia in den Acten des Pönitenten nachzuweisen. Der Röm. Katechismus erklärt ganz allgemein und apodiktisch: Materia et forma sunt partes, quae ad naturam et substantiam sacramentorum pertinent et ex quibus unumquodque sacramentum necessario constituitur [1]).

6. Gegen diese theoretische Wesensbestimmung des Sakramentes durch Materie und Form erhebt sich aber eine der Wirklichkeit entnommene Schwierigkeit. Materie und Form bilden immer so eine einheitliche Wesenheit, daß ihre Trennung unmöglich ist. Entweder ist die Verbindung eine metaphysische wie in der Zusammensetzung des Menschen aus Sinnlichkeit, dem materiellen Elemente, und der Vernünftigkeit, dem formalen Elemente; hier sind beide nur begrifflich zu scheiden. Oder die Verbindung ist eine physische, natürliche, wie zwischen Seele (Form) und Leib (Materie), zwischen dem Marmor und der Gestalt einer Statue. In keinem Falle können Materie und Form räumlich oder zeitlich getrennt auftreten, oder wenn eine Trennung vorgenommen wird, hört die zusammengesetzte Wesenheit auf zu sein was sie war.

Nun ist aber klar, daß sakramentale Materie und Form getrennt auftreten. Sie bilden ja gar kein einheitliches Wesen. Sie sind räumlich getrennt und können es sogar zeitlich werden. Die Form kann später gesprochen werden als die Materie gesetzt ist. Das Aufgießen des Wassers ist ja räumlich von dem Aussprechen der Taufformel geschieden. Die Absolution des Priesters wird nicht gleichzeitig mit dem Sündenbekenntnisse des Pönitenten gesprochen, sie kann längere Zeit darnach erfolgen. Noch auffallender ist die Möglichkeit der Trennung in der Eheschließung. Die Einwilligung des einen Theiles kann mehrere Tage nach der des andern erfolgen, sie kann sogar durch einen Stellvertreter gegeben werden. Dies alles scheint mit dem engen Zusammenhange, wie er sonst zwischen Materie und Form besteht und bestehen muß, nicht vereinbar.

Diese Schwierigkeit hebt sich einfach durch die schon oben angedeutete Unterscheidung zwischen *eigentlichen* und *uneigentlichen, analogen Formen*. Die eigentlichen Formen bilden mit ihrer Materie ein physisch einheitliches Ganze oder selbst ein metaphysisch untrennbares Eins: Dahin gehören die oben angeführten Beispiele von metaphysischen Formen, von substantialen und accidentalen Formen. Die Zusammensetzung der Sakramente aus Materie und Form ist

1) P. 2. c. 1. q. 9.

keine metaphysische, keine physische weder substantiale noch accidentale, sondern eine moralische oder künstliche und darum werden hier die Wesensbestandtheile Materie und Form nur in analogem Sinne Materie und Form genannt. Nicht in ihrem physischen Sein bilden Materie und Form der Sakramente eine Wesenheit, sondern in ihrem moralischen, intelligibelen intentionalen Sein: nämlich als Zeichen der Gnade. Nur unter dieser Rücksicht sind sie Wesensbestandtheile eines Compositum, nur als Zeichen ergänzen sie sich gegenseitig, wie zwei Wesensconstitutive. Als Zeichen ist die Materie wie etwa die Ablution unvollkommen, unvollständig, der Ergänzung bedürftig, und nur unter dieser Rücksicht sind die Worte vollkommener, geeignet die Handlung zu bestimmen, in ihrer Bedeutung zur Vollendung zu bringen. Also nur unter dieser Rücksicht kann die sakramentale Handlung als Materie, können die Worte als Form bezeichnet werden.

Das Zeichen als solches hat kein physisches, sondern nur ein moralisches, intentionales Sein, und wenn es zusammengesetzt ist, nur eine moralische, künstliche Einheit. Das soll heißen, nur für die Gedanken des Menschen, welche das Zeichen anordnen, gebrauchen und verstehen sollen, hat es Geltung und ist die Verbindung verschiedener Componenten zu einem Zeichen berechnet. Es ist eine ähnliche Einheit, wie sie etwa zwischen den verschiedenen Theilen einer Maschine besteht; nicht physisch Eins sind sie, sondern einer ist ihr Zweck, zu dem sie hingeordnet sind.

Liegt also die Einheit der sakramentalen Materie und Form in der Einheit ihrer Function als Zeichen und ist diese Function auf die Vorstellung von intelligenten, moralischen Wesen gerichtet, so braucht die zeitliche und räumliche Verbindung nur so weit zu gehen, als es zu der Aufgabe als Zeichen zu dienen, erforderlich ist. Es kann aber ein Wort zur genaueren Bestimmung einer symbolischen Handlung dienen, wenn es vor oder nach ihr gesprochen wird. Freilich darf dies nicht zu weit ausgedehnt werden, und der Sicherheit wegen muß die Kirche auf ein gleichzeitiges Aussprechen der Worte mit der sakramentalen Handlung bestehen. Schon der Ausdruck Ego te baptizo würde an seiner Genauigkeit verlieren, wenn man ihn von der Ablution trennen wollte.

Was aber Buße und Ehe anlangt, so muß die moralische oder rechtliche Seite der beiden Sakramente noch besonders berücksichtigt werden. Beide stellen in ihrem äußeren Ritus ein moralisches Ganze im eigentlichen Sinne dar. Das Bußsakrament vollzieht sich per modum

judicii. Der richterliche Ausspruch wird aber nicht gleichzeitig mit der cognitio causae gegeben, sondern erst nach ihr, ja meist geraume Zeit nach derselben. Es kann also die Absolution erst nach dem Sündenbekenntnisse erfolgen. Sie kann noch später erfolgen, wenn nur die Zusammengehörigkeit beider im moralischen Sinne d. h. nach gewöhnlicher Beurtheilung der Menschen gewahrt bleibt. Das reuige Sündenbekenntniß ist zwar physisch mit den letzten Worten abgeschlossen, aber moralisch, nach der Schätzung vernünftiger Menschen dauert es fort.

Aehnlich ist es mit der Ehe; hier ist der rechtliche Contract der christlichen Eheleute von Christus zum Sakramente erhoben. Die rechtlichen Formen des Consensus gelten also auch für das Sakrament. Die Einwilligung in ein Anerbieten kann aber noch lange Zeit nach dessen äußeren Erklärung als rechtlich und moralisch fortdauernd angesehen werden; es wird als rechtlich gültig so lange angesehen, als es nicht zurückgenommen ist. Wenn auch immer also in der Zwischenzeit die Annahme, die Einwilligung erfolgt, so ist der Contract perfect und somit das Sakrament gespendet, weil die Form und die Materie moralisch und juridisch in ihrer Weise sich verbunden haben. Aus dieser Eigenart des Sakramentes der Ehe einerseits und der Natur des Zeichens anderseits ergibt sich auch, daß es ohne alle Worte, welche doch als Form der Sakramente eine so wichtige Rolle spielen, vollzogen werden kann. Die Worte haben diese Bedeutung nur als Zeichen. Nun kann aber bei der Abschließung eines Vertrages die Consenserklärung auch ohne Worte geschehen; der äußere Ausdruck des Consensus der für den Vertrag allerdings wesentlich ist, kann auch durch andere Zeichen, durch Geberden, wie Nicken des Kopfes, Händeschlag effectuirt werden, und wenn es sich um Taubstumme handelt, die doch auch Verträge schließen und eine Ehe eingehen können, ist dies der einzige Weg, um den Consensus zu erklären. Ein solcher muß also auch bei dem Sakramente der Ehe als ausreichend angesehen werden. Die durch eine Geberde ausgedrückte Einwilligung kann ja auch dieselbe Klarheit und Bestimmtheit haben wie articulirte Worte; diese Geberden können darum sogar als formales Element des Sakramentes betrachtet werden, d. h. als ergänzendes, vervollkommnendes, vollendendes Wesensconstitutiv der Ehe. Das wäre wohl bis zu einem gewissen Grade auch bei dem Bußgericht möglich, aber die Praxis und Lehre der Kirche, die uns authentisch über die Wesensbestandtheile der Sakramente, d. h. über die Anordnung Christi inbetreff des Wesens derselben

vergewissert, belehrt uns, daß hier der Begriff des Zeichens, der Worte nicht so weit gefaßt werden darf.

§. 483.

Sacramentum, res et sacramentum, res tantum.

1. Wie bei der Zerlegung des Sakramentes in Materie und Form zunächst nur das sacramentale Zeichen berücksichtigt ist, so nehmen die Scholastiker das Wort sacramentum ausschließlich vom äußeren Ritus, vom signum sensibile, wenn sie in jedem Sakramente (adäquat verstanden) unterscheiden zwischen sacramentum tantum, sacramentum et res und res tantum. So sagt der heil. Thomas von der Taufe: In sacramento baptismi tria est considerare: aliquid scl. quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum. Sacramentum tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scl. est signum interioris effectus; hoc enim pertinet ad rationem sacramenti: exterius autem suppositum sensui est ipsa aqua et ejus usus, qui est ablutio ... Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem et est signum sacramentale interioris justificationis, quae est res tantum hujus sacramenti scl. significata et non significans [1]).

Wenn der heil. Thomas als sacramentum et res bei der Taufe den Taufcharakter bezeichnet, so könnte es scheinen, als wenn jene Dreitheilung nur bei den Sakramenten der Taufe, Firmung und Priesterweihe Anwendung finden könnte. Sie ist aber auch auf die übrigen Sakramente, so insbesondere auf die heilige Eucharistie und hier ganz besonders zutreffend angewandt worden, z. B. vom Petrus Lombardus [2]).

1) 3. p. q. 66. a. 1.

2) Magister dicit quod in Eucharistia aliquid est sacramentum tantum, ut species visibilis, et aliquid est res tantum ut corpus Christi mysticum, et aliquid res et sacramentum, ut corpus Christi verum. S. Bonav. IV. d. 8. p. 2. a. 2 q. 1, und der Seraphische Lehrer fügt hinzu: quod (corpus Christi verum) est res primi et sacramentum tertii. Der heil. Bonaventura gibt noch genauer an, wie sich diese drei in Bezug auf den Namen Sakrament zu einander verhalten. Cum in baptismo sint tria, quoddam quod est sacramentum tantum, ut elementum visibile, quoddam quod est res tantum, sicut gratia curans, quoddam quod est sacramentum et res sacramenti, ut character: de re sacramenti dicitur communiter, de re et sacramento dicitur proprie, de sacramento autem dicitur magis proprie. IV. dist. 3. p. 1. a. 1. q. 1.

2. Mit dieser Eintheilung fällt zusammen und erklärt die andere: Im Sakramente ist 1°. etwas, was bezeichnet und nicht bezeichnet wird, 2°. ein anderes was bezeichnet und bezeichnet wird und 3°. etwas was bezeichnet wird und nicht bezeichnet. Was nur Sakrament ist, bezeichnet und wird nicht bezeichnet, was Zeichen und Sache ist, ist Zeichen und wird bezeichnet, was blos Sache ist, wird bezeichnet und ist kein Zeichen für ein Anderes.

Recht klar tritt wie gesagt, die Bedeutung und das sachliche Fundament bei der heiligen Eucharistie zu Tage. Die sichtbaren Gestalten des Brodes und Weines sind zunächst die Zeichen für den Leib und das Blut des Herrn. Denn dieselben verhalten sich zu dem Leibe und Blute des Herrn ähnlich wie die Accidentien zu ihrer Substanz; sie sind die natürlichen Aeußerungen, Zeichen der Substanz. Analog ist die Function der sacramentalen Species. Durch die Consecration ist ein übernatürlicher Zusammenhang zwischen den Brodgestalten und dem Leib des Herrn hergestellt, der diesen durch jene erkennen läßt. Die Species sind Zeichen des Leibes und Blutes des Herrn. Der Leib des Herrn wird durch sie bezeichnet: Dieser aber bezeichnet seinerseits wieder die res sacramenti, die heiligmachende Gnade. Da nämlich der Leib und das Blut des Herrn in der Gestalt von Brod und Wein, d. h. der Speise und Nahrung im Sakramente dargestellt werden, so werden diese selbst als Nahrung, selbstverständlich als Seelenspeise uns vorgestellt. Die Seelenspeise können sie nur als Gnadenmittel sein, da die heiligmachende Gnade das Leben der Seele ausmacht. So bezeichnet der Leib und das Blut des Herrn die res sacramenti, welche bei allen sieben Gnadenmitteln die heiligmachende Gnade ist.

Der Lombarde bezeichnet den mystischen Leib Christi als res sacramenti der heiligen Eucharistie. Dies hat auch einen ganz guten Sinn, und kann diese Bezeichnung der von uns gegebenen noch hinzugefügt werden. Brod und Wein, aus denen die heilige Eucharistie consecrirt wird, sind wie der heil. Augustinus mit Berufung auf frühere Gottesmänner bemerkt[1]), Producte aus der Verbindung von vielen einzelnen Elementen. Das Brod wird aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren bereitet. Darum weisen die Gestalten auf die Vereinigung der Gläubigen in Christus hin, sie bezeichnen den mystischen durch die Gnade in Christus geeinten Leib Christi. Dieser ist also res significata, non significans.

1) Tract. 26. in Joa.

Indeß darf diese Auffassung nur an zweiter Stelle neben der erstern geltend gemacht werden; denn es ist allgemein anerkannt, daß die eigentliche res sacramenti die dem Empfänger verliehene sakramentale Gnade ist. Vielleicht hat auch der Magister mit dem mystischen Leibe Christi nichts anderes sagen wollen; denn die Seele dieses Leibes ist das übernatürliche Leben, das Gnadenleben der Gläubigen. Dieser mystische Leib wird allerdings sehr ausdrucksvoll auch unmittelbar durch den wahren Leib Christi bezeichnet; zumal der heil. Paulus die Kirche so oft mit dem Leibe vergleicht und auch ohne dies schon von selbst die Analogie des übernatürlichen Organismus der Kirche mit einem natürlichen Leibe in die Augen springt [1]).

3. Sehr deutlich tritt bei den Sakramenten, welche einen Charakter eindrücken, die Unterscheidung zwischen sacramentum, sacramentum et res und sacramentum tantum hervor. Hier ist nämlich, wie wir oben vom heil. Thomas hörten, der Charakter selbst das sacramentum et res. Er bezeichnet die Gnade und wird selbst bezeichnet durch den äußeren Ritus. Der Charakter, der Stand des Getauften, Gefirmten, Ordinirten, in den wir durch den Charakter in realster Weise eingesetzt werden, verlangt, insofern er durch ein göttliches Sakrament verliehen wird, die dazu erforderliche Gnade. Der äußere Ritus weist auf die Einsetzung in diesen Stand hin. Deutlicher als bei der Taufe zeigt sich dies bei der Ordination, deren Ritus deutlicher und unmittelbarer die Gewalt des Priesters, also seinen standesgemäßen Charakter als die Gnade bezeichnet, welche freilich ihrerseits mit zwingender Nothwendigkeit unmittelbar vom Charakter gefordert wird. Bei der Taufe und Firmung wird der Stand der Unterthanen und Soldaten Christi durch den äußeren Ritus freilich auch angedeutet, aber directer wird durch ihn sofort die übernatürliche Gnade der Heiligung, die Mittheilung des heiligen Geistes ausgedrückt, so daß man das Mittelglied des Charakters als sacramentum et res entbehren könnte. Beim Ordo findet dagegen der heil. Thomas gerade in dem Charakter das eigentliche Wesen des Sakramentes; denn der Ordo ist etwas Bleibendes, der äußere Ritus etwas Vorübergehendes; das Sakrament kann auch einem Unwürdigen giltig gespendet werden. Also ist der priesterliche Charakter das eigentliche Sakrament [2]).

---

1) Vgl. Apologetik. III. Bd. 2. A. S. 16 ff.

2) Divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales proprie loquendo: Quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum, transit, et sacramentum et res

4. Man sieht, daß schon bei diesen Sakramenten, bei denen doch ein reales Mittelglied zwischen sacramentum und res, Ritus und Gnade, thatsächlich vorhanden ist, die Unterscheidung jener drei Momente etwas unsicher und unbestimmt ist; diese Unsicherheit wächst, wenn man dieselbe auf die noch übrigen drei Sakramenten anzuwenden versucht. Am ehesten noch kann man bei der Ehe das sacramentum et res nachweisen. Der äußere Ritus der Eheschließung bezeichnet die innere eheliche Verbindung bei jedem auch rein natürlichen Ehevertrag. Diese Verbindung aber ist bei Christen ein Abbild, ein Zeichen von der mystischen Verbindung der Kirche mit Christus. Diese Verbindung wird aber durch Liebe und Gnade hergestellt und kann so als res sacramenti bezeichnet werden.

5. Schwieriger ist es, bei der heiligen Oelung und der Buße ein sacramentum, was zugleich res wäre, aufzufinden. Für die heilige Oelung könnte als Grund ein solches Mittelglied anzunehmen, das Wiederaufleben des in der Sünde empfangenen Sakramentes nach Beseitigung des obex dienen. Aber daß es wieder auflebe, ist einmal nicht ganz sicher; sodann könnte es auch aufleben, wenn ein blos moralischer Anspruch auf die Gnadenspendung durch den Empfang des Sakramentes gegeben wäre. Wer freilich die physische Causalität der Sakramente festhält, der müßte eine physische Realität in der Seele des Kranken annehmen, etwa die dispositio, den ornatus animae der früheren Theologen, auf welchen dann unmittelbar der Ritus hinwiese, während er selbst die Gnade bezeichnete welche von ihm verlangt wird; aber diese Meinung hat wenig Vertheidiger mehr.

Für die Buße aber läßt sich kaum etwas Begründetes für ein sacramentum et res simul auffinden. Denn hier kann von einer reviviscentia sacramenti wohl kaum die Rede sein.

6. Es handelt sich also, wie man sieht, bei unserer Formel um eine Betrachtung, welche bei einigen Sakramenten, die eine gute Grundlage dazu bieten, sehr reale Bedeutung hat, bei andern von geringerem Werthe sich erweist, bei andern kaum oder nur gekünstelt durchgeführt werden kann. Wir haben hier dieselbe Erscheinung wie bei der Lehre von der physischen Causalität der Sakramente oder selbst von der Zusammensetzung des Sakramentes aus Materie und Form. Bei den meisten Sakramenten ist die physische Causalität

manere dicitur. Unde relinquitur, quod ipse *character* interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis. Suppl. q. 34. a. 2. ad 1 *m*.

leicht festzuhalten und jene Zweitheilung ganz klar, bei einigen läßt sie sich schwieriger, nur im uneigentlichen Sinne durchführen. Freilich ist diese Theilung praktisch für die gültige Spendung der Sakramente sehr wichtig; und darum darf man sie nicht für so belanglos erachten, wie die Dreitheilung des Sakramentes in sacramentum, res, sacramentum et res, wenigstens was deren allgemeine Geltung anlangt.

§. 484.

Jesus Christus hat selbst alle Sakramente unmittelbar eingesetzt und nach Materie und Form bestimmt.

I. Die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus besagt, daß er Wesen und Zahl der Sakramente selbst bestimmt hat. Und da das Wesen der Sakramente thatsächlich ein aus Materie und Form zusammengesetztes Zeichen der Gnade ist, so heißt das weiter: Christus hat selbst Materie und Form der Sakramente bestimmt.

1. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter zurückgehen und sagen, daß es von Christi Willen abhing, ob überhaupt ein Sakrament aus diesen zwei Wesensconstitutiven bestehen sollte: es hätte ja wie im A. B. die symbolische Handlung zur Vermittelung der Gnade genügt, sie hätte auch durch bloße Worte gespendet werden können. Es war auch nicht ausgeschlossen, daß die Worte blos concionatorische Bedeutung im Sinne der protestantischen Sakramentenlehre haben sollten, und also von dem Glauben und der Andacht der Gläubigen die Spendung der Gnade abhing. Und noch weiter zurückgehend, muß man die Einsetzung der Sakramenten überhaupt auf den positiven Willen zurückführen: er konnte die Verdienste seines Todes uns auch ohne sinnliche Zeichen zuwenden, er konnte ein einziges anordnen, er konnte sieben und noch mehr bestimmen. Also hängt das Wesen und die Zahl der Sakramente ganz und gar von der Einsetzung Christi ab.

Es ist ja von vornherein einleuchtend, daß der Urheber der Gnade, Gott, die Art und Weise zu bestimmen hat, wie er seine Gnaden austheilen will; ebenso hat auch der Gottmensch, der uns die Gnaden verdient hat, die Kanäle zu eröffnen, durch welche uns die Früchte der Erlösung zufließen sollen. Und zwar kommt ihm diese Gewalt selbst als Mensch zu. Denn dem Menschensohn ist wie alles Gericht, so auch alles Heil der Menschen in die Hände gegeben. Weil ihm alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden,

sendet er seine Apostel in die ganze Welt alle Völker zu lehren und zu taufen[1]). Die Scholastiker nennen diese Macht des Herrn in Bezug auf die Sakramente potestas excellentiae, die Macht der Gottheit potestas auctoritatis[2]). Auch die Priester haben eine potestas in Bezug auf die Sakramente, sie spenden sie im Namen Christi, Er spendet sie als Hauptverwalter und Urheber, und ist bei der Spendung der Gnade nicht wie seine Diener an einen sakramentalen Ritus gebunden[3]). Diese bevorzugte Sonderstellung kommt dem Menschen Christus zu, weil seine heilige Menschheit hypostatisch mit der Gottheit verbunden, also ein instrumentum cunjunctum ist, während die Priester nur instrumenta extrinseca genannt werden können[4]).

2. Doch auch den Willen des Gottmenschen vorausgesetzt, Sakramente als wahre ursächliche Gnadenmittel einzusetzen, konnte er in verschiedener Weise seine Bestimmungen treffen. Er konnte der Kirche es

---

1) Matth. 28, 19.

2) Operari aliquem effectum contingit dupliciter: uno modo per modum principalis agentis, alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animae, in qua sacramenti effectus existit; non autem potest aliquid immediate operari, ubi non est, tum quia gratia, quae est interior sacramenti effectus, est a solo Deo. Character etiam, qui est interior quorumdam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti, utriusque enim actio exterius exhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus S. Thom. 3. p. q. 64. a. 1.

3) Sicut Christus inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita inquantum homo habet potestatem ministerii principalis sive potestatem *excellentiae*; quae quidem consistit in quatuor: *primo* quidem in hoc quod meritum et virtus passionis ejus operatur in sacramentis. Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem secundum illud (Rom. III, 25): „Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius“, quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur; ideo *secundo* ad potestatem excellentiae, quam Christus habet in sacramentis, pertinet quod in ejus nomine sacramenta sanctificentur. Et quia ex ejus institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod *tertio* ad excellentiam potestatis Christi pertinet, quod ipse qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, ideo *quarto* ad excellentiam potestatis Christi pertinet, quod ipse potuit effectum sacramentorum ine exteriori sacramenta conferre. S. Thom. 3. p. q. 64. a. 3.

4) Ibid.

überlassen, nach Gutdünken für verschiedene Bedürfnisse des menschlichen und religiösen Lebens Riten anzuordnen, deren unfehlbare Wirkung er ihr ebenso verbürgen mochte, wie ihren frei zu treffenden Lehrentscheidungen die untrügliche Wahrheit. Er konnte diese Bedürfnisse auch auf sieben präcisiren, und dann hätten wir auch sieben Sakramente als signa efficacia gratiae.

Er konnte aber auch den dabei anzuwendenden Ritus, der durch die Natur der Sache der Kirche schon einigermaßen bestimmt war, — er mußte doch wohl der sinnliche Ausdruck der inneren speciellen Gnadenwirkung sein, — mehr oder weniger bestimmt andeuten. Er konnte ihn entweder im allgemeinen quoad genus oder auch genauer (quoad speciem) und ganz genau (quoad speciem infimam) vorschreiben. So konnte er den Taufritus generisch als Ablution, oder in specie als Ablution mit Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit, oder die Ablution noch genauer durch dreimaliges Untertauchen festsetzen. Welche von diesen Bestimmungen der Herr getroffen, können wir aus der Gnadenwirkung der Taufe mit Sicherheit nicht schließen. Christus hätte die Sakramente eingesetzt, oder doch ihnen die Gnade zugesichert, wenn er auch in der allgemeinsten Weise seine Anordnung getroffen hätte. Freilich hätten wir dann nur eine mittelbare Einsetzung. Wir müssen also hier vor allem aus der Offenbarung zu erkennen suchen, welche Art der Einsetzung der Sakramente der Herr thatsächlich gewollt hat.

3. Bei den Sakramenten nun, deren Einsetzung uns unmittelbar in der heiligen Schrift angegeben wird, nämlich bei der Taufe und Eucharistie, ist die Materie und Form des Sakramentes von Christus selbst genau bestimmt worden. Bei den übrigen Sakramenten und selbst bei den genannten, wenn solche noch eine Unbestimmtheit aufweisen, müssen wir den positiven Willen Christi aus der Lehre und Praxis der Kirche kennen lernen.

Wenn ein Ritus wie die Händeauflegung bei der Priesterweihe, die Salbung bei der heiligen Oelung und Firmung zu allen Zeiten und in allen Kirchen trotz mancher damit verbundenen abweichenden Ceremonien angewandt worden ist, wenn dieser Ritus als so wesentlich angesehen wurde, daß ein Verstoß gegen denselben das Sakrament ungiltig machte, dann kann nicht bezweifelt werden, daß Christus diesen Ritus in dieser Form vorgeschrieben und also als zum Wesen des Sakramentes gehörig bezeichnet hat. Hätte ihn die Kirche angeordnet, so könnte sie ihn auch abändern, sie könnte den etwaigen

Defecten bei der Spendung desselben durch ihre Machtvollkommenheit in Bezug auf die Sakramente nachhelfen. So ergänzt sie z. B. unter Umständen die mangelnde Jurisdiction des absolvirenden Priesters, weil dieselbe von ihrer Befugniß abhängt, aber den Mangel des Sündenbekenntnisses kann sie nicht ersetzen.

4. Noch deutlicher aber hat sich die Kirche theoretisch über die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus, speciell über ihre Unfähigkeit, an ihnen etwas zu ändern, ausgesprochen; denn es ist klar, daß wenn sie solche einsetzen könnte, sie auch nachträglich dieselben modificiren könnte. Das Concil von Trient unterscheidet am Sakramente Substanz und accidentale Ceremonien; in Bezug auf letztere habe die Kirche Gewalt sie nach Gutdünken für bestimmte Bedürfnisse und Zwecke anzuordnen; dagegen sei ihr alle Gewalt auf die Sakramente selbst entzogen. Die Substanz, das Wesen müsse dabei unangetastet bleiben[1]). Also kann die Kirche in Bezug auf die Wesensconstitution der Sakramente, Materie und Form, nichts anordnen. Also muß dieselbe von Christus bestimmt sein. Wäre sie selbst von den Aposteln ohne besondere Bestimmung Christi festgesetzt worden, könnte die Kirche allerdings darin Aenderungen vornehmen.

Dasselbe Concil erklärt ausdrücklich, daß alle Sakramente von Christus eingesetzt worden sind. Si quis dixerit, sacramenta N. L. non fuisse omnia a. J. Christo D. N. instituta . . . anath. sit[2]). Zwar ist damit die unmittelbare Einsetzung durch Christus nicht definirt, wenigstens behaupten dies manche Theologen, da das Concil ganz allgemein nur die Einsetzung Christi definire, welche auch bei einer mittelbaren Einsetzung gewahrt bliebe. Aber jedenfalls folgt aus der Definition die unmittelbare Einsetzung durch Christus. Denn unter Einsetzung durch Christus versteht jedermann die unmittelbare, nur eine solche kann schlechthin so genannt werden. Wer möchte sagen, Christus habe die vierzigtägige Fasten, die Sakramentalien u. s. w. eingesetzt? Und doch hat sie die Kirche im Auftrage Christi, also Christus selbst mittelbar angeordnet. Die Definition des Concils hätte auch

1) Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel tentaret, quae suscipientium utilitati, seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret. Sess. 21. cap. 2.

2) Sess. 7. can. 1.

wenig Bedeutung und Zweck gehabt, wenn blos eine mittelbare Einsetzung festgesetzt werden sollte; eine solche ist gerade bei den Sakramenten mehr als bei allen kirchlichen Anordnungen selbstverständlich, da nur Christus mit bestimmten Riten die Gnade und die anderen sakramentalen Wirkungen verbinden konnte. Wenn von irgend einem Sakramente die blos mittelbare Einsetzung Christi behauptet werden könnte, so wäre es die letzte Oelung, welche die Häretiker und selbst manche Theologen auf eine Anordnung des heil. Jakobus (5, 14.) glaubten zurückführen zu können. Und gerade von der heiligen Oelung erklärt das Concil ausdrücklich, daß sie von Christus selbst als Sakrament eingesetzt worden, vom heil. Jakobus die Einsetzung blos promulgirt worden sei[1]), und zwar gegen die Häretiker wie gegen jene Theologen.

5. Daß Jesus Christus die heiligen Sakramente selbst unmittelbar eingesetzt habe, können wir auch schon aus ihrer *fundamentalen Bedeutung* und Stellung im kirchlichen Organismus schließen. Das Wesen der äußeren kirchlichen Organisation ist von ihrem Stifter selbst gegründet; das ist ja für dieselbe eigentlich nur wesentlich, was ihr der Stifter selbst angeordnet hat. Den christlichen Cult, wozu vor allem das Opfer und die Haupt-Gnadenmittel gehören, hat Christus selbst angeordnet. Nun sind aber die heiligen Sakramente die vorzüglichsten *Culthandlungen* der christlichen Religion nicht weniger als das eucharistische Opfer, mit dem sie wie das Altarssakrament der Mittelpunkt aller Sakramente gleichsam Eins bilden. Unter den *Gnadenmitteln* der christlichen Religion nehmen sie erst recht den ersten Platz ein. Wenn also der Herr das Wesentlichste, Fundamentalste seiner Kirche selbst bestimmen wollte, dann gewiß und vor allem die Sakramente[2]). Auf diese Weise ist auch allein für die der christlichen Religion und Kirche so nothwendige und vom Heiland so dringend eingeschärfte Einheit und Katholicität

---

1) Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo D. N. institutum et a b. Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum, anath. sit. Sess. 14. can. 2. de sacram. extr. Unct.

2) Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam ecclesiam, ita non licet tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta, sed per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata ecclesia Christi. S. Thom. 3. p. q. 64. a. 2. ad 3 m.

der Kirche hinreichend gesorgt. Oder welche liturgische Einheit bestände in der katholischen Kirche, wenn in den verschiedenen Ländern selbst die Grundpfeiler der Religion, die Sakramente verschieden gespendet, weil von verschiedenen Bischöfen verschieden bestimmt worden wären?

6. Auch die innere Kraft der Sakramente und ihre Bedeutung als Gnadenmittel wird nur bei einer unmittelbaren Einsetzung durch den Gottmenschen recht verständlich. Die Wirksamkeit derselben hängt in ganz besonderer Weise davon ab, daß der äußere Ritus eigentlich von Christus selbst vollzogen wird, daß der Priester nur in Stellvertretung Christi denselben vollzieht. Dadurch nämlich hat er den Werth und das Verdienst einer actio theandrica. Eine Stellvertretung Christi durch den Priester in der Spendung des Sakramentes und somit der gottmenschliche, gnadenspendende, das Leben verleihende Charakter desselben ist unmittelbar klar, wenn Christus selbst diesen Ritus als seine Handlung angeordnet hat. Dagegen kann kaum von einer actio vicaria Christi die Rede sein, wenn sie nachträglich von der Kirche, wenn auch im Auftrage Christi angeordnet worden wäre. Jedenfalls erscheint es weit angemessener, daß Christus selbst seine so eminent werthvollen Handlungen bestimmt, als sie der Anordnung der Kirche zu überlassen.

II. Angesichts so dringender Gründe könnte man im Ernste fragen, wie konnten katholische Theologen eine mittelbare Einsetzung der Sakramente lehren?

1. Es waren und sind zwei Gründe, welche sie dazu verleiteten. Nach dem Concil von Trient kann eigentlich nicht mehr von einer mittelbaren Einsetzung unter Katholiken gesprochen werden; vorher aber glaubten manche Theologen die unmittelbare Einsetzung einiger Sakramente, z. B. der letzten Oelung und Firmung nicht nachweisen zu können und hielten sich darum für berechtigt, ihre Einsetzung den Aposteln zuzuschreiben.

Dieser Grund ist aber durchaus hinfällig. Denn wenn auch die heilige Schrift uns nicht direct über die Einsetzung eines Sakramentes belehrt, so wissen wir ja, daß es noch eine zweite Glaubensquelle gibt, die Tradition. Aus dieser hat aber die Kirche die unmittelbare Einsetzung aller Sakramente mit unfehlbarer Sicherheit entnommen.

Jener theologische Fehlschluß ist aber auch zugleich ein logisches Sophisma. Man könnte eher umgekehrt schließen: Von mehreren Sakramenten: Taufe, Eucharistie, Buße läßt sich die unmittelbare

Einsetzung Christi direct aus der Schrift nachweisen. Es ist also anzunehmen, daß auch die übrigen, welche dieselbe fundamentale Bedeutung im christlichen Cult und in der christlichen Religion überhaupt haben, gleichfalls vom Stifter selbst unmittelbar eingesetzt worden sind.

2. Nach dem Concil von Trient ist, wie gesagt, unter den katholischen Theologen die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus keine Streitfrage mehr: es handelt sich jetzt nur noch um die genauere oder weniger genaue ins Einzelne gehende Bestimmung des Ritus durch Christus. Der Grund, der zu diesen Erörterungen allerdings ernstlichere Veranlassung bietet, ist die Verschiedenheit der sakramentalen Riten in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten. So wurde die Taufe früher durch Untertauchen, jetzt regelmäßig durch Aufgießen des Wassers, in besonderen Fällen durch Besprengung gespendet. Stärkere Abweichungen finden sich in der Form der Sakramente. In den orientalischen Kirchen wird die Absolution deprecativ, in der lateinischen indicativ gesprochen, und auch im Abendlande war die deprecative bis ins Mittelalter hinein gebräuchlich. Im Oriente wird die Priesterweihe durch bloße Handauflegung mit Gebet gespendet, im Abendlande muß auch die traditio instrumentorum mit den entsprechenden Worten erfolgen.

Aus diesen thatsächlichen Verhältnissen schließt man nun auf eine Unbestimmtheit der sakramentalen von Christus angeordneten Riten. Indem man die gewiß ganz richtige Voraussetzung macht, daß die betreffenden Sakramente im Abendlande wie im Morgenlande, im Alterthum wie in der Jetztzeit gültig gespendet werden, folgert man, daß Christus den sakramentalen Ritus nicht genau bestimmt habe.

3. Doch ergibt sich hieraus, wie man sieht, in keiner Weise eine sehr allgemein gehaltene Anordnung der sakramentalen Materie und Form; höchstens kann man daraus schließen, daß der Herr nicht ganz speciell die sakramentalen Riten festgesetzt hat, sondern ihre letzte Specificirung, determinatio ad ultimam speciem der Kirche oder doch den Aposteln überlassen habe. Indeß nicht einmal das braucht man daraus zu folgern.

Diese Thatsachen sind recht wohl mit der vorherbewiesenen These vereinbar, daß Christus das ganze Wesen der Sakramente bestimmt hat. Man kann nämlich jene Modificationen und Veränderungen in den sakramentalen Riten als blos accidentale Verschiedenheiten betrachten, welche das Wesen, die specifische Beschaffenheit derselben nicht berühren.

Das ist unmittelbar einleuchtend, wenn es sich um die verschiedene Form der ablutio in der Taufe handelt; alle drei Formen: Immersio, infusio, aspersio sind ihrem Wesen nach ablutio und bedingen nur eine für den Zweck der Bezeichnung des Ritus nebensächliche Verschiedenheit.

Aehnlich verhält es sich auch mit der indicativen und deprecativen Absolutionsformel: es liegt kein sachlicher, sondern nur ein formeller Unterschied vor. Rein grammatisch ist dieser Unterschied in der abendländischen und morgenländischen Taufformel. Während erstere lautet: Ego te baptizo in nomine Patr. et F. et. Sp. S., ist die Griechische passivisch gefaßt: Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ (ὁ δεῖνα) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Π. καὶ του Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγιόυ Πν. Αμήν · νῦν καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Αμήν. Der Zusatz im Griechischen ist selbstverständlich accidentell; die passive Form nicht minder, wie sie auch sonst in der Griech. Liturgie bevorzugt wird. So wird auch die Anlegung des weißen Kleides bei der Taufe passivisch ausgedrückt: Ἐνδύεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ, die Aufsetzung des Kranzes bei der Eheschließung: Στεφεται ὁ δοῦλος . . . ἡ δούλη τοῦ Θεοῦ, bei der Τριχοκουρία: Κείρεται ὁ δοῦλος τ. Θ. (ὁ δεῖνα) εἰς τὸ ὄνομα τ. Π . . . Offenbar soll damit die rein ministerielle Bedeutung des Spenders zum Ausdruck gebracht werden. Diese Absicht tritt nun bei der Spendung des Bußsakramentes so auffallend hervor, daß der Priester sogar seine Ohnmacht, Sünden nachzulassen ausdrücklich erklärt, da dies ein Vorrecht Gottes sei. Weil aber der Herr gesprochen: Wem ihr die Sünden nachlasset . . . bittet er denselben, dem Sünder zu vergeben [1]).

Ein wesentlicher Unterschied dürfte aber auch hier nicht vorliegen. In der priesterlichen Absolution sind nämlich zwei Gedanken enthalten. Erstens der Priester hat Kraft der Verheißung des Herrn die Macht, Sünden zu vergeben; doch ist dieselbe zweitens nur eine

1) Es findet sich freilich in dem Euchologium magnum auch noch eine Ἑτέρα εὐχὴ συνοπτκή, in der auf die Worte des Herrn gestützt der Priester absolvirt: Ἔτι ἀπολύω σε ἀπὸ πασῶν ἁμαρτιῶν σοῦ κ. τ. λ. Doch dürfte diese Formel späteren Ursprungs sein, vielleicht der jetzigen Römischen Absolutionsformel, mit der sie ziemlich übereinstimmt, entlehnt. Nach der Beicht des Pönitenten betet der Priester: ἐγὼ ὁ ταπεινὸς καὶ ἁμαρτωλὸς οὐκ ἰσχύω ἀφιέναι ἁμαρτιὰν ἐπὶ τῆς γῆς, εἰμὴ ὁ Θεός · διὰ δὲ τὴν θεόλεκτον φωνὴν ἐκείνην τὴν μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀνάστασιν γενομένην τὴν πρὸς τοὺς Ἀποστόλους λεγούσαν. ἂν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτιάς . . . εἰς ἐκείνην καὶ ἡμεῖς θαῤῥοῦντες λέγομεν · ὅσα ἐξεῖπες . . . ὁ Θεός συγχωρήσοι σοι ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

stellvertretende. Die lateinische Kirche drückt nun direct den ersten Gedanken aus: Ego te absolvo und durch die vorausgehenden Worte: Dominus noster J. Chr. te absolvat et ego auctoritate ipsius te absolvo den zweiten. Die griechische Kirche drückt den Gedanken aus, daß Gott allein Sünden vergeben kann, und bittet ihn darum; daß dies aber ein auctoritatives Gebet ist, deutet sie durch die Berufung auf die Einsetzungs- und Verheißungsworte an: „Wem ihr die Sünden nachlasset" ... Es konnte gerade in der Spendung des Bußsakramentes sich eine solche Verschiedenheit in den Kirchen heraus entwickeln, weil der Heiland eigentlich nur dieselbe als ein authentisches Gericht über die Sünder mit vor Gott giltiger Sentenz eingesetzt hat. Darin liegt also das ganze Wesen dieses Sakraments. Das Gerichtsverfahren kann aber unbeschadet seines Wesens sehr verschiedene Gestalt annehmen; die abendländische Kirche hat in der späteren Zeit die allerdings dem Gericht am besten entsprechende Absolution gewählt, während die Griechische Kirche das Wesen des Bußgerichtes durch ihre deprecative Form weniger deutlich zum Ausdruck bringt. Also jedenfalls keine wesentliche Verschiedenheit, sondern ein blos gradueller Unterschied.

Etwas mehr Schwierigkeit macht die Verschiedenheit des Ordinationsritus in der morgenländischen und abendländischen Kirche. Die traditio instrumentorum neben der Händeauflegung scheint doch zu wichtig, als daß man darin nur eine accidentale Erweiterung des morgenländischen und altkirchlichen Ritus erblicken könnte. Jedenfalls wird in der Praxis eine Ordination in der Römischen Kirche ohne die traditio instrumentorum oder auch nur mit einem größeren Defect bei dieser Ceremonie als zweifelhaft behandelt.

4. Das ist denn auch der eigentliche Grund für die Annahme zweier verschiedener Ordinationsriten. Dieselben können also, meinten manche Theologen, nicht von Christus stammen, sondern müssen von der Kirche angeordnet sein.

Wenn man dagegen den naheliegenden Einwand erhebt, daß dann die Kirche den Ritus auch wieder abändern könne, und also eine lateinische Ordination mit bloßer Händeauflegung als giltig erklären und giltig machen könne, so müssen jene Theologen noch eine andere Annahme machen: Nachdem einmal ein Ritus von einer oder von der Gesammt-Kirche festgesetzt ist, bildet er das Wesen des Sakramentes und untersteht nicht mehr der Gewalt der Kirche.

Aber man sieht, daß dies eine durchaus unbeweisbare Voraussetzung ist: im Gegentheil, liegt es in der Consequenz der Gewalt

der Kirche, sakramentale Riten einzusetzen, daß sie nach Umständen auch dieselben verändern kann. Von einem Auftrage des Herrn, eingesetzte Sakramente nicht mehr zu verändern, wissen wir übrigens aus der Offenbarung ebenso wenig als von einem solchen, Sakramente einzusetzen.

Da nun eine weitere Möglichkeit, die Ordinationen, mit bloßer Händeauflegung vollzogen, seien ungiltig, auch nicht zulässig ist — denn die Römische Kirche erkennt die Gültigkeit der orientalischen Weihen an —, so bleibt doch nichts anderes übrig, als die Uebergebung der Instrumente mit den dabei gesprochenen Formen als bloß accidentale Erweiterungen des Weiheritus anzusehen. In der That drücken sie nur einzeln und distinct die verschiedenen Gewalten aus, welche compendiös in der Händeauflegung versinnbildet sind. Bei den nichtsakramentalen Weihen wie Akolythat, Subdiakonat, welche von der Kirche angeordnet sind, sieht man ganz deutlich, daß die Mehrheit der übergebenen instrumenta nur die verschiedenen Seiten der auszuübenden Function darstellen soll. Diese Auseinanderlegung des Ritus zur distincteren Darstellung der verschiedenen Seiten der Gewalt des Geweihten ist auch auf den sakramentalen Weiheritus übertragen worden. So wird z. B. die Mittheilung des hl. Geistes zur Nachlassung der Sünden am Schlusse der Ordination durch Wiederholung der Händeauflegung und eine Ceremonie mit der Casula versinnbildet und mit den entsprechenden Worten begleitet. Niemand wird doch glauben, daß mit dieser Ceremonie die Absolutionsgewalt ertheilt, also daß erst damit das Sakrament endgültig gespendet sei.

Daß die Kirche sich trotzdem bei einer Ordination durch bloße Händeauflegung im Abendlande nicht beruhigt, hat seine sehr guten Gründe. Von der Gültigkeit der Weihen hängt der Bestand der Kirche ab. Wenn man nun schon bei jedem Sakrament immer das Sichere wählen muß, sich in Bezug auf Gültigkeit nicht auf mehr oder weniger wahrscheinliche Meinungen stützen darf, dann reicht die leiseste Möglichkeit, daß die traditio instrumentorum doch zur Gültigkeit des ordo wesentlich sei, hin, ein ohne dieselbe gespendetes Weihe-Sakrament als einigermaßen zweifelhaft anzusehen. Mit Recht verlangt also die Kirche nicht nur auf das strengste die Einhaltung dieser Form, sondern wenn daran gefehlt zu sein scheint, eine (bedingte) Wiederholung des Sakramentes.

Es muß noch bemerkt werden, daß auch in der griechischen Ordination die Uebertragung der einzelnen Gewalten des Geweihten zum Ausdruck kommt, aber nicht durch einzelne Riten, sondern in

Verbindung mit der fortdauernden Händeauflegung durch Herabflehen derselben im Einzelnen [1]).

Also auch hier keine größere Verschiedenheit der Riten, als sie zwischen indicativer und deprecativer Form, zwischen klarerer, distincterer Bezeichnung und weniger ausdrucksvoller besteht. Das ist aber keine wesentliche, sondern eine accidentelle, bloß graduelle Discrepanz.

---

1) Ὁ δ' ἀρχιερεὺς ἔχων τὴν χεῖρα ἐπικειμένην εὔχεται . . . Πλήρωσον τῆς τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος δωρεᾶς, ἵνα γένηται ἄξιος παριστάναι ἀμέμπτως τῷ θυσιαστηρίῳ σου, κηρύσσειν τὸ Εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας σου, ἱερουργεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας σου, προσφέρειν σοι δῶρα, καὶ θυσίας πνευματικάς, ἀνακαινίζειν τὸν λαόν σου, διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας κ. τ. λ. Τάξις γενομένη ἐπὶ χειροτονίᾳ Πρεσβυτέρου.

Zweites Kapitel.

Wirksamkeit der hl. Sakramente [1].

§. 485.

Die Sakramente sind wahre Ursachen der Gnadenspendung.

1. Die Reformatoren sprechen den Sakramenten selbst alle innere Gnadenwirkung ab und erklären sie als bloße Unterscheidungszeichen der Christen gegenüber den Juden und Heiden (Socinianer) oder als Besiegelungen der göttlichen Verheißungen und Weckmittel des Glaubens, wie die alttestamentlichen Ceremonien (Calvinisten, Lutheraner), oder als Zeichen, durch die Jemand als Jünger und Streiter Christi sich erweist (Zwinglianer).

Wahre, nothwendige Heilmittel sind sie darnach nicht. Gegen diese Irrlehren richtet das Concil mehrere Canones und definirt die katholische Lehre, nach welcher die sakramentalen Riten die Gnade wirklich enthalten und verleihen, welche sie bezeichnen. Si quis dixerit ea ipsa N. L. sacramenta a sacramentis antiquae Legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae, et alii ritus externi, anathema sit [2].

Si quis dixerit, sacramenta N. B. non esse ad salutem necessaria, sed superflua et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci . . . anathema sit [3].

Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anath. sit [4].

Si quis dixerit, sacramenta N. L. non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per

1) Bucceroni, S. J., Comentarius de sacramentorum causalitate. Paris. 1889.

2) Sess. 7. can. 2. — 3) Can. 4. — 4) Can. 5.

fidem gratiae et justitiae et notae quaedam Christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anath. sit [1]).

Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus, anath. sit [2]).

Im 8. Canon wird der causale Einfluß der Sakramente specieller durch den Ausdruck ex opere operato bestimmt, wovon weiter unten.

2. Damit hat das Concil nur sanctionirt, was auf das klarste in der hl. Schrift und in einer mehr als tausendjährigen Praxis und Lehre der Kirche enthalten ist, wie wir leicht beweisen können. Der Vollgültigkeit dieses Beweises thut es keinen Eintrag, wenn wir darin nur einige Sakramente, wie Taufe, Priesterweihe, Buße zu Grunde legen. Wenn auch nur *ein* Sakrament als wahre Ursache der Gnadenspendung nachgewiesen ist, so ist erstens die Lehre der Reformatoren, welche allen Sakramenten alle Gnadenwirkung abspricht, widerlegt. Aber zweitens ist auch die katholische Lehre für die andern Sakramente nachgewiesen, wenn man zeigt, daß auch sie wahre Sakramente sind. Dies wird freilich meist auch direct dadurch gezeigt, daß man nachweist, daß sie heiligmachende Gnade verleihen.

3. Die hl. *Schrift* hat, um die Wirksamkeit der Sakramente in Bezug auf die Verzeihung der Sünden, der Verleihung der Gnade alle die Ausdrücke gebraucht, welche überhaupt der menschlichen Sprache zu Gebote stehen, um ein *causales* Abhängigkeitsverhältniß zu bezeichnen.

Das gewöhnlichste sprachliche Mittel, um ein Causalverhältniß zu bezeichnen, sind die Causalpartikel. Nun heißt es von der Taufe: „Wer nicht wiedergeboren wird *aus* dem Wasser und dem hl. Geist . . . kann in das Reich Gottes nicht eingehen" [3]). Und von der Priesterweihe: „Erwecke die Gnade wieder, die in dir ist, *durch* die Auflegung meiner Hände" [4]). Und wieder von der Taufe: „Er hat uns gerettet *durch* das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des hl. Geistes" [5]).

In gleichem Sinne wird der Ablativ (Dativ) instrumenti gebraucht: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen, indem er sie reinigt *durch* das *Bad* des Wassers

1) Can. 6. — 2) Can. 7. — 3) Joh. 3, 5. — 4) 2. Tim. 1, 6. — 5) Tit. 3, 5.

im Worte des Lebens [1]), καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι. An der vorher citirten Stelle des Briefes an Titus wird die Taufe selbst das „Bad der Wiedergeburt" genannt. So unmittelbar bewirkt also die Taufe die Wiedergeburt, wie das Wasser die Reinigung, Benetzung, Erfrischung. Derselbe unmittelbare Zusammenhang ist in den Worten des Ananias an Saulus ausgesprochen: „Lasse dich taufen und wasche deine Sünden ab".

Das ontologische Verhältniß der Ursache zur Wirkung verwandelt sich in der Intention des Geistes in das des Mittels zum Zweck; die Ursache, z. B. das Wasser, wird als Mittel angewandt, um die Wirkung als Zweck, die Reinigung, zu bewirken. Nun wird aber von der hl. Schrift die Taufhandlung als Mittel bezeichnet, um die Nachlassung der Sünden zu erlangen: „Lasse sich ein Jeder taufen im Namen Jesu Christi zur Nachlassung Eurer Sünden [2]).

An letzter Stelle beweist der Zusatz: „und ihr werdet die Gabe des hl. Geistes empfangen", daß dies gleichfalls eine Wirkung der Taufe ist. Dieser Zusammenhang ist auch deutlich ausgedrückt in: „Sie (Johannes und Paulus) legten ihnen die Hände auf, und sie empfingen den hl. Geist" [3]).

Wenn es heißt: „Wer dieses Brod ißt, wird in Ewigkeit leben [4])," so wird das übernatürliche Gnadenleben als Wirkung jener Speise bezeichnet, was noch deutlicher durch die mehrmalige Wiederholung und durch den damit verbundenen Gegensatz geschieht: „Wer mein Fleisch nicht ißt, kann das Leben nicht in sich haben".

Ganz ausdrücklich bezeichnet die Schrift die Nachlassung der Sünden als Folge der Thätigkeit der Apostel im Bußgericht, wenn sie mit denselben Worten einmal activ, dann passiv den Vorgang ausdrückt, und dann durch die negative Wendung erklärt, daß bei Ausschluß ihrer Thätigkeit auch die passive Wirkung nicht erfolgt. „Wem ihr die Sünden nachlasset, sind sie nachgelassen, wem ihr sie vorbehaltet, sind sie vorbehalten [5])." Ein emphatischeres Mittel, um einen inneren Zusammenhang zwischen zwei Ereignissen auszudrücken, besitzt die menschliche Sprache nicht, wenigstens diejenige nicht, die sich nicht philosophischer Termini bedient. Die hl. Schrift kennt aber keine philosophische Terminologie.

4. Die hl. Väter suchen die Emphase, mit der die hl. Schrift die Wirksamkeit und Kraft der sakramentalen Gnadenmittel so nach-

1) Eph. 5, 25. — 2) Apgsch. 2, 38. — 3) Apgsch. 8, 17. — 4) Joh. 6, 59. — 5) Joh. 20, 22.

drücklich verkündet, noch zu überbieten, indem sie einen innigsten inneren Zusammenhang zwischen den äußeren Riten und der Gnade hervorheben, indem sie die Kraft des hl. Geistes, die Allmacht Gottes in den Sakramenten einwohnen und da wirken lassen, indem sie ihre Wirksamkeit mit den natürlichen Ursachen vergleichen.

Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur [1]). Was am Leibe körperlich geschieht, das geschieht kraft des Sakramentes geistig in der Seele; die Abwaschung des Leibes ist geistige Reinigung der Seele; der Genuß des Abendmahles bewirkt nicht die Ernährung des Leibes, sondern der Seele. Wie die körperliche Speise Ursache der Ernährung, so ist die sakramentale Speise Nahrung der Seele. Weil die Christen aus dem Wasser und durch das Wasser geistig geboren werden, nennt Tertullian sie in seiner drastischen Weise geradezu pisciculi.

Noch stärker fast mit philosophischer Schärfe drückt er den inneren Einfluß des äußeren Ritus auf die innere Gnadenwirkung aus. Carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur.

Solche emphatische Betonung der Causalität der Sakramente ist aber nicht etwa auf die Rechnung der ungestümen, hyperbolischen Redeweise Tertullians zu setzen. Auch der sehr besonnene hl. Augustinus drückt sich gerade so aus. Aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerans hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum [2]). Und noch näher trifft er mit dem Ausdrucke Tertullians in dem bekannten Ausspruche zusammen: Woher eine so große Kraft des Wassers, daß es, den Leib berührend, die Seele abwäscht? Es kommt das Wort zum Element und es wird ein Sakrament [3]).

Der hl. Cyrillus bedient sich selbst in seinen katechetischen Unterweisungen derselben energischen Ausdrucksweise wie Tertullian: „Mit der sichtbaren Salbe wird der Körper gesalbt, durch den heiligen und lebendigmachenden Geist wird die Seele geheiligt [4]).

---

1) Tertull., De resurr. carn. c. 8. — 2) ep. 98, n. 2. — 3) tr. 80 in Joa. n. 3. — 4) Catech. myst. 3, n. 3.

Von der Wirksamkeit des hl. Geistes im Wasser der Taufe sagt Tertullian: Invocato Deo supervenit statim Spiritus de coelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt [1]).

Der hl. Basilius leitet gleichfalls die Gnadenspendung der Taufe aus der Gegenwart des hl. Geistes ab und verlegt die Gnade in das Wasser selbst: „Wenn im Wasser Gnade enthalten ist, so kommt das nicht von der Natur des Wassers selbst, sondern von der Gegenwart des Geistes“ [2]). Diese Worte wiederholt der hl. Ambrosius in seinem gleichnamigen Werke und gibt anderswo noch eine deutlichere Erklärung: Crede divinitatis illic adesse praesentiam. Operationem credis, non credis praesentiam? Unde sequeretur operatio nisi praecederet ante praesentia? [3]). Derselbe hl. Lehrer nennt in demselben Werke den Taufbrunnen regenerationis sacrarium. Non sunt vacuae aquae. In hunc fontem vis divina descendit u. s. w.

Aus der syrischen Kirche haben wir den Ausspruch des hl. Ephrem: „Erkenne im Feuer die Figur des göttlichen Geistes, er wird mit dem Wasser vermischt, daß er es erhebt zur Versöhnung; er gießt sich dem Bade ein, um es in die Opfergabe umzuwandeln“ [4]).

Der hl. Gregor von Naz. leitet aus der zusammengesetzten Natur des Menschen die Verbindung des hl. Geistes mit dem Wasser der Taufe ab: „Weil wir aus zwei Theilen, d. h. aus Leib und Seele bestehen, von denen der eine sichtbar, der andere unsichtbar ist, besteht auch die Taufe aus zwei Theilen, dem Wasser und dem hl. Geist, von denen jenes sichtbar und körperlich angewandt wird, dieser unkörperlich ist und unsichtbar mitwirkt [5]).“

Der hl. Geist befruchtet das Taufwasser zur Spendung übernatürlichen Lebens, ähnlich, wie er im Anfange der Schöpfung über den Gewässern brütete, um aus ihm Thiere hervorgehen zu lassen. So unter anderem in der alten Liturgie der benedictio fontis baptismatis.

Deus, cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet . . .; fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis . . . Spiritu S., qui hanc aquam regenerandis, hominibus praeparatam arcana sui Numinis admixtione fecundet, ut sancti-

1) Ibid. c. 4. — 2) De Sp. S. n. 35. — 3) De mysteriis c. 3. n. 8. — 4) Adv. scrut. sermo 40. — 5) Sermo 40.

ficatione concepta ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies coelestis emergat.

Wenn hier die Kirche den Taufbrunnen als den Mutterschoß bezeichnet, der, vom heiligen Geist befruchtet, ein neues Geschöpf hervorbringt, so hat der hl. Leo d. Gr. mit noch treffenderer Wahrheit denselben mit dem Schoße der seligsten Jungfrau verglichen, der, vom hl. Geiste überschattet, den Sohn Gottes gebar. Dedit aquae, quod dedit matri, ut regeneret unda credentem [1]).

Es ist auch ein Lieblingsgedanke insbesondere der Griechischen Väter, daß der Heiland sich im Jordan habe taufen lassen, um das Wasser zu heiligen und uns so durch das Taufwasser Heiligung zu verleihen. Ihren officiellen Ausdruck findet diese Auffassung in der griechischen Liturgie der Wasserweihe auf Epiphanie: Ὁ τῶν ἁπάντων βασιλεὺς, ἔτι καὶ δουλικῇ χειρὶ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθῆναι ὑπέμεινας, ἵνα τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν ἁγιάσας ὁ ἀναμάρτητος, ὁδοποιήσῃς ἡμῖν τὴν δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγέννησιν [2]). Und noch nachdrücklicher zugleich mit Bezugnahme auf die Kraft des hl. Geistes in der dem Taufritus vorangehenden Wasserweihe: Σὺ γὰρ καὶ τὰ Ἰορδάνεια ῥεῖθρα ἡγίασας οὐρανόθεν καταπέμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα . . . Αὐτὸς οὖν φιλάνθρωπε βασιλεῦ πάρεσο καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο (τρίς.). Καὶ δὸς αὐτῷ τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν εὐλογιάν τοῦ Ἰορδάνου . Ποίησον αὐτὸ ἀφθαρσίας πηγὴν, ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον κ. τ. λ. [3]).

Nach den hl. Vätern bewirken die Sakramente die Gnade in so wahrer und sicherer Weise wie die physischen Ursachen ihre Wirkungen, und nicht mit Unrecht berufen sich die Vertreter der physischen Causalität der Sakramente auf solche Väterstellen. Weil davon noch später die Rede sein wird, so führen wir hier nur die Stelle des hl. Ambrosius an, welche sich enge an den oben citirten Text des hl. Ephräm anschließt: Baptismus velut quidam ignis peccata consumit, quia Christus in igne et Spiritu baptizat [4]).

5. Officielle Kundgebungen der Kirche über die Wirkungen der Sakramente haben wir schon im Obigen aus ihrer Liturgie angeführt, noch ausdrücklicher spricht sich die Kirche in ihren Sym-

1) In nativ. Dom. serm. 5 c. 5.

2) Euchol. magn. Ἀκολουθία τοῦ μεγάλου ἁγιασμοῦ τῶν ἁγίων Θεοφανείων.

3) Ibid.: Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. — 4) De Elia et jejun. c. 22. n. 83.

bolen darüber authentisch aus. Nach dem Symbolum Nicäno-Constantinop. glauben wir an eine Taufe zur Nachlassung der Sünden. Damit wird als unmittelbare Wirkung der Taufe die Nachlassung der Sünden bezeichnet, von einer Erweckung des Glaubens zur Nachlassung ist nicht die Rede, und können die Worte so nicht verstanden werden, wenn man ihnen nicht Gewalt anthun will.

6. Absolut ausgeschlossen wird diese Wirkungsweise der lutherischen Wirksamkeit durch die uralte kirchliche Praxis der Kindertaufe. Harnack meint zwar, vor Irenäus und Tertullian finde sich kein Zeugniß für die Kindertaufe, Tertullian polemisire gegen dieselbe, weil der Glaube erforderlich sei. „Gänzlich im Dunkeln liegt die Einbürgerung der Praxis der Kindertaufe in der Kirche, die, wenn sie auch ihren Ursprung dem Gedanken der Unerläßlichkeit der Taufe zur Seligkeit verdankt, immerhin ein Beweis dafür ist, daß sich die superstitiöse Auffassung von der Taufe gesteigert hat." Und doch muß er gestehen: „Zur Zeit des Irenäus [1]) und Tertullian [2]) war die Kindertaufe unter Berufung auf Matth. 19, 14 schon sehr verbreitet." Das ist doch auch ein Zeugniß. Harnack will aber die Kindertaufe nicht, weil sie die Wirksamkeit der Sakramente beweist; diese katholische Auffassung ist ihm Aberglauben, ebenso wie die unfehlbare Wirkung der Eucharistie, die der Kindercommunion zu Grunde liegt. „Ueberall gewahrt man, daß die hl. Handlung (das Abendmahl) ihrer ursprünglichen Bestimmung fast vollständig entrückt und von dem antiken Geist mit Beschlag belegt worden ist. Vielleicht an keinem anderen Punkte ist die Gräcisirung des Evangeliums so deutlich wie an diesem. Das zeigt sich, um nur Eines noch zu nennen, auch an der Praxis der Kindercommunion, die, obgleich sie erst durch Cyprian [3]) bezeugt ist, schwerlich jüngeren Ursprungs ist, als die Kindertaufe. Der Abendmahlgenuß erschien ebenso unentbehrlich, wie die Taufe und auf eine zauberische himmlische Speise hatte das Kind nicht weniger Anrecht als der Erwachsene" [4]).

Also auch die älteste Kirche hielt die Sakramente ebenso wie die heutige katholische für „Zaubermittel". Auch die Praxis der alten Kirche, (fixirt durch den 13. Kanon von Nicäa), die Eucharistie als Viaticum zu reichen, welche aus den Worten des Heilandes Joh. 6 gewonnen und sich auf die Ueberzeugung von der unfehlbaren Wirkung des Brodes des Lebens stützt, ist nach Harnack „Einflüssen der Antike"

1) II, 22, 4. — 2) De bapt. 18. — 3) Testim. III, 25 de laps. 25. — 4) Dogmengesch. (3. Aufl.) I, S. 438.

zuzuschreiben. Uebrigens widerspricht sich ja Harnack ganz handgreiflich, wenn er behauptet, die Taufe sei ursprünglich ein bloßer Initiativact gewesen, später habe man, auf Lobpreisungen derselben in der Schrift gestützt, ihr immer mehr wunderbare Wirkungen zugeschrieben. Selbst die Initiation in die Mysterien galt bei den Griechen als Wiedergeburt zu einem höheren Leben. Die wunderbaren Wirkungen der Taufe und Eucharistie werden von Christus und Paulus so klar bezeichnet, daß die spätere Kirche nicht sie zu übertreiben brauchte.

Der apostolische Ursprung der Kindertaufe kann nicht bezweifelt werden, da er schon in der ältesten Kirche uns als eine allgemeine, selbstverständliche Uebung entgegentritt. Man kann dieselbe selbst direct auf die Apostel zurückführen, da dieselben ganze Familien tauften oder dem Evangelium gewannen [1]), womit selbstverständlich auch die Kinder eingeschlossen sind. Origenes erklärt ausdrücklich die Kindertaufe für einen von den Aposteln überlieferten Gebrauch [2]).

7. Selbst die heutigen schismatischen Orientalen legen für die unfehlbare Wirkung der sakramentalen Riten Zeugniß ab, schon allgemein durch die Anerkennung derselben als besonders wirksamen, von allen andern Ceremonien unterschiedenen Riten, deutlicher durch die auch von ihnen bei der Spendung gebrauchten liturgischen Bücher und durch ausdrückliche Erklärungen. So erklärt die im Jahre 1642 in Jassy abgehaltene orthodoxe Synode gegen die Protestanten, daß „das Sakrament eine hl. Ceremonie ist, welche unter sichtbarer Form die unsichtbare Gnade bewirkt und der Seele eingießt".

Doch müssen wir noch etwas specieller die Sakramentenlehre der Reformatoren behandeln.

§. 486.

Die Sakramente sind 1) keine bloßen Unterscheidungsmerkmale der Christen, 2) keine bloßen Erprobungen der Jüngerschaft Christi, 3) keine bloßen Weckmittel des Glaubens [3]).

I. Wir leugnen nicht, daß die Sakramente wirklich auch die Aufgabe haben, welche ihnen die Reformatoren zuweisen. Sie sind ganz besonders bemerkenswerthe äußere Zeichen, von Christus selbst eingesetzt, durch welche sich die Christen von allen andern Religionsgenossenschaften unterscheiden. Durch ihren andächtigen Empfang

1) Apgsch. 11, 19. — 2) Comment. in ep. ad Rom. V, 9.

3) Möhler, Symbolik. Röhm, Confessionelle Lehrgegensätze 1886. III, 539 ff.

erweist sich der Christ als wahrer Diener Christi. Sie sind auch in hervorragender Weise geeignet, den Glauben zu wecken und zu stärken, die Gläubigen über die göttlichen Verheißungen, die an sie geknüpft sind, zu vergewissern: sie sind ein thatsächliches Unterpfand der an sie geknüpften verheißenen Gnade.

1. Aber das alles sind sie erst an zweiter Stelle. Diese ihre Functionen müssen wir mehr erschließen; während die hl. Schrift und die Tradition sie zunächst uns als Gnadenmittel kennen lehrten und ihre objective Wirkung auf das nachdrücklichste einschärft. Die von den Reformatoren gegebenen Functionen sind rein subjectiver Natur; sie werden da lediglich als Cultusacte bezeichnet, als Thätigkeiten und Zustände des Menschen, während die Offenbarung, wie wir gesehen haben, gerade die Thätigkeit Gottes, die Allmacht und Kraft des hl. Geistes, die in ihnen wirkt, so klar und bestimmt hervorhebt.

2. Eben darum, weil nach jener Auffassung nur eine menschliche Wirkung erzielt werden soll, kann auch das Sakrament von Menschen eingesetzt werden; es kann vom Individuum selbst gerade nach seinen Bedürfnissen und Neigungen angewandt, jedenfalls von der religiösen Gesellschaft festgesetzt werden. Diese könnte sogar noch zweckmäßigere, kräftigere einsetzen. Sie könnte z. B. den Glaubensinhalt, in einem Symbolum zusammengefaßt, als Unterscheidungsmerkmal der Ihrigen aufstellen, oder noch auffälliger durch ein Kleid, eine Kokarde die Religionsgenossen kenntlich machen.

3. Dagegen kann man es ja auch dem Getauften nicht ansehen, daß er das Sakrament der Aufnahme in die Kirche empfangen hat. Wozu auch so viele Sakramente, um die Christen zu kennzeichnen? Nicht sieben, auch nicht zwei oder drei, sondern eines reichte hin.

II. Von den oben angeführten Auffassungen der Reformatoren bedarf eigentlich nur die lutherische einer ernstlichen Widerlegung. Es ist zuzugeben, die Sakramente sind offenbar in hervorragender Weise darauf berechnet, den Glauben zu wecken. Der äußere Ritus ist eigens ausgewählt, um als ausdrucksvolles Zeichen der inneren Gnadenwirkung zu dienen; er ist für die besondere Gnade eines jeden Sakramentes eigens als heiliges Symbol eingerichtet.

1. Aber das ist nach dem Gesagten nicht die einzige Wirkung und nicht die erste. Diese ist die Ertheilung der Gnade, welche allerdings um so reichlicher gegeben wird, je stärker der Glaube ist, der auch durch den äußeren Ritus geweckt wird. Der Glaube kann aber auch ohne den Ritus ebenso stark sein, und dann ist die Taufe, das aller-

nothwendigste Sakrament, überflüssig, was der consequente Protestantismus auch zugibt und zugeben muß. Denn nach ihm ist der Glaube das einzige Mittel der Rechtfertigung und Gnade. Da aber die Lehre vom allein seligmachenden Glauben ein der Vernunft und Offenbarung widersprechender Irrthum Luther's ist, so fällt damit auch seine Lehre von der Wirksamkeit bezw. Unwirksamkeit der Sakramente. Das Concil von Trient hat diesen Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und Sakramentenlehre der Reformatoren durch den 8. Kanon der VII. Sitzung in's Auge fassend, die eine wie die andere in ihrem Zusammenhange anathematisirt. Si quis dixerit, per ipsa N. L. sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anath. sit.

2. Harnack weist sehr gut nach, wie das Sakrament und und seine göttliche Heilswirkung mit der ganzen Gnaden- und Rechtfertigungslehre Luther's ganz und gar unverträglich ist; damit aber zugleich, daß seine Sakramentenlehre die Grundlagen des Christenthums und der Religion überhaupt untergräbt.

„Nicht nur die Siebenzahl der Sakramente hat Luther abgethan — das ist das Geringste —, sondern er hat den ganzen katholischen Sakramentsbegriff entwurzelt durch die siegreiche Behauptung folgender drei Sätze: 1) daß die Sakramente der Sündenvergebung dienen und nichts anderem, 2) daß sie nicht implentur dum fiunt, sed dum creduntur, 3) daß sie eine eigenthümliche Form des seligmachenden Wortes Gottes (der sich verwirklichenden promissio Dei) sind und deßhalb ihre Kraft in dem geschichtlichen Christus haben. In Folge dieser Betrachtung reducirt Luther die Sakramente auf zwei (drei), ja im Grunde auf ein einziges, nämlich auf das Wort Gottes. Er zeigte, daß selbst die erleuchtetsten Kirchenväter von dieser Hauptsache nur unklare Vorstellungen gehabt haben. Augustin weiß viel vom Sakrament zu sagen, wenig vom Worte, und daß die Scholastiker die Sache vollends verdunkelt haben; er wendet sich ebenso gegen die Magie des opus operatum, wie gegen die Verschiedenheit des heilsamen Effekts des Sakramentes in der menschlichen Disposition; er löst die mystischen Nebel der Scholastiker in den Sakramenten ebenso auf, wie die anstößigen gottlosen Berechnungen ihres Marktwerthes; er vernichtet den bequemen und doch so nichtigen Gedanken von Gnadenstücken und setzt in das Sakrament den lebendigen Christus, wie er als Christus praedicatus den alten Menschen bezwingt und den neuen erweckt; er zertrümmert nicht

weniger als das ganze System und führt es wiederum auf den einen, einfachen, großen, in jedem Christenleben sich immer wiederholenden Akt der Erzeugung des Glaubens durch Anbietung der gratia zurück. Durch Beseitigung der katholischen Sakramentslehre vor allem hat Luther principiell den aus ältester Zeit stammenden Irrthum abgethan, als handle es sich in der christlichen Religion um ein, sei es noch so hohes dingliches Gut . . . Es ist zuletzt der Gegensatz in der Auffassung der gratia, welcher an diesem Punkte am klarsten hervorbricht. Nach katholischer Auffassung ist die Gnade die durch die Sakramente applicirte, eingegossene Kraft, die unter der Bedingung der Mitwirkung des freien Willens des Menschen befähigt, den Willen Gottes zu erfüllen und sich die zur Seligkeit nöthigen Verdienste zu erwerben. Nach Luther aber ist die Gnade die väterliche Gesinnung Gottes, die um Christus willen den schuldigen Menschen zu sich ruft, indem sie ihm durch das vorgehaltene Bild Christi Vertrauen abgewinnt. Was soll da das Sakrament?" [1]).

3. Nun, damit wird eingestanden, daß Luther mit der gesammten christlichen Vergangenheit, ja mit dem Christenthum, wenn er wirklich schon so fortgeschritten gewesen wäre, wie Harnack, gebrochen hat. Ein Mensch wie Luther wird über die heiligsten und erleuchtetsten Kirchenväter, selbst einen hl. Augustinus gestellt! Wenn dieser große Kirchenvater so viel vom Sakrament und so wenig vom Worte gesprochen hat, warum mißbraucht man seinen Ausspruch, daß nicht das gesprochene Wort, sondern das „geglaubte" das Sakrament ausmacht?

4. Also, nach Luther und Harnack handelt es sich nicht um ein wirkliches „dingliches" Gut in der christlichen Religion, sondern um eine freie subjective Vorstellung. Man glaubt, ist überzeugt, daß man gerechtfertigt ist. Das gerade ist eine bequeme, gottlose, erdichtete, mystische, d. h. eingebildete, in Schwelgerei sich gefallende Lehre, nicht die katholische Lehre von der Wirksamkeit des Sakraments, welche sich einerseits auf die klarsten Stellen der hl. Schrift stützt, andererseits aber die ernsteste Mitwirkung der Christen im Empfange des Sakramentes und im ganzen Leben fordert, die gleichfalls von der hl. Schrift so nachdrücklich verlangt wird.

5. Nach Harnack hat es die christliche Religion nicht mit „dinglichen" Gütern zu thun, und doch weist uns Christus so oft und nachdrücklich auf die ewige Seligkeit als Belohnung für unsere guten Werke, also für unsere Verdienste hin. In dem Harnack'schen

1) Lehrb. d. Dogmengesch. III., S. 72 f.

Christenthum braucht man keine Seligkeit, kein Jenseits, man kann Pantheist, Monist und doch guter Christ zugleich sein. Von einer Erlösung durch Christus, deren Früchte uns durch die Sakramente zugewandt werden, ist da keine Rede. Das Beispiel Jesu Christi flößt uns die eingebildete Meinung ein, wir seien gerechtfertigt.

6. In dem lutherischen Sakramente, dem Worte, soll der lebendige Christus als praedicatus wirken; nun, gerade so wirkt Buddha durch sein Beispiel in seinen Worten, Luther in seinen Schmähschriften. Sind dieselben darum Sakramente? Also nicht ein oder zwei Sakramente hat Luther beibehalten, sondern er hat gegen die ausdrücklichsten Erklärungen der hl. Schrift sie alle beseitigt, jedenfalls ihre Wirkungen dem klaren Wortlaute der Offenbarung entgegen bestimmt. So wenn er von der Taufe sagt: „Die Taufe bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden ... und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch."

Das Pecca fortiter, crede fortius, was nach Luthers Versicherung ihm so gute Dienste gethan, nebst den zahlreichen Kraftaussprüchen und unfläthigen Zoten des Reformators in Verbindung mit seinem Beispiel wird vielen seiner Anhänger stärkeren Glauben einflößen als der gepredigte Christus und die Taufe; die Tischreden Luthers sind also das wirksamste, heilkräftigste und heiligste Sakrament im Sinne Harnacks und Luthers.

7. Freilich gelten Harnack die geradezu haarsträubenden Schmähungen Luthers weit mehr als die ehrwürdigsten Vorstellungen der alten Kirche. So urtheilt er über die Auffassung der alten Kirche über die hl. Eucharistie: „Für die populäre Anschauung galten die consekrirten Elemente als himmlische Fragmente von zauberischer Wirkung (s. Cypr. de laps. 25, Euseb. h. e. VI, 44) mit denen der christliche Haufe im dritten Jahrhundert bereits viele abergläubische Vorstellungen verband, die die Priester gewähren ließen, also theilten." Und doch muß er gestehen, daß schon zur Zeit Tertullians dieser Aberglaube Platz gegriffen. Denn derselbe sagt: Calicis aut panis nostri aliquid decidi in terram anxie patimur. Ja, Harnack erklärt ausdrücklich: „Die abergläubische Ehrfurcht vor dem Sakrament ante et extra usum ist in den Heidenkirchen uralt" [1]).

8. Das moderne Christenthum, wie es Harnack mit vielen fortgeschrittenen protestantischen Theologen vertritt, muß die Taufe überhaupt verwerfen, mit Verachtung auf ein Weckungsmittel herab-

1) Dogmengesch. I, S. 436.

sehen, das nur für sinnliche Menschen Bedeutung hat. Für Gebildete ist das Wort das Mittel, durch welches man auf seinen Geist einwirkt, ihn zum Glauben, Vertrauen erweckt. Bei Ungebildeten, Kindern und Wilden bedienen sich die Prediger mit Vortheil der sinnlichen Darstellung, die hier wie ein Anschauungsunterricht wirkt. Es ist aber unwürdig, solcher Mittel sich bei reifen Männern zu bedienen. Also weg mit der Taufe, welche die innere Reinigung sinnlich darstellen soll, weg aus der Religion der fortgeschrittenen Christen!

9. Aber selbst für die Ungebildeten erweist sie sich nicht besonders zweckmäßig. Nach der lutherischen Auffassung haben nämlich die sakramentalen Riten ungefähr die Function einer in der Naturwissenschaft mit so großem Erfolg angewandten experimentalen Demonstration. Um den Zuhörern das durch den mündlichen Vortrag immer mehr oder weniger abstract Vorgelegte durch Anschaulichkeit begreiflicher zu machen, läßt der Professor durch einen Assistenten oder Diener das beschriebene Experiment wirklich ausführen. Darnach würde der Taufritus seine Aufgabe, den Glauben zu wecken, am besten erfüllen, wenn der Prediger die göttlichen Verheißungen von der Kanzel verkündigte, und durch den Sakristan die Abwaschung in recht sinnenfälliger Weise durch eine möglichst große Wassermasse an einem einzigen Täuflinge ausführen ließe. Diejenigen, welche einfach zusehen, würden ein anschaulicheres Bild von der Reinigung erhalten, als wenn sie sich selbst taufen ließen. Jedenfalls würde es nicht nöthig sein, daß jeder Einzelne getauft werde. Durch die anschauliche Taufe eines einzigen Menschen könnten Hunderte und Tausende zum Glauben erweckt und gerechtfertigt werden. Zu solchen Ungeheuerlichkeiten führt die Leugnung der von der Offenbarung so klar ausgesprochenen objectiven Wirksamkeit der Sakramente.

§. 487.

Die Worte, welche als Form der Sakramente gesprochen werden, haben nicht blos concionatorische, sondern consecratorische Bedeutung.

I. Der Gegensatz zwischen der katholischen und reformatorischen Sakramenten-Lehre spitzt sich also auf die verschiedene Auffassung der bei der Spendung gebrauchten Worte, der Form der Sakramente zu. Die Handlung ist nach letzterer nebensächlich, den Worten kommt die eigentliche Bedeutung zu; sie sind die eigentliche Predigt, welche den Glauben weckt. Sie haben rein concionatorische

Bedeutung, müssen also auch in der Muttersprache vorgetragen werden, während sie nach katholischer, der göttlichen Offenbarung entnommenen Auffassung consecratorisch sind: Sie weihen, heiligen. Sie sind keine bloßen Zeichen, wie ernste, ausdrucksvolle Worte, sondern bewirken die Heiligkeit und Weihe, welche sie bezeichnen. Der heil. Thomas dehnt dies sogar auf die Sakramentalien aus, durch die doch allerdings directer die Wirkung des Glaubens beabsichtigt wird; sie unterscheiden sich ja dadurch von den Sakramenten, daß ihre Wirkung großentheils von der Disposition, dem Glauben und der Andacht des Empfängers abhängt [1]).

Sie können darum auch in einer dem Täufling unverständlichen Sprache, sie können auch Bewußtlosen, unmündigen Kindern gespendet werden. Nur mit der größten Inconsequenz können die Protestanten die Kindertaufe beibehalten, da die Kinder die Worte nicht verstehen und Glauben noch nicht haben können. Die überwältigende Thatsache der kirchlichen Praxis seit den ältesten Zeiten hat sie genöthigt ihrem System zum Trotz die Kindertaufe beizubehalten: sie protestiren damit praktisch gegen ihre Lehre —; denn daß die Kinder im Augenblicke der Taufhandlung wunderbar den Gebrauch der Vernunft erlangen, wozu Manche ihre Zuflucht zu nehmen sich gezwungen sehen, ist doch eine zu ungeheuerliche Behauptung, als daß man sie ernst nehmen könnte.

Protestantischer Seits beruft man sich für die Nothwendigkeit des Verständnisses auf Aussprüche des heil. Augustinus wie Sacramentorum utilitas in intellectu est [2]). Aber Augustinus kann sich doch nicht selbst so handgreiflich widersprechen. Er käme mit sich in flagrantesten Widerspruch, wenn er Verständniß der Taufformel verlangte und doch die Taufe der Kinder für giltig erklärte, ihr die Nachlassung der Erbsünde zuschriebe, die er so oft und nachdrücklich gerade aus der Kindertaufe gegen die Pelagianer beweist. Er erklärt ausdrücklich, daß die Kinder, trotzdem sie die Formel, welche die Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit enthält, nicht verstehen, gültig die Taufe empfangen.

---

1) Verba quae proferuntur in formis sacramentorum, non pronuntiantur solum causa significandi sed etiam causa efficiendi. inquantum habent efficaciam ab illo Verbo, per quod facta sunt omnia; et ideo convenienter diriguntur non solum ad homines non intelligentes, sed etiam ad creaturas insensibiles, ut cum dicitur: Exorcizo te, creatura salis. 3. p. q. 66. a. 5. ad 3 m.

2) Expos. in ep. ad Galat. 19.

Was will also Augustinus mit dem „Verstehen" der Sakramente sagen? Er spricht zunächst nicht von den Sakramenten im engeren Sinne, sondern von den alttestamentlichen Ceremonien, welche den Juden eine Last waren; den Christen aber bringen die sacramenta durch richtiges Verständniß Nutzen für das sittliche Leben. Denn er fügt hinzu: Omne sacramentum, cum intelligitur, aut ad contemplationem veritatis refertur aut ad bonos mores. Versteht man es von den christlichen Sakramenten im engern Sinne, so kann die darin geschaute veritas nur die unsichtbare von ihnen bezeichnete Gnade sein. Denn er erklärt: Aliud videtur, aliud intelligitur [1], was von ihm genauer erklärt wird und ihm also gleichbedeutend ist mit signum rei sacrae, signum gratiae Dei, invisibilis gratiae visibilis forma. Auch wir, die wir von der Wirkung der Sakramente ex opere operato überzeugt sind und uns den protestantischen Vorurtheilen der Reformatoren gegenüber sorgfältiger ausdrücken müssen als die heiligen Väter, sagen den Gläubigen ganz ausdrücklich: „wer die Sakramente nicht versteht, hat keinen Nutzen davon." Der Römische Katechismus legt den Pfarrern dringend ans Herz, das gläubige Volk über das Wesen der Zeichen, welche die Gnade versichern, zu unterrichten, „damit es durch die Erkenntniß ihrer Heiligkeit desto eher zur Verehrung und Anbetung der göttlichen Güte gegen uns angeregt werde [2]."

2. Wer oder was ist nun der Gegenstand, der durch die sakramentalen Worte geheiligt und geweiht wird?

a) Offenbar der Empfänger, den das Sakrament durch die heiligmachende Gnade in eminentester Weise weiht und heiligt. Freilich kommt die Gnadenspendung vom ganzen Sakramente, von der Form und Materie bezw. von dem aus beiden constituirten Compositum [3], aber wie der Form der Vorrang in der Constituirung des sakramentalen Zeichens zukommt, so auch in der Gnadenspendung. Die Materie wird erst durch die Form zum heiligen Symbol ergänzt, vollendet, und so erhält sie auch erst durch die Form ihre Wirksamkeit; denn das Sakrament wirkt, was und inwiefern es bezeichnet [4].

---

1) Serm. 272. — 2) P. 2. c. 1. q. 4.

3) Eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum sacramentum. S. Thom. 3. p. q. 62. a. 4. ad 4m.

4) Baptismus, inquantum est sacramentum, est in genere signi vel causae et in hoc genere constituitur per formam verborum, a qua habet

In ähnlicher Weise sagen die Väter, der Logos habe das Fleisch vermittelst der Seele angenommen; es wird damit nicht die unmittelbare hypostatische Beziehung des Logos zum Körper geleugnet, sondern nur gesagt, daß wie der Körper erst durch die Seele menschlich, Mensch ist, so auch nur durch sie ein Gegenstand der assumtio hypostatica wird.

b) Man kann aber den Worten auch eine noch unmittelbarere Wirkung vor der Materie zuerkennen, indem man mit den heiligen Vätern die consecratorische Kraft derselben zunächst auf die Materie gehen läßt, wodurch dieselbe die Gnade gleichsam in sich aufnehmen kann, um sie dem Empfänger mitzutheilen. So ist es, wie wir sahen, ein beliebter Gedanke der heiligen Väter, daß das Wasser selbst die Kraft zu heiligen durch das Wort empfängt. Die betreffende Stelle des heil. Augustinus haben wir schon angeführt. Besonders stark betont er die Kraft des Wortes in der Taufe bei der Erklärung [1]) der Stelle: Ihr seid schon rein wegen des Wortes, das ich zu euch geredet habe [2]). Christus sagt er, habe hier die Taufe außer Acht gelassen, aber auch in der Taufe reinige eigentlich das Wort. Denn was ist das Wasser ohne das Wort anderes als Wasser: „Es kommt das Wort zum Element und es wird ein Sakrament, das gleichsam selbst ein sichtbares Wort ist."

3. Aber gerade diese Stelle benutzen die Protestanten für ihre Auffassung der sakramentalen Worte als bloßer Predigt, denn der heilige Lehrer schreibt dem Worte der Taufe jene Kraft zu non quia dicitur, sed quia creditur. Also sagen sie, ist es nach dem heil. Augustin der Glaube, der reinigt.

Das ist ein arger Trugschluß. Der heil. Augustinus lehrt die Wirksamkeit der sakramentalen Riten so klar und deutlich, daß nur böswillige Entstellung die hier gebrauchten Worte mißdeuten kann. Selbst hier erklärt er weiter: „Dieses Wort des Glaubens ist so mächtig in der Kirche Gottes, daß es durch den, welcher glaubt, opfert, segnet, tauft, auch das kleine Kind reinigt, obwohl es noch nicht mit dem Herzen zur Gerechtigkeit glauben und mit dem Munde zum Heile bekennen kann. Dies alles geschieht durch das Wort, von welchem der Herr sagt: Ihr seid schon rein." Also nicht der Glaube des Empfängers, aber auch nicht der des Spenders gibt der

---

significationem et efficaciam sacramentalem. S. Thom. 4. dist. 3. p. q. 1. a. 9. ad 3 m.

1) tr. 80 in Joa. — 2) Joh. 15, 3.

Taufe die Kraft. Denn wie kein Anderer hat Augustinus die Gültigkeit der Ketzertaufe vertheidigt. Was will also der heil. Augustinus mit „dem Worte, das geglaubt wird" sagen?

Nicht der materielle Ton gibt der Taufformel die Kraft, zu reinigen; derselbe vermag dies ebenso wenig als das elementare Wasser; Augustinus selbst bemerkt, daß bei dem Wort die bleibende Kraft, der Sinn von dem vorübergehenden Schalle unterschieden werden müsse. Damit die Worte aber neben der Bedeutung noch eine höhere Kraft, eine religiöse Bedeutung haben, müssen sie Wort Gottes, also Gegenstand des Glaubens sein. Von dem Glauben des Empfängers und Spenders ist das, nach Augustinus, wie wir sahen, durchaus nicht zu verstehen. Das Wasser selbst, die Taufe, bekommt von jenen Glaubensworten die Kraft zu reinigen. „Das ist das Wort des Glaubens, das wir predigen, durch welches ohne Zweifel auch die Taufe geheiligt wird, damit sie reinigen könne." Kann man denn stärker die unmittelbare, so zu sagen physische Wirksamkeit der Taufe ausdrücken, als es Augustinus an der betreffenden Stelle thut, wenn er sagt: Unde est tanta vis aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? Auf sie gestützt definirte Hugo v. St. Victor die Taufe geradezu: Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per Verbum Dei[1]). Und obgleich der heil. Thomas dagegen ausführt, daß vielmehr in dem sakramentalen Ritus, also in der Verbindung der Form mit der Materie das Wesen des Sakramentes besteht[2]), so lehrt doch auch er eine Heiligung, Weihe der Materie durch die Worte: Sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus, sicut in Christo, quia sacramentorum est auctor, est Verbum caro factum. Et sicut caro Christi sanctificata est et virtutem sanctificandi habet per Verbum sibi unitum, ita et res sacramentorum sanctificantur et vim significandi habent per verba, quae in his proferuntur[3]). Diese Weihung der Materie ist aber freilich nicht etwas Selbständiges, sondern geschieht in und durch die Verbindung der Worte mit der Handlung: Materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum, qua confertur sacramentum[4]).

1) De sacram. l. 3. c. 10. — 2) 3. p. q. 66. a. 1.

3) Opus c. 4. in art. fid. et sacr. eccl. expos.

4) Speciell unterscheidet er bei der Firmung diese im Acte der Spendung vollzogene Weihe der Materie von der vorausgehenden Weihe des Chrisma.

Wir haben ein ganz ähnliches Verhalten bei den Thätigkeiten des menschlichen Körpers, der sich ja zur Seele wie die Materie zu ihrer Form verhält. Bei den eigentlich menschlichen Handlungen, z. B. Sprechen, Sehen, Gehen sind zwar Leib und Seele wesentlich betheiligt, aber der Leib nur dadurch, daß er von der Seele belebt ist. Die Seele beseelt den Leib, auf daß er jene menschlichen Thätigkeiten vollbringen kann. So wirken Materie und Form als gleich nothwendige Wesensbestandtheile zusammen in der Heiligung, aber die Materie nur insofern sie von den Worten zum Heiligen informirt, also erst selbst geheiligt ist.

4. Im vollsten und eminentesten Sinn sind die Worte beim Sakrament der Sakramente, der heiligen Eucharistie consecratorisch; hier heiligen, weihen sie die Materie ganz selbständig, unabhängig vom Empfange des Sakramentes. Ihre consecratorische Wirkung verwandelt natürliches Brod und natürlichen Wein in das allerheiligste Fleisch und Blut des Herrn, welche so als geistige Nahrung die Seele zu heiligen im stande sind.

Hier tritt nun auch der Gegensatz zwischen reformatorischer und katholischer Sakramentenlehre am deutlichsten hervor, und dieses Sakrament der Sakramente dient so als sicherstes Kriterium, um die völlige Unhaltbarkeit der ersteren und strahlende Wahrheit der letzteren zu erkennen. Die unübertreffliche und durch keinerlei Kunstgriffe zu verdunkelnde Klarheit und Bestimmtheit der Worte: „Das ist mein Leib", „das ist mein Blut" verlangt, daß sie wahrhaft consecratorisch wirken müssen, daß die Substanz des Brodes in den Leib des Herrn, der Wein in das Blut des Herrn verwandelt werde. Ein bloßes Zeichen des Leibes des Herrn, eine bloße heiligende Kraft desselben, ein Genuß desselben im Glauben, der erst nach der Consecration nur beim Empfange des Abendmahles stattfindet, ist durch den klaren Wortlaut ausgeschlossen.

Wenn auch nicht so empörend schriftwidrig wie bei der Eucharistie, aber immer noch Hohn genug auf das klare Schriftwort, ist die Verdrehung der sakramentalen Worte bei den übrigen Sakramenten, wenn man in denselben lediglich eine Predigt finden will.

Utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scl. quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ad effectum: ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum. 3. p. q. 72. a. 3. ad 2 m.

Oder heißt es nicht den klaren Worten des Herrn offene Gewalt anthun, wenn die Absolutionsworte, kraft deren die Priester alle Sünden nachlassen, alle vorbehalten können, nur die göttlichen Verheißungen besiegeln oder ähnliche rhetorische Einflüsse ausüben sollen.

II. Darum sind alle Bemühungen der Protestanten dem Glauben, mit Ausschluß der Sakramente, die Rechtfertigung und Heiligung aus der Schrift zu vindiciren, schon von vornherein als vergebliche erkannt.

1. Diese Bemühungen könnten nur den Erfolg haben, die heilige Schrift oder doch die verschiedenen heiligen Schriftsteller mit sich selbst unter einander in Widerspruch zu bringen: ein Erfolg der nicht die katholische Lehre, sondern das ganze Christenthum untergraben und am empfindlichsten den Protestantismus mit seinem Formalprincip treffen würde, das lediglich die Bibel als Quelle und Norm des Glaubens gelten läßt.

Umgekehrt müssen nach allen gesunden Regeln einer vernünftigen Schriftauslegung die Stellen, welche dem Glauben die Rechfertigung zuschreiben, so verstanden werden, daß die sonst so bestimmt gelehrte Wirksamkeit der Sakramente nicht aufgehoben wird. Nun verbindet aber die katholische Lehre die Wirksamkeit des Glaubens mit der der Sakramente in schönster Harmonie; die protestantische übertreibt die Wirkungen des Glaubens in einer Weise, daß den Sakramenten nichts von dem bleibt, was ihnen die Schrift zuerkennt. So zeihen die Schriftchristen die heilige Schrift des Irrthums und Widerspruchs mit sich selbst.

2. Die heilige Schrift lehrt allerdings, daß „der Gerechte aus dem Glauben lebt [1])", daß „Christus zur Gerechtigkeit ist jedem der glaubt [2])," „durch den Glauben reinigt er ihre Herzen [3])." Sie geht noch weiter, und schließt sogar die Werke des Menschen von der Rechtfertigung aus: „Wir erachten, daß der Mensch durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werde [4])." „Wenn Abraham durch die Werke gerechtfertigt worden ist, so mag er Ruhm haben, aber nicht vor Gott [5])."

Wären diese Stellen im exclusiven Sinne der Protestanten zu verstehen, so würden sie nicht nur die Sakramente sondern auch die guten Werke, das sittliche Thun des Menschen in der Angelegenheit seines Heils überflüssig, oder sogar schädlich machen, was letzteres

1) Röm. 1, 17. — 2) 10, 4. — 3) Apgesch. 15, 9. — 4) Röm. 3, 28. 5) Röm. 4, 2.

von Luther und fanatischen Anhängern desselben thatsächlich behauptet wird. Nun widerspricht eine solche Lehre nicht blos der Offenbarung, wie die Nutzlosigkeit der Sakramente, sondern aller gesunden Vernunft und den fundamentalsten Forderungen der sittlichen Ordnung. Gott kann den Menschen nicht vom sittlichen Thun dispensiren; auch zur Erlangung des übernatürlichen Heils muß der Mensch wenigstens in so weit mitwirken, als er dazu befähigt ist. Wenn auch seine natürlich guten Werke hier ohne allen Werth sind, so erhalten sie doch durch die Gnade, durch den Glauben an Jesus Christus einen höchst verdienstlichen Werth. Somit ist es allerdings der Glaube, ja der Glaube allein, der rechtfertigt.

Das ist denn auch der Gegensatz zwischen Glauben und Werken, den der heil. Paulus im Römerbriefe so stark betont: nicht die Werke, die Ceremonien des Gesetzes, auch nicht die natürlich guten Werke der Heiden, selbst nicht der heldenmüthige Opfersinn eines Abraham konnten Rechtfertigung und Heil schaffen, sondern allein Jesus Christus, die Gnade Christi, der Glaube an ihn.

3. Der heil. Jakobus hat es für nöthig erachtet, gegen eine einseitige schon damals hervortretende Deutung der Worte des heil. Paulus, d. h. gerade gegen die reformatorische Auslegung, Einsprache zu erheben [1]). Er hat ganz offenbar die Rechtfertigungslehre des heil. Paulus bezw. deren Mißverständniß vor Augen, wenn er an denselben Beispielen, an Abraham, Rahab, welche Paulus für die Wirksamkeit des Glaubens ohne die Werke angeführt, nachweist, daß auch sie durch die Werke ihr Heil erlangten. Gegen eine Herabwürdigung der Sakramente auf Grund der Pauliniſchen Briefe unter den ersten Christen brauchte der heil. Jakobus nicht aufzutreten: Die Wirkungen der heiligen Sakramente, insbesondere der Taufe und Eucharistie werden von der heiligen Schrift, insbesondere auch vom heil. Paulus so energisch betont, sie bilden so wesentlich die Grundlage des christlichen Lebens jener Zeit, die ersten Christen erfuhren ihre Kraft so sinnenfällig an sich und Andern, daß in dieser Zeit des lebendigsten Glaubens eine Mißachtung derselben, wie sie dieselbe von den dem Christenthume ganz entfremdeten Lehrern des allein seligmachenden Glaubens erfahren sollte, unmöglich war. Zwischen dem heil. Jakobus und dem heil. Paulus besteht aber nicht der mindeste Gegensatz, ebenso wenig wie zwischen der Wirksamkeit der Sakramente und dem Glauben an Jesus Christus. Der Glaube ohne übernatürliche, d. h. ohne Gnade und Glauben verrichtete Werke ist todt: ebenso todt

1) Jakob. 2, 14 ff.

für das ewige Leben sind Werke für das ewige Leben und dessen diesseitige Vorstufe, die Rechtfertigung, welche mit rein menschlichen Kräften ohne Glauben an Jesus Christus verrichtet werden. Ebenso würden die Sakramente „kraftlose Elemente" wie alttestamentliche Ceremonien sein, wenn Jemand wie dies die pharisäischen Gegner des heil. Paulus thaten, sie vom Glauben an Christus unabhängig machen wollte, wenn Jemand noch nach Christus den Mosaischen Ceremonien, wenigstens der Beschneidung, Geltung und Kraft zuschreiben wollte.

4. Der vom heil. Paulus als durchaus zum Heile nothwendig geforderte und selbst hinreichende Glaube schließt die Sakramente ebenso wie die guten Werke nicht aus, sondern ein, er verlangt sie mit dringlichster Nothwendigkeit. Der Glaube an Christus wird in demselben Sinne wie der christliche Glaube, der katholische Glaube, die christliche Religion, sehr häufig im objectiven Sinne genommen als Inbegriff alles dessen was das Christenthum, die Religion lehrt, vorschreibt, übt. So sagt man, der christliche Glaube lehrt die Auferstehung der Todten, im christlichen Glauben sollen wir leben und sterben. In diesem Sinne gehören die Sakramente wie die guten Werke als wesentliche Bestandtheile zum Glauben an Christus. Diesen Sinn können die Worte des heil. Paulus haben, wenn er diesen Glauben synonym mit der Gnade Christi nimmt, wenn er ihn dem A. B. mit seinen Ceremonien und der reinen Naturreligion der Heiden insbesondere der heidnischen Philosophen entgegenstellt.

5. Doch wenn auch der subjective Glaube an Jesus Christus vom heil. Paulus als Mittel und selbst als ausschließliches Mittel des Heils bezeichnet wird, schließt er die Wirksamkeit der Sakramente und guten Werke nicht aus, sondern ein. Denn unter diesem subjectiven Glauben ist nicht der Fiducialglaube der Reformatoren, sondern das Fürwahrhalten alles dessen zu verstehen, was uns Gott durch Jesus Christus geoffenbart hat, insbesondere der Glaube an seine Sendung und Gottheit. So erklärt der göttliche Heiland den Heilsglauben selbst, wenn er zu seinen Aposteln sagt: „Gehet in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Creaturen, wer glaubt und getauft ist, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden[1]." Nach dem heil. Matthäus an der Parallelstelle sollen sie alle Völker zu Schüler machen, sie taufen und „lehren alles zu beobachten, was er den Aposteln aufgetragen[2]." Dazu gehörte aber neben der Beobachtung der Gebote Gottes auch der Empfang der

1) Marc. 16. 15. 16. — 2) Matth. 28. 19 20.

von Christus angeordneten Sakramente, insbesondere der Taufe, die hier ausdrücklich genannt wird.

Auch die apostolische Praxis der Taufspendung lehrt uns deutlich, was für ein Glaube zum Empfang der Taufe und also zur Rechtfertigung erforderlich ist. Nicht den Fiducialglauben, sondern den Glauben, „daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist," verlangt der Diakon Philippus, um den äthiopischen Kämmerer zu taufen[1]). Seit den ältesten Zeiten läßt die Kirche vor der Ertheilung der Taufe das Symbolum recitiren, und noch unmittelbar vor der Aufgießung des Wassers fragt sie den Täufling durch dessen Pathen, ob er glaube an die heilige Dreifaltigkeit, an Jesus Cristus.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die von der Offenbarung dem Glauben zugeschriebene Kraft zu rechtfertigen nicht dem Fiducialglauben zukommt. Und damit ist schon die ganze protestantische Rechtfertigungslehre mit der darauf gegründeten Sakramentenlehre als ein verhängnißvoller fundamentaler Irrthum dargethan.

6. Aber positiv können und müssen wir für die katholische Lehre weiter schließen: Der Glaube an Jesus Christus rein theoretisch als Fürwahrhalten einer bestimmten Summe von Wahrheiten kann unmöglich hinreichen, um das Heil zu erlangen. Das widerspräche schnurstracks dem oben angeführten Auftrage des Herrn, die Völker auch die Beobachtung des von Christus Aufgetragenen zu lehren. Wer wirklich an Jesus Christus glaubt, der muß ihm auch Glauben schenken, wenn er uns Gebote gibt, wenn er Sakramente als zum Heil nothwendig erklärt. Er hat aber in der feierlichsten Weise die Taufe als nothwendiges Mittel zum Heile erklärt: „Wenn Jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geist, kann er nicht in's Himmelreich eingehen[2])." Er verlangt den Genuß der Eucharistie, um das Leben zu haben: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben[3])." Die Nachlassung der Sünden hat der Herr an die Absolutionsgewalt der Apostel geknüpft mit den Worten: „Wem ihr die Sünden nachlasset, dem sind sie nachgelassen, wem ihr sie vorbehaltet, dem sind sie vorbehalten[4])."

Wer also wirklich an Jesus Christus glaubt, der muß auch die von ihm verordneten und vorgeschriebenen Sakramente als unentbehrliche Mittel zum Heile empfangen.

---

1) Apgesch. 8, 36 ff. — 2) Joh. 3, 5. — 3) Joh. 6, 53.
4) Joh. 20, 23.

So kann man sagen: der Glaube an Christus, ja der Glaube allein macht selig. Die Sakramente und die guten Werke sind ja mit logischer Consequenz in diesem Glauben enthalten, sie hängen damit mit innerer Notwendigkeit zusammen.

7. Umgekehrt könnte man nach protestantischer Manier die Schrift zu verdrehen, den Glauben für überflüssig zum Heile erklären. Der göttliche Heiland bezeichnet die zwei Gebote: die Liebe Gottes und des Nächsten als hinreichend zur Seligkeit, da an ihnen „das ganze Gesetz und die Propheten hängen". Ja, nach dem hl. Johannes wäre die Liebe des Nächsten allein hinreichend. Diese predigte er nach der Legende allein in seinem hohen Alter, indem er seinen Jüngern erklärte: „Es ist das Gebot des Herrn; wenn es geschieht, ist es genug". Freilich, wie er selbst in seinen Briefen so stark betont: Gottesliebe und Nächstenliebe hängen so innig zusammen, daß die eine ohne die andere unmöglich ist. Gottesliebe und Nächstenliebe sind der Inbegriff des sittlichen Lebens. Will aber der hl. Johannes damit sagen, daß der Glaube überflüssig ist? Gewiß nicht. Also auch nach dem hl. Paulus die Liebe und die Sakramente nicht.

§. 487.

Durch die Sakramente wird die Gnade ex opere operato verliehen[1].

I. Nach theologischem Sprachgebrauche, den die Kirche durch ihre authentische Definition sanctionirt hat, bewirken die Sakramente die Gnade ex opere operato, kraft der Setzung des sakramentalen Ritus. Das Concil von Trient erklärt: Si quis dixerit, per ipsa Novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit[2].

1. Der Ausdruck ex opere operato kann nur verstanden werden durch seinen Gegensatz zum opus operantis oder operans. Nach reformatorischer Anschauung, welcher hier das Concil die katholische Lehre entgegenstellt, wird die Gnade der Rechtfertigung lediglich durch eine Thätigkeit des Empfängers des Sakramentes verliehen. Das Sakrament weckt den Glauben, das Vertrauen, und durch die Kraft dieser Thätigkeit, ex opere operantis wird die Gnade verliehen, beziehungsweise diese subjective Thätigkeit ist selbst die imputirte Gerechtigkeit. Diese ist also das Werk des Wirkenden, des

1) K. v. Schätzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. 1860. — 2) Sess. 7. can. 8.

Menschen. Nach katholischer Lehre ist die Rechtfertigung, insofern die sakramentale Kraft in's Auge gefaßt wird, das Werk, die Wirkung des sakramentalen Ritus. Das Sakrament wirkt durch das gewirkte Werk[1]), durch die Setzung des von Christus bestimmten Ritus.

Um jedoch die Ausdrücke besser zu verstehen, muß man die allmähliche Präcisirung und Fixirung der Bedeutung derselben geschichtlich verfolgen; denn erst nach und nach haben dieselben jene genaue und feststehende Bedeutung erhalten, welche sie jetzt nach dem Concil von Trient zur genauen Fixirung der katholischen Lehre über das Wesen und insbesondere die Causalität der hl. Sakramente so geeignet macht im Gegensatz zu andern heiligen Ceremonien.

2. Als der Erste, welcher nachweisbar die Formel opus operatum und opus operans oder operantis gebraucht habe, wird gewöhnlich Innocenz III. genannt, sie kommt aber schon vor ihm bei Peter von Poitiers († 1205) vor, beide wenden sie in einer von der jetzigen etwas abweichenden Bedeutung an; sie müssen aber damals schon allgemeiner im Gebrauch gewesen sein, da Peter hinzufügt: ut dici solet. Peter nennt das Leiden Christi ein opus operatum und die verwerflichen Handlungen der Juden, wodurch sie das Erlösungswerk herbeiführten, opera operantia. Hier haben wir es eigentlich nur mit einer grammatischen Unterscheidung zu thun. Näher kommt er schon unserer heutigen Auffassung, wenn er die Taufe als opus operatum, die Spendung derselben als opus operans bezeichnet[2]).

In demselben Sinne, der aber dem jetzigen sich mehr nähert, unterscheidet Innocenz die Darbringung des hl. Meßopfers als opus operans, von dem Opfer selbst als opus operatum[3]).

Noch näher steht der heutigen Fassung, Albertus M., wenn er das ganze sittliche Leben des Menschen ein opus operans nennt, die von der Kirche gespendeten Sakramente als Mittel zur Seligkeit ex opere operato bezeichnet.

1) Das operatum ist in unserer Formel passivisch zu nehmen; ein Sprachgebrauch, der zwar weniger klassisch ist, aber doch seine Analogien hat. Schon im klassischen Latein werden manche participia praeteriti von Deponentia passivisch gebraucht; ihre Zahl nimmt im späteren Vulgärlatein zu; selbst im verbum finitum werden in der Vulgata Deponentia wie exhortari, consolari passivisch gebraucht. Vgl. Rönsch, Vulg. und Itala S. 388.

2) Petri Pict. Sent. IV, p. 1. c. 16. p. 5. c. 6.

3) Quamvis opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum. De myst. Missae III, 5.

3. Spätere Theologen, so auch Möhler (der diese Ansicht aber später wieder zurücknahm) verstehen unter dem opus operatum das Werk der Erlösung, welches Christus vollbracht oder auch in den Sakramenten fortsetzt, während die Mitwirkung des Empfängers zur Erlangung der Gnade oder einer reichlicheren Gnade opus operantis genannt wird.

Diese Auffassung könnte nur einen grammatischen Werth für sich in Anspruch nehmen; das Partizipium operatum könnte, wie es in der klassischen Sprache allein vorkommt, activisch genommen werden. Aber sachlich ist diese Fassung ganz unhaltbar. Daß die Sakramente durch das Leiden Christi allein Kraft haben, brauchte durch eine eigene dazu aufgestellte Formel nicht besonders erklärt zu werden. Das Concil von Trient brauchte gegen die Reformatoren nicht die Kraft des Kreuzestodes Christi zu erklären, wurde ja dieselbe von den Fiducialgläubigen in's Ungemessene bis zur Absurdität betont. Speciell stellt das Concil die Wirksamkeit der Sakramente dem „Glauben" der Häretiker gegenüber. Dieser Glaube ist aber gerade das Vertrauen auf den Kreuzestod Christi, durch den wir gerechtfertigt sind. Wie kommen denn auch jene Theologen dazu, eine Formel, die aus der allgemeinen theologischen Redeweise ihrer Zeit hervorgegangen und also nach deren Verständniß zu deuten ist, in einem Sinne zu nehmen, von dem man nie in der Kirche und Wissenschaft etwas gehört hatte?

4. Was die scholastischen Theologen mit den Ausdrücken ex opere operato und ex opere operantis bezeichnen wollen, lehren uns unzweifelhaft andere ganz analog gebildete Redewendungen, die sogar in den grammatischen Fehlern mit den unserigen übereinstimmen. Sie setzen der distinctio rationis ratiocinantis die distinctio rationis ratiocinatae entgegen, von denen die erstere rein subjectiver Natur ist, letztere objective Geltung hat [1]).

1) Außer der realen Unterscheidung distinctio realis, wie sie zwischen Dingen besteht, muß noch eine doppelte distinctio rationis, wie sie zwischen Begriffen gemacht wird, angenommen werden. Besteht gar kein objectives Fundament zur Unterscheidung, sondern wird sie lediglich vom subjectiven denkenden Geiste gemacht, wie z. B. zwischen Mensch und homo, zwischen dem Definitum und seiner Definition, so hat man die dist. mere mentalis oder rationis *ratiocinantis*. Findet der Geist ein objectives Fundament zur Unterscheidung der Begriffe vor, so hat man die distinctio rationis cum fundamento in re oder rationis ratiocinatae. Die erstere ist rein subjective Sache des Denkenden, letztere objectiv begründet in dem Gedachten, ratio ratiocinata, wo ratio nicht blos Vernunft, sondern, wie notio, Gedanken bezeichnet.

Die Sakramente haben nicht bloß von dem Glauben und anderen subjectiven Dispositionen des Empfängers oder Spenders, sondern von einer den Sakramenten selbst innewohnenden Kraft ihre Wirksamkeit. Gegen Hus und Wicliff hat die Kirche diese selbständige Wirksamkeit der Sakramente im Gegensatz zur Würdigkeit des Spenders behauptet, gegen die Reformatoren war dieselbe gegen die Thätigkeit des Empfängers, speciell den subjectiven Glauben festzustellen. Darauf gehen alle hierher gehörigen Definitionen des Tridentinums, insbesondere auch des 6. Kanon, der als eine Sacherklärung des Ausdrucks ex opere operato angesehen werden kann: Si quis dixerit, Sacramenta Novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et notae quaedam Christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus; anathema sit.

Darnach haben die Sakramente eine so unfehlbare, von ihnen selbst ausgehende Wirkung, daß der Mensch ihnen nur kein Hinderniß ihrer Wirksamkeit entgegenzusetzen hat. Ihre Wirksamkeit ist so sicher und selbständig wie die einer natürlichen Kraft, wie etwa des Feuers, das nur dadurch in seiner Wirksamkeit gestört oder aufgehoben werden kann, daß ihm ein Gegenmittel, ein Hinderniß in den Weg gelegt wird.

II. Darin findet aber keineswegs die ungerechte Verleumdung der Protestanten eine Stütze, als wenn nach katholischer Lehre die Mitwirkung des Empfängers zur Erlangung der Gnade ausgeschlossen oder doch überflüssig wäre, noch viel weniger die so oft bis zum Ueberdruß wiederholte Verdächtigung von der „magischen Kraft" der katholischen Sakramente eine Entschuldigung.

1. Denn was letztere anlangt, ist es geradezu eine Ungeheuerlichkeit, von einer magischen Wirkung zu sprechen, wenn wir, durch die ausdrücklichen Erklärungen des Herrn belehrt, den Sakramenten durch die Einwirkung des hl. Geistes eine göttliche Kraft zuschreiben. Magisch ist eine Wirkung, welche aus Aberglauben einer natürlichen Ursache zugeschrieben wird, über deren Kraft sie hinausgeht, oder wenn sie speciell dem Teufel zugeschrieben wird. Nicht die natürliche Kraft des Wassers ist es, wie die hl. Väter so nachdrücklich erklären, sondern die Allmacht Gottes, die Kraft des hl. Geistes, welche uns von Sünden reinigt. Und dies wissen wir durch die klarsten und emphatischesten Erklärungen der hl. Schrift.

Dem Teufel zuschreiben, was offenbare Wirkung des hl. Geistes ist, hat der Heiland Sünde gegen den hl. Geist genannt, die, weil sie der offenen Wahrheit widerstreitet, weder in diesem, noch im andern Leben vergeben wird. Einer solchen Sünde gegen den hl. Geist machen sich schuldig, welche fortgesetzt die Wirkung der Sakramente nach katholischer Auffassung eine magische nennen: jedenfalls widerstreben sie hartnäckig der klarsten Wahrheit. Es kann von einer magischen Wirkung der Sakramente um so weniger die Rede sein, als die Vorbereitung und Mitwirkung des Empfängers nicht nur nicht ausgeschlossen ist, sondern einschließlich und ausdrücklich von der Kirche verlangt wird, und damit kommen wir auf den ersten Theil des Einwandes.

2. Das Tridentinum hat allerdings einen Ausdruck: non ponentibus obicem, gebraucht, der nur ein negatives, passives Verhalten zu bezeichnen scheint. Der Ausdruck ist gewählt, um die objective Causalität der Sakramente recht energisch zu betonen, aber er bezeichnet eine positive active Mitwirkung nach der Natur der Sache und nach der allgemeinen Theorie und Praxis der Kirche, welche auf das entschiedenste die sorgfältigste Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente verlangen, um der Wirkungen derselben theilhaftig zu werden.

Die Natur der Sache, d. h. des obex selbst verlangt, daß das *non ponere* obicem ganz synonym ist mit *tollere* obicem. Der obex ist nämlich eine moralische Indisposition, nicht etwa eine physische Unfähigkeit zum Empfang des Sakramentes. Eine solche kann meist gar nicht beseitigt werden, jedenfalls kann man nicht von einem, der daran leidet, sagen, daß er dem Sakramente ein „Hinderniß entgegensetzt". An solcher Unfähigkeit leidet das Kind in Bezug auf Ehe und Buße, der Gesunde in Bezug auf die hl. Oelung, das Weib in Bezug auf die Priesterweihe u. s. w. Die Unfähigen legen dem Empfange der betreffenden Sakramente durchaus kein Hinderniß in den Weg; das thut nur der, welcher die Wirksamkeit durch eine freigewollte Zuständlichkeit, durch moralische Indisposition vereitelt.

Diese moralische Indisposition ist nun bei den Sakramenten der Todten die Anhänglichkeit an die Sünde, der Mangel an Reue, bei den Sakramenten der Lebendigen ist es der Stand der Todsünde. Die erste Gnade, die Gnade der Rechtfertigung kann denen nicht eingegossen werden, welche nicht ernstlich sich durch Abwendung des Willens von der sündhaften Handlung, vom Unerlaubten, durch

Hinwendung zu Gott der Rechtfertigung die Möglichkeit eröffnen. Dieses erfordert eine ganz bestimmte Vorbereitung durch mannigfache Acte, welche das Concil von Trient im Einzelnen als Vorbereitung zur Rechtfertigung, sei es in dem Sakramente der Taufe, oder ohne dasselbe mit dem votum sacramenti anführt. Es verlangt Glaube, Hoffnung, Reue, Furcht, Liebe [1]).

In der alten Kirche wurde diese Vorbereitung auf die Taufe für so wichtig und nothwendig erachtet, daß ein eigenes Institut, das Katechumenat, derselben diente. Dasselbe sollte nicht nur belehren, sondern auch durch Bußübungen, Segnungen u. s. w. die Täuflinge für das Sakrament würdiger machen. Noch stärkere Anforderungen stellte die Kirche an die Pönitenten in der öffentlichen Bußanstalt, um sie auf den Empfang der reconciliatio vorzubereiten. Und doch behauptet Harnack, daß schon damals der magische Charakter der Sakramente in der Kirche Platz gegriffen habe.

Nicht geringere sittliche Anstrengung ist erforderlich, um das Hinderniß für die Sakramente der Lebendigen hinwegzuräumen. Denn entweder muß erst ein Sakrament der Todten empfangen und die darauf gerichteten Vorbereitungen vorausgeschickt werden, oder es dürfen die noch schwierigeren Anstrengungen, ohne Sakrament die Rechtfertigung zu erlangen, nicht gescheut werden.

Daraus sieht man, daß der Katholik ganz andere eigene sittliche Anstrengungen bei dem Empfang der Sakramente machen muß, als der Protestant, der einfach zu glauben braucht, um gerechtfertigt zu sein. Dieser Glaube hat viel eher eine magische, d. h. ganz unsinnige, erdichtete, abergläubische Wirksamkeit, als die von Christus als unfehlbare Gnadenmittel eingesetzten Sakramente.

3. Der subjective Antheil bei der Wirksamkeit der Sakramente ist nach katholischer Auffassung so wichtig, daß davon nicht einfach die Möglichkeit ihrer Wirkung abhängt, sondern auch die Stärke der Wirksamkeit durch die vollkommenere oder geringere Vorbereitung bedingt ist. Die Kirche ermahnt uns, die beste Vorbereitung den Sakramenten vorausgehen zu lassen, damit wir ihrer Wirkungen auf das vollkommenste theilhaftig werden, d. h. mehr Gnaden erlangen, als eine Vorbereitung, die eben hinreicht, die eben nur den obex entfernt, erlangen würde.

Diese Verstärkung des Gnadenempfanges beruht auf einem doppelten Titel. Erstens verdienen wir durch jedes gute Werk, wenigstens de congruo die Gnade, und wenn wir im Gnadenstand

1) Sess. 6 cap. 6. Sess. 7. can. 6. 7.

uns befinden, de condigno die Vermehrung der Gnade. Nun haben aber die Acte der Vorbereitung auf den Empfang in besonderer Weise den Werth der guten Werke. Die sakramentalen, von Christus angeordneten und von der Kirche noch mit ausdrucksvollen Ceremonien umgebenen Riten sind höchst geeignet, unsern Glauben, unsere Andacht, unser Vertrauen auf Gott und speciell auf die besondere durch das signum efficax gratiae zu erlangende Heiligung zu wecken und zu steigern. Wir fühlen uns Christus und seiner belebenden Kraft näher, wenn wir uns den von ihm selbst angeordneten Gnadenmitteln nähern. Eine stärkere Andacht, ein festerer Glaube, eine zuversichtlichere Hoffnung verdient uns aber reichlichere Gnade. Also vermehrt die Vorbereitung die Wirkung der Sakramente. Das ist nun freilich nicht die eigentliche Wirksamkeit der Sakramente; sie würde aber hinreichen, um die Einwände der Protestanten von der Nutzlosigkeit der Mitwirkung nach katholischer Auffassung zu entkräften.

Aber zweitens auch die Wirksamkeit des Sakramentes selbst wird durch die Vorbereitung vermehrt. Der Herr sagt: Dilata os tuum et implebo illud. Die Sakramente bewirken die Gnade als wahre Ursachen. Die Ursache wirkt aber um so energischer, je besser das Subject der Einwirkung für ihre Thätigkeit disponirt ist. Das Feuer ist die eigentliche Ursache, welche das Holz zum Brennen bringt; aber dieses nimmt den Einfluß des Feuers um so besser und intensiver auf, je trockener es ist, je mehr zerkleinert, je näher es dem Feuer gebracht wird. Die übernatürliche Wirkungsweise Gottes schließt sich aber der natürlichen auf's innigste an. Die göttliche Einwirkung auf die Seele wird um so stärker sein, je mehr letztere sich für dieselbe durch Vorbereitung disponirt hat. Dies müssen wir um so zuversichtlicher annehmen, als uns Gott so oft und nachdrücklich erklärt: In der Weise, wie wir zu ihm hintreten (selbstverständlich unter dem Einflusse seiner Gnade), kommt er uns entgegen, vergilt er uns, spendet er uns seine Güter. Es ist dies ja auch eine Grundanschauung des christlichen Gefühls, trotz der festen Ueberzeugung von der Gratuität der Gnaden und Wohlthaten Gottes, daß von der Vorbereitung die Fülle der Gnaden abhängt. Die Gratuität freilich verlangt, das Maß der Gnade nicht mathematisch genau nach der Vorbereitung bestimmen zu wollen. Der Herr der Gnade kann aus höheren Absichten manchmal mit einer geringeren Vorbereitung eine höhere Gnade verbinden, als mit einer stärkeren Vorbereitung, oder reichliche Gnaden verleihen, wenn gar keine Vorbereitung stattfindet, wie bei der Kindertaufe. Auch bei gleicher Vorbereitung kann er dem einen mehr, dem andern weniger Gnade verleihen.

4. Man sagt gewöhnlich, das Maß der von dem Sakramente verliehenen Gnade hänge von der Vollkommenheit der Disposition des Empfängers, von seiner besseren oder schlechteren Vorbereitung ab. Das ist im allgemeinen gewiß sehr wahr, darf aber doch nicht so mathematisch genau genommen werden, daß der hl. Geist bei der Spendung seiner Gnaden an ein solches Gesetz gebunden wäre. Denn was das Concil von Trient von dem Maße der Rechtfertigsgnade überhaupt sagt, das muß auch von der durch die Sakramente gegebenen gelten. Justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus S. partitur singulis prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem [1]). Wenn bei der Rechtfertigung überhaupt neben der Disposition des Menschen das freie Walten des Gnadenspenders maßgebend ist, dann auch bei der Gnadenspendung durch Sakramente. Insbesondere, wenn keine Mitwirkung des Empfängers erforderlich ist, wie bei der Taufe des Kindes, kann von einem starr festgesetzten Maße der Gnaden nicht wohl die Rede sein. Wen Gott schon vom Mutterschoße aus zu hohen Dingen und zu großer Heiligkeit berufen will, wird schon in der Taufe reichlichere Gnade erhalten. Bei den Sakramenten, welche eine Vorbereitung erfordern, könnte man die absolute Freiheit in der Gnadenspendung mit einem festgesetzten Maße der Gnade dadurch in Einklang bringen, daß man auch die Vollkommenheit der Vorbereitung der Gnade zuschreibt, was gewiß sehr zutreffend ist: wem nämlich Gott größere Gnade durch das Sakrament verleihen will, dem inspirirt er eine bessere Vorbereitung.

Nach Suarez [2]) freilich sind die Theologen im allgemeinen der Ansicht, daß auch alle unmündigen Kinder gleiche Taufgnade erhalten. Das wird für gewöhnlich allerdings der Fall sein [3]), zumal bei den Kindern, welche vor dem Gebrauche der Vernunft sterben, denn bei solchem kann Gott keine höheren Ziele im späteren Leben beabsichtigen.

Dies ist auch die Lehre des hl. Thomas [4]), der auf die Frage, ob die Taufe in allen gleiche Wirkungen habe, zwischen wesentlichen (per se) und zufälligen (per accidens) unterscheidet und erklärt: die ersten wesentlichen Wirkungen seien bei allen gleich, wenn nicht eine bessere Vorbereitung bei den Erwachsenen eine reichlichere Gnade bewirke. Zufällige Wirkungen können aber nach den Anordnungen der göttlichen Vorsehung verschieden sein. Zufällig (effectus autem

1) Sess. 6, cap. 7. — 2) Disp. 7. p. 4. n. 2. — 3) Aequaliter omnibus parvulis dat, quantum est de *lege communi*. S. Bonav. 4. dist. 4. p. 2. a. 2. q. 3. — 4) 3. p. q. 69. a. 8.

baptisimi per accidens est, ad quem baptismus non est ordinatus; sed divina virtus hoc in baptismo *miraculose* operatur . . . Et tales effectus non aequaliter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiamsi cum aequali devotione accedant, sed dispensantur hujusmodi effectus secundum ordinem providentiae divinae [1]).

Der heil. Lehrer führt als Beispiele solcher accidentellen wunderbaren Wirkungen der Taufe allerdings nur gratiae gratis datae an, wie Unterdrückung der Begierlichkeit: aber in Bezug auf Gratuität steht die heiligmachende Gnade nicht unter, sondern über den gratiae gratis datae; sie unterliegt also nicht weniger dem freien Walten des hl. Geistes.

5. Jedenfalls bleibt aber die Vorbereitung nur Bedingung für die Wirksamkeit der Sakramente, sie wird nicht zur Ursache der sakramentalen Gnadenspendung. Das Trocknen des Holzes, das Spalten, das Annähern an das Feuer ist nicht Ursache, sondern nur Bedingung des Brennens, nothwendige Bedingung für die Causalität des Feuers.

Man könnte sogar in einem ganz wahren Sinne die Vorbereitung, welche eine verstärkte Gnadenspendung bedingt, eine remotio obicis nennen. Man kann sich vorstellen, daß der Wirksamkeit der Sakramente keine bestimmte Grenze gesetzt ist. Sie sollen so viel Gnade spenden, als der Empfänger deren überhaupt fähig ist. Diese Fähigkeit äußert sich aber nach seiner Würdigkeit, nach dem Grade seiner Vorbereitung. Die Vorbereitung dient also dazu, der unbegrenzten Wirksamkeit der Sakramente entgegenzukommen. Er bekäme relativ unbegrenzte Gnaden, wenn er die beste Vorbereitung vorausschickte. So dient also die Vorbereitung nur dazu, das Hinderniß für eine größtmögliche Gnadenwirkung zu beseitigen.

Doch mag diese Erklärung etwas gesucht erscheinen; sie ist auch nicht nothwendig, weder um die Disposition des Empfängers, das opus operantis als bloße Bedingung der sakramentalen Wirksamkeit erkennen zu lassen, noch auch um die Worte des Concils non ponentibus obicem zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Der Kanon des Concils erklärt nur, daß wenn der Wirksamkeit der Sakramente kein Hinderniß in den Weg gelegt wird, sie unfehlbar wirken. Damit ist ihre Causalität gewahrt und die des Empfängers als alleiniger eigentlicher Ursache ausgeschlossen. Für den Zweck der Definition reichte dies vollständig hin. Von dem anderen Falle, wo durch die stärkere Disposition ein reichlicheres Gnadenmaß ertheilt wird, brauchte das

1) 3. p. q. 69. a. 8.

Concil nicht zu sprechen, da die Reformatoren hinlänglich durch erstere Erklärung verurtheilt werden.

§. 488.

Wiederaufleben der Sakramente.

1. Die Causalität der Sakramente ist eine so sichere, unfehlbare, daß sie trotz des obex noch wirken können. Wenn zur Zeit des Empfanges ein obex ihre Wirksamkeit verhinderte, so können sie noch später nach Entfernung des obex die Gnade verleihen. Das setzt voraus, daß man zwischen gültigem und würdigem, bezw. fruchtbringendem Empfang unterscheiden könne. Denn wenn das unwürdig empfangene Sakrament bei der Spendung auch ungültig war, d. h. null und nichtig, so kann es später nicht mehr gültig werden.

2. Die Gültigkeit des Sakramentes wird aber nicht schlechthin durch eine sittliche Indisposition des Empfängers, -- worin der obex besteht -- aufgehoben, sondern entweder und vor allem dadurch, daß etwas Wesentliches beim sakramentalen Ritus, d. h. an der Materie oder Form des Sakramentes geändert wird, oder dadurch, daß der Empfänger an einer physischen Unfähigkeit zum Empfange des Sakramentes leidet, oder daß beim Empfänger oder Spender die nöthige Intention zum Empfange fehlt. Was die beiden ersten Punkte anlangt, so kann darüber kein Zweifel bestehen; was das letztere anlangt, so muß, wie der Spender die Intention haben muß, zu thun, was die Kirche thut, so auch der Empfänger einigermaßen die Intention und den Willen haben, ein Sakrament zu empfangen, einem Ritus sich zu unterziehen, wie ihn Christus eingesetzt oder die Kirche den Ihrigen spendet[1]. Da freilich der Empfänger des Sakramentes sich mehr passiv und receptiv, der Spender mehr activ verhält, so braucht auch die Intention des ersteren nicht so ausdrücklich zu sein, wie die des letzteren; es reicht eine habituale hin, während der Priester eine actuale oder wenigstens virtuale haben muß. Die des letzteren muß in einer virtualen fortdauern, er muß kraft derselben handeln, während der Empfänger die Gabe so passiv entgegen nehmen kann, daß er einen früheren Willen, selbst einen blos einschließlichen, der habituell fortbesteht, nicht zurück-

1) Sufficit ad susceptionem sacramenti generalis intentio, qua homo intendit suscipere baptismum sicut Christus instituit et sicut ecclesia tradit. S. Thom. 3. p. q. 68. a. 8. ad 3.

genommen hat [1]). Ja die göttliche Güte hat, um die Segnungen der Sakramente insbesondere der durchaus nothwendigen noch ausgiebiger zuzuwenden, unter Umständen von aller Intention, wie uns die Offenbarung durch die Praxis der Kirche lehrt, entbunden. Die Taufe kann auch von Kindern gültig und selbst fruchtbringend empfangen werden. Dasselbe gilt auch von der Firmung und Eucharistie. Auch im Zustand völliger Bewußtlosigkeit und Geistesstörung können die Sakramente gültig gespendet werden, und wenn keine Anhänglichkeit an die Sünde vorhanden ist, bezw. wenn sie durch Reue getilgt ist, auch fruchtbringend wirken. Unter der Frucht ist dann nicht nur der bloße sakramentale Charakter, sondern auch die heiligmachende Gnade zu verstehen.

3. Letztere wird, wie gesagt, nur durch eine sittliche Indisposition, d. h. durch eine sündhafte Anhänglichkeit des Willens oder auch durch Mangel an Reue ausgeschlossen; aber doch nicht so, daß keine andere Wirkung des Sakramentes bleiben könnte. Denn wenn es gar nichts wirkt, dann ist es eben ungültig, nichtig.

Behauptet man also, ein Sakrament könne unwürdig, im Stande der Sünde, und so ohne Frucht empfangen werden und doch gültig sein, so muß neben der Gnade eine andere Wirkung derselben aufgezeichnet werden.

4. Diese Wirkung ist nun bei den Sakramenten der Taufe Firmung, Priesterweihe thatsächlich im sakramentalen *Charakter* gegeben. Der Charakter begründet nun auch zugleich das „*Wiederaufleben*“ der Gnade eines Sakramentes, das unwürdig empfangen wurde, nach Beseitigung der Indisposition; er erklärt sogar die Möglichkeit einer physischen Wirksamkeit des Sakramentes, nachdem längst das Sakrament nicht mehr ist.

Denn *erstens* macht der Charakter, daß das Sakrament *nicht wiederholt* werden kann; er drückt ja ein untilgbares Merkmal ein, wodurch der Bezeichnete für immer in einen bestimmten übernatürlichen Stand versetzt wird. Nun schließt man aber mit Recht: Es ist nicht anzunehmen, daß die Güte Gottes einem Menschen, der doch seine Sünde und den unwürdigen Empfang des Sakramentes bereute, der Gnade des Sakramentes, die für diesen Stand so nothwendig ist, für immer vorenthalten wolle. Denn der Mensch selbst kann den ungeheueren Verlust durch sich nicht wieder gut

1) Characterem voluntatis indispositio non impedit, dummodo *aliqualis* sit voluntas recipiendi sacramentum. S. Thom. 4. dist. 4. q. 3. a. 2. Nur wer *ficte* das Sakrament empfing, d. h. sich nur äußerlich stellt, als wolle er es empfangen, empfängt es ungültig.

machen, wohl aber ist es leicht durch Aufleben des giltig gespendeten und in der Seele noch haftenden Sakramentes ihm die nothwendigen Gnaden zu verleihen.

Und dies *zweitens* um so mehr als in dem Charakter ein gewisser *Anspruch*, ein *Titel* auf die dem besonderen Stande nothwendigen Gnaden liegt. Der Charakter *erklärt* z. B. den Priester *nicht blos* zu einem minister Christi, sondern *macht* ihn in Wirklichkeit dazu. Das göttliche ministerium ist aber ohne die Gnade gar nicht oder äußerst schwer auszuüben. Also verlangt der Charakter die Gnade in ähnlicher, aber weit dringlicher Weise wie die Bestellung zu einem königlichen Beamten auch den Anspruch auf den Gehalt und die übrigen Mittel gibt, ohne welche sein Amt nicht ausgeübt werden kann. Die Scholastiker bezeichnen darum den Charakter als res et sacramentum. Er wird als Sache von dem äußeren Ritus bezeichnet, er selbst weist als Zeichen auf die Gnade hin, insofern er Anspruch auf dieselbe verleiht. Dieser Anspruch kann im Augenblicke des Empfanges wegen des obex nicht erfüllt werden, wohl aber remoto obice. Nun kann die Allmacht Gottes den Charakter sogar als physisches Werkzeug gebrauchen, um die Gnade hervorzubringen; und so begreift man, wie auch ein Sakrament, „das physisch nicht mehr ist", doch physisch wirken kann.

5. In Bezug auf die Taufe kann man das *Wiederaufleben* als katholische Lehre bezeichnen, während man dasselbe bei den anderen Sakramenten nur als theologische Meinung gelten lassen kann. Denn der heil. Augustinus als hauptsächlichster Vertreter der kirchlichen Lehre im Donatisten-Streite erklärt, daß die Taufe, welche von Häretikern und Schismatikern gespendet und also in der Häresie und im Schisma empfangen wurde, nicht wiederholt werden dürfe, sondern ihre Wirkung, Nachlassung der Sünde bewirke, wenn die Häresie und Schisma abgeschworen, also der obex gratiae entfernt würde [1]).

Und Papst *Urban* II. erklärt mit Berufung auf die Tradition der größten Kirchenväter dasselbe von allen Sakramenten überhaupt, wobei mindestens und zunächst an die Taufe zu denken ist: Schismaticorum et haereticorum sacramenta, quoniam extra ecclesiam sunt, juxta SS. Patrum traditiones Pelagii, Gregorii, Cypriani, Augustini,

1) Non iterum baptizandus, quia ipsa ei reconciliatione ac pace praestatur, ut ad remissionem peccatorum ejus in unitate jam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat. De bapt. l. 1. c. 12. n. 18.

Hieronymi formam quidem sacramentorum, non autem virtutis effectum habere profitemur, nisi cum ipsi vel eorum sacramentis initiati per manus impositionem ad catholicam redierint unitatem [1]).

Was von der Taufe gilt, muß aus gleichen Gründen von den beiden andern Sakramenten mit Charakter: der Firmung und dem ordo und ganz besonders von diesem letzteren gelten.

6. Die Theologen lehren aber auch meistens dasselbe von der Ehe und letzten Oelung, obgleich hier die Unwiederholbarkeit nicht so absolut ist wie bei den drei erst genannten Sakramenten. Für das spätere Aufleben der Gnade bei der Eucharistie und Buße, welche beliebig häufig empfangen werden können, sprechen nur sehr schwache Gründe. Bei der Buße scheint dieselbe sogar unmöglich, da sie nicht gültig empfangen werden kann, wenn der obex der Sünde vorhanden ist. Denn nach der gewöhnlichen Ansicht bilden die actus poenitentis die materia sacramenti. Fehlt also die Reue, ein Wesensconstitutiv, so ist das Sakrament null und nichtig. Die heilige Eucharistie könnte allerdings unwürdig empfangen noch nachträglich wirken, wenn die Entfernung des obex durch vollkommene Reue noch erfolgt, bevor die sakramentalen Gestalten corrumpirt sind; das ist aber kein eigentliches Wiederaufleben des Sakramentes.

7. Von den Scholastikern wird ein gültig aber unwürdig empfangenes Sakrament „formlos" *sacramentum informe* genannt. Die Form ist nämlich die Vollendung, Ergänzung, Bestimmung, Actuirung eines Unvollkommenen, Unbestimmten, Potentialen. Wie man darnach im sakramentalen Zeichen ein Unbestimmtes, die Materie, und ein Bestimmendes, die Form, unterscheidet, so kann man das ganze Sakrament als signum efficax nach jenem Schema zerlegen und die Gnade, welche das äußere Zeichen erst zum Sakramente macht, als vollendende Form des ganzen Ritus nebst seiner unmittelbaren Wirkungen, dem Charakter, als unvollständig, als Materie bezeichnen. „Ohne Form" ist also ein Sakrament, wenn es zwar dem Wesen nach Sakrament ist, aber noch der letzten bestimmenden Vollendung durch die Gnade bedarf. In demselben Sinne sprechen Theologen auch von der fides informis im Gegensatz zur fides per caritatem formata; Glaube ohne werkthätige Liebe ist todt, oder doch unvollendet, er bedarf der Ergänzung und Vollendung durch die Liebe.

1) Ep. 273.

§. 489.

Moralische und physische Causalität der Sakramente[1].

1. Die heiligen Sakramente sind also wahre Gnadenmittel, eigentliche Ursachen der Gnadenspendung, wie dies Schrift und Tradition auf das klarste erklären und auf das nachdrücklichste einschärfen.

1. Aber da entsteht die schwierige Frage: Wie können sinnliche Elemente, wie äußere Handlungen von Menschen vollzogen die Gnade verursachen, die etwas ganz Uebersinnliches, etwas ganz Göttliches, eine Theilnahme an der göttlichen Natur, eine Vergöttlichung, θέωσις darstellt.

Nun die nächste Antwort auf diese Schwierigkeit gibt die Schrift und Tradition selbst: Nicht das Wasser, als natürliches Element, sondern das Wort des Lebens, der heilige Geist bewirkt in der Taufe die Wiedergeburt, die Abwaschung der Sünden; nicht als Menschen sprechen uns die Priester von Sünden los, sondern als Stellvertreter Christi, im Namen Gottes. Also ist in Wahrheit Christus, ist Gott der eigentliche Urheber der heiligenden Kraft der Sakramente. Wenn nun doch auch letzteren die Verursachung der Gnade zugeschrieben wird, so ist das nur möglich durch eine geheimnißvolle Verbindung der Causalität der Elemente, der sakramentalen Riten mit der Macht Gottes, mit der Causalität Christi und des heiligen Geistes. Diese Verbindung kann nun dem Verhältniß des Geschöpflichen zum Schöpfer entsprechend nur in einer Unterordnung der sakramentalen Causalität unter die göttliche gesucht werden. Die Sakramente erweisen sich somit als *Instrumentalursachen* der Gnade, wie dies auch die heilige Schrift und die Väter ausdrücklich lehren, wenn sie erklären, daß uns Gott, Christus, der heilige Geist *durch* das Taufwasser reinigen, abwaschen, daß *durch* die Handauflegung der heilige Geist, die Gnade gegeben wird. Damit spitzt sich aber die Schwierigkeit noch mehr zu. Es fragt sich: Wie können materielle Elemente, sinnenfällige Handlungen der Allmacht Gottes als *Werkzeuge* bei der Hervorbringung der Gnade dienen? Wie kann der von einem Priester, wenn auch in Stellvertretung Christi vollzogene, Ritus der Wirksamkeit Christi z. B. bei der Nachlassung der Sünden werkzeuglich dienen?

Die Schwierigkeit dieser Frage hat die Theologen nicht zu einer eindeutigen, übereinstimmenden Lösung gelangen lassen. Viele und verschiedene Wege sind versucht worden und werden noch jetzt ver-

1) G. Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente. 1899.

sucht, um die Causalität der Sakramente in einer Weise zu erklären, daß das kirchliche Dogma zu seinem vollen Rechte kommt oder nicht angetastet wird.

2. Es stehen sich hauptsächlich zwei Erklärungsversuche gegenüber; die einen lehren eine physische Causalität der Sakramente, die anderen eine blos moralische. Zu ersteren gehören die Thomisten, die Salmanticenser, Suarez, Bellarmin, Valentia, Drouvenius, aus neuerer Zeit Schätzler, Oswald, Gihr. Die moralische vertheidigen: Die Scotisten, die hierin nur den Fußspuren des heil. Bonaventura folgten, Canus, Vasquez, Lugo, Tournely, Arriaga, Pallavicini, aus neuerer Zeit mögen Franzelin und Hurter genannt sein.

Eine mittlere Stellung scheint Scheeben einzunehmen, der sich allerdings mehr der physischen Causalität nähert, wenn er die Verbindung der Sakramente mit der Wirksamkeit Gottes als „organisch dynamische", aber „mystische" bezeichnet und sie näher bestimmt, indem er zunächst von den Wirkungen des Logos durch die heilige Menschheit sprechend, sie als Informirung, Actuirung, Investirung, Angliederung charakterisiert [1]).

H. Schell will die moralische Causalität der Sakramente nicht gelten lassen, weil sie mit dem Scotistisch-molinistischen Gottesbegriff zusammenhänge, während die physische dem großartigen Thomistischen

---

1) „Das ganze Verhältniß zweier zusammenwirkender Principien, wie es hier als organische Verbindung derselben zu Tage tritt, ist folgendes: Die beiden Principien sind in und zu einem Ganzen verbunden, worin beide sich wechselseitig so ergänzen, daß jedes in seiner Weise im andern ist, das Höhere in dem Niedern als in seinem Substrate, Träger, Sitze, Gefäße, Kleide und Bilde, demselben einwohnen, es durchdringend und erfüllend und durch sich selbst vervollkommnend, mit einem Worte es informirend oder beseelend, das Niedere in dem Höheren als von ihm getragen und beherrscht. Entsprechend der in dieser wechselseitigen Perichorese oder Investirung enthaltenen Gemeinschaft des Seins gestaltet sich auch das Zusammenwirken der betreffenden Principien als dynamische Perichorese, d. h. als ein Ineinanderwirken oder innerliches Zusammenwirken der beiderseitigen Thätigkeit, inwiefern je ein Princip in dem andern und durch das andere wirkt: nämlich das Organ in der Kraft und durch die Kraft des ihm als vollendende actuirende Form inwohnenden höheren Princips, das höhere Princip aber in dem niederen und durch das niedere als durch sein von ihm actuirtes Substrat, indem es gerade insofern wirkt, als es in diesem ist und sich darstellt und so von ihm aus und vermittelst desselben den Einfluß seiner Kraft von sich ausgehen läßt . . ." Handb. d. kath. Dogmatik. 3. Bd. § 253. S. 242. Vgl. auch oben Heinrich, Dogmatik. 7. Bd. § 381. S. 752 ff.

Gottesbegriffe entspreche. Indem er sich dieser zuneigt, weist er aber die Vorstellung ab, als müsse die Kraft Gottes durch die Sakramente als „Werkzeuge" hindurchgehen [1]).

Billot läßt die moralische Causalität nicht gelten, will aber die bewirkende Causalität derselben lieber eine intentionale als physische genannt wissen [2]). Auch bewirken sie nicht unmittelbar die Gnade, sondern eine Disposition der Seele, d. h. den Charakter oder bei den übrigen Sakramenten ohne Charakter den von den Scholastikern sog. ornatus animae, welcher den Anspruch auf die Verleihung der Gnade gibt.

3. Was versteht man unter moralischer, was unter physischer Ursächlichkeit? Beide sind Unterarten der bewirkenden Ursache, der causa efficiens, welche ihrerseits der Zweckursache, der Material- und Formularursache coordinirt ist. Jede Ursache ist ein Princip, das durch seinen Einfluß die Existenz eines anderen, der Wirkung bedingt. Nach gewöhnlichem Sprachgebrauche versteht man unter Ursache nur die causa efficiens, d. h. jenes Princip, das durch seine Thätigkeit auf die Existenz der Wirkung bestimmend einwirkt, im Gegensatz etwa zum Zweck, der wegen seiner Güte begehrt wird und den Begehrenden zur Hervorbringung der Wirkung bestimmt oder doch anregt.

Die bewirkende Ursache kann nun in zweifacher Weise thätig sein, um eine Wirkung hervorzubringen: erstens sie bringt sie unmittelbar durch sich (oder vielleicht durch ein Werkzeug) hervor, oder

1) „Die Untersuchung wird dadurch erschwert, daß bei dem Begriff ‚Werkzeug' der Gedanke unterläuft, die ganze Ursächlichkeit einer Wirkung fließe durch das Werkzeug hindurch. Es ist dies nicht der Fall. Selbst bei der Säge des Holzarbeiters findet nur eine Anticipation der eigenen Ursächlichkeit der Säge im Handwerker statt; thatsächlich verbindet sich seine seelisch-leibliche Wirksamkeit im Werkzeug mit der natürlichen Wirksamkeit des letzteren . . . In gewissem Sinne sind die Sakramente so vielmehr Werkzeuge in Gottes Hand, als der Meisel in des Künstlers Hand; denn sie sind nur wirksame Kraft dessen, der sie gebraucht." Kathol. Dogmatik. 3. Bd. S. 441.

2) Sacramenta probabilius non causant gratiam moraliter i. e. per modum valoris, cujus intuitu aliquid datur, sed causant eam efficienter. Rursus non causant efficienter perfective actione sua pertingendo immediate ad ipsam gratiae substantiam, sed solum dispositive inducendo id, quod est res et sacramentum. Denique virtus instrumentalis per quam operantur non videtur esse physica, sed potius intentionalis utpote habens adaequatum sui principium in constitutione Christi legislatoris N. T. De Sacram. th. 7.

sie wirkt unmittelbar auf ein vernünftiges Wesen ein und sucht dasselbe zur Thätigkeit zu bestimmen, welche zur Hervorbringung einer Wirkung nothwendig ist. Erstere ist die physische Ursache, physische Ursächlichkeit, letztere die moralische. Wer Jemanden selbst tödtet, sei es ohne oder mit einem physischen Werkzeuge, ist physische Ursache des Mordes, wer den Mörder dingt, ist moralische Ursache. Der Einfluß der zweiten Ursächlichkeit ist ein moralischer in dem Sinne als ein freies Wesen durch moralische Einflüsse zum Handeln bestimmt wird. Die freien vernünftigen Wesen werden aber nur durch das Wahre und Gute bestimmt; also muß, wenn sie zum Handeln bewegt werden sollen, ihrem Verstande und Willen ein Gut vorgehalten werden, das in dem Handeln liegt, oder wenn sie zur Unterlassung einer Handlung veranlaßt werden sollen, muß ihnen dieselbe als ein Uebel dargestellt werden. Dies kann nun geschehen durch Ueberreden, Zureden, Zurathen, Abrathen, Verheißen, Drohen, Befehlen, Verbieten, Beauftragen, Bitten u. s. w. Alle diese Arten der Einwirkung auf ein vernünftiges freies Werden stellen ebenso viele Arten der moralischen Causalität dar.

4. Dieselben tragen offenbar den Charakter wahrer und eigentlicher Causalität an sich und werden allgemein im menschlichen Leben, von der Gerechtigkeitspflege, von der Moral und Philosophie als solche angesehen und behandelt. Ein Mörder ist nicht nur, wer selbst tödtet, sondern auch wer den Auftrag, Befehl dazu gibt, dazu beredet, Lohn dafür verheißt. Er übt ja wirksamen Einfluß auf die Handlung des Mörders. Freilich findet eine mannigfache Abstufung in der Stärke des moralischen Einflusses statt; das rührt von der Größe und Dringlichkeit des vorgestellten Gutes oder Uebels her: das Bitten wirkt schwächer als das Befehlen, Drohen. Aber auch beim Bitten und Zureden findet ein wahrer Einfluß auf den Handelnden statt, nur daß die Wirkung weniger sicher erfolgt. Es handelt sich eben um die Beeinflussung freier, moralischer Wesen, die durch kein endliches Gut oder Uebel zum Handeln determinirt werden können. Erfolgt die Wirkung nicht, hat das Zureden, Bitten oder Befehlen keinen Erfolg, dann ist eben keine moralische Causalität vorhanden. Die Verantwortlichkeit des Befehlenden, Bittenden, „die fremde Sünde" mag freilich dieselbe sein, wenn auch das Gewünschte nicht ausgeführt wird; aber er sündigt nur durch eine physische Handlung, durch sein Sprechen, Zureden. Es liegt ja im Begriffe der moralischen Causalität, daß sie auf eine Wirkung geht, zu dem sie ein intelligentes Wesen wirklich bestimmt.

5. Sie ist also nicht bloß wahre Ursächlichkeit, sondern specieller bewirkende Ursächlichkeit, wie die physische. Die moralische Ursache, oder wie man in speciellen Fällen sagt, der „intellectuelle Urheber" eines Geschehens übt durch eine ganz eigentliche Thätigkeit auf das Zustandekommen desselben einen entscheidenden Einfluß. Sie unterscheidet sich also wesentlich von der Causalität, welche der Zweck ausübt; dieser bewegt den Willen nicht durch seine Thätigkeit, sondern durch seine Güte regt er den Willen an. Diese Anregung ist keine wirkliche Thätigkeit, kein Bewegen im eigentlichen Sinne, sondern nur metaphorisch kann von einer Thätigkeit des Zweckes gesprochen werden. Daraus sieht man, daß es nicht zutreffend ist, wenn manche Bekämpfer der moralischen Causalität der Sakramente diese in eine bloße Anregung der Zweckursache verlegen, um sie leichter bekämpfen zu können. Die moralische Ursache bedient sich der Wirksamkeit der Zweckursache auf den Willen, um diesen zu einer Handlung zu bestimmen [1]).

II. 1. Wenden wir dies auf die Wirksamkeit der heiligen Sakramente an, so bezeichnet physische Causalität derselben eine wirkliche Hervorbringung der Gnade in der Seele des Empfängers, moralische Causalität eine Einwirkung derselben auf den eigentlichen Urheber der Gnadeneingießung, auf Gott, durch welche dieser bestimmt wird, die Gnade der Seele einzuschaffen.

Erstere Causalität ist natürlich nicht so zu verstehen, daß die Sakramente die hinreichende Ursache der Gnade wären; Gott ist es, der allein die Gnade der Seele einschaffen kann; wenn die Sakramente damit in realer Weise mitwirken sollen, so können sie dies nur als Werkzeuge in der Hand des heiligen Geistes; sie sind physische Instrumentalursachen der Gnade.

2. Als instrumentale, untergeordnete Ursachen müssen sie aber auch betrachtet werden, wenn man ihnen moralischen Einfluß auf die Gnadenspendung zuschreibt. Dieser Einfluß vollzieht sich nämlich durch Einwirken auf den Willen Gottes. Nun kann aber nichts Endliches auf den absolut selbständigen Geist einwirken. Nur durch sich selbst und durch eine göttliche Person kann sich der Wille Gottes beeinflussen lassen. Wenn z. B. uns Gott etwas verheißen hat, dann können wir ihn an sein Wort erinnern, ihm seine Treue und Unwandelbarkeit vorstellen; der Einfluß, den wir so auf ihn ausüben, ist eine Einwirkung, den er von sich selbst, von seinem heiligsten Wesen erfährt: Er wird durch sich selbst bestimmt.

1) Vgl. Allgem. Metaph. 3 A. S. 96 ff.

Wenn der Gottmensch seine Handlungen von unendlichem Werthe, insbesondere seinen Kreuzestod dem himmlischen Vater vorstellt, bestimmt er ihn, uns Gnaden zu spenden und Verzeihung angedeihen zu lassen. Gott wird dann nicht von einem endlichen Werthe, sondern von dem unendlichen Werthe des Verdienstes einer göttlichen Person, also im Grunde wieder von sich selbst bestimmt, und dies um so mehr, als auch hier nur eine *Verheißung* von Seite Gottes selbst das Verdienst begründet. Nur weil der Gottmensch als Mittler, als Stellvertreter der Menschheit von Gottes Barmherzigkeit *bestellt* wurde, hat sein Verdienst einen Anspruch auf Gnade und Versöhnung *für uns*. Für sich selbst verdient er allerdings nach strenger Gerechtigkeit, für uns erst nach einer gewissen Vereinbarung.

3. Also aus sich können die sakramentalen Riten keinen Einfluß auf Gottes Willen ausüben; sie könnten es nur, insofern Gott sich selbst verpflichtet hätte, unfehlbar die Gnade dem Empfänger zu verleihen, oder auch insofern sie Theil haben an dem Werthe der Handlungen einer göttlichen Person, noch mehr wenn sie als Handlungen des Gottmenschen selbst aufgefaßt werden könnten.

Beides ist nun thatsächlich der Fall. In der Einsetzung der Sakramente als Gnadenmittel ist die untrügliche *göttliche Verheißung* der Gnadenspendung enthalten; diese Verheißung wird bei den einzelnen Sakramenten noch ausdrücklicher und mehr specialisirt, indem die unfehlbaren *besonderen* Gnadenwirkungen der einzelnen Sakramente vom Heilande oder den Aposteln genauer bezeichnet wurden; wir lernen ja hauptsächlich aus der an einen Ritus von Gott geknüpften Gnade den Charakter eines Sakramentes und seine specielle Function kennen.

4. Also an der unfehlbaren an die Verheißung Gottes geknüpften Wirkung der Sakramente kann nicht gezweifelt, und diese Wirkung würde schon für sich allein ausreichen ihnen einen hohen unschätzbaren Werth zu sichern. Und wirklich bleiben oder blieben doch viele Theologen wie die Scotisten, Nominalisten bei dieser Causalität der Sakramente stehen: dies ist die früheste Auffassung der *moralischen* Causalität der Sakramente. Sieht man aber genauer zu, so findet sich, daß die eigentliche moralische Causalität hier nicht statt hat, ja man kann von einer Causalität der sakramentalen Riten im wahren Sinne dabei nicht sprechen. Die sakramentalen Riten hätten dann ungefähr die Bedeutung eines von Gott ausgestellten Schuldscheines, bei dessen Präsentirung er gemäß eingegangener Verpflichtung die Gnade spenden muß. Nun kann man

doch nicht wohl dem Schuldschein eine wahre Causalität zuschreiben. Die Sakramente können nur dann auf Gottes Thätigkeit *einwirken*, wenn sie in sich einen *Werth* haben: denn nur durch ein werthvolles Gut wirkt die moralische Ursache auf den Willen eines moralischen Wesens. Dem Papiere oder auch einer Münze, wenn sie nicht Geldwerth hat, nicht aus edlem Metalle geprägt ist, sondern blos ein Gedenkzeichen, ein Pfand sein soll, kommt eine solche Kraft nicht zu. Anders wenn ein werthvolles Schriftstück, eine goldene Münze präsentirt wird.

Damit die Sakramente durch moralische Causalität die Gnadenspendung bewirken können, müssen sie *in sich werthvoll*, kostbar sein, so kostbar, daß Gott durch ihren Werth bestimmt wird, die Gnade zu spenden. Der heil. *Bonaventura*, der mit Alexander von Hales schon vor Scotus die moralische Causalität der Sakramente blos aus dem göttlichen Dekret ableitet, gibt unumwunden zu, daß es dies nur eine Causalität, eine Kraft im weiteren Sinne (extenso nomine) wäre. Dies muß um so mehr zugegeben werden, weil nach dieser Auffassung die physische Bewirkung der Gnade durch Gott dem Sakramente äußerlich bleibt, per assistentiam ist die göttliche Macht in dem Sakramente [1]). Non causalitas, neque virtus nec effective nec dispositive; quae sit qualitas vel proprietas aliqua occulta [2]). Diese Verwerfung einer inneren Wirksamkeit der Sakramente ist aber vom seraphischen Lehrer nicht so peremtorisch gemeint; denn er gibt zu, daß große Meister eine wahre Causalität den Sakramenten zuschreiben: er getraut sich nur nicht zu entscheiden, ob dieselben noch mehr enthielten, als was er darin gefunden.

5. Die heiligen Sakramente enthalten thatsächlich weit mehr Kraft, Wirksamkeit, als sie durch die bloße göttliche Verheißung haben würden. Auch ohne eine qualitas in ihnen vorauszusetzen, ja ohne nur an eine physische Causalität derselben zu denken, haben dieselben einen inneren Werth, eine moralische Kraft, welche Gott bestimmt mit Rücksicht auf sie die Gnade zu spenden. Der sakramentale Ritus wirkt auf dieselbe Weise auf die Gnadenspendung wie das Leiden Christi oder jede verdienstliche Handlung unseres Herrn zu seinen Lebzeiten. Wie also das Leiden und die Verdienste Christi wahre moralische Ursachen der Gnade, des Heils, der Sündenvergebung sind,

1) Causalitas sacramentorum non est aliud, quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina. IV. Sent. d. 1. p. 1. q. 5.

2) Ibid. q. 4.

so auch die sakramentalen Handlungen; die moralische Kraft des Leidens Christi geht auf die Sakramente selbst über [1]). Doch das bedarf einer näheren Erklärung und Begründung.

§. 490.

Die heiligen Sakramente sind wahre moralische Ursachen der Gnade.

1. Die gesammte Heilsthätigkeit der Kirche, das ganze ministerium ecclesiasticum ist eine Fortsetzung der Heilsthätigkeit Christi auf Erden. Wie er als Hoherpriester, Lehrer, König die Menschheit zu heiligen, zu belehren, zu regieren gesandt war, so sendet er seine Apostel, seine heiligende Thätigkeit, sein auctoritatives Lehramt, die Regierung der Kirche bis an's Ende der Zeiten fortzusetzen. Ausdrücklich erklärt er: Wie mich der Vater gesendet, so sende ich euch: Wem ihr die Sünden nachlasset, sind sie nachgelassen. Weil ihm selbst alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, deßhalb sollen sie alle Völker lehren und durch die Taufe ihm unterwerfen [2]).

2. Was so von dem ministerium ecclesiasticum überhaupt gilt, daß es nämlich nur in Stellvertretung Christi ausgeübt wird [3]), das muß in besonderer Weise von der Spendung der Sakramente gelten, bei denen Christus die Riten eingesetzt, ja selbst bestimmt hat, durch die andererseits Wirkungen erreicht werden sollen, welche nur Gott möglich sind. Kein Mensch kann von Sünden lossprechen; wenn der Priester dennoch kategorisch erklärt: Ego te absolvo, so kann er dies nur im Namen, als Stellvertreter Gottes, speciell des Gottmenschen, thun, der zur Sündenvergebung die Apostel so sendet, wie er vom Vater gesandt worden ist [4]). Bei der Consecration spricht der Priester, als wäre er Christus selbst: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Daß auch ein sündhafter Priester, selbst ein Ketzer die heiligen Sakramente gültig spendet, hat seinen Grund darin, daß Christus es ist, welcher als eigentlicher Spender angesehen werden muß. Diesen Gedanken hat besonders der heil.

1) Sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum, in cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta. S. Thom. 3. p. q. 62. a. 5.

2) Matth. 18, 18; 28, 19. — 3) Vgl. Apologetik III. 2. Aufl. S. 16 ff.

4) Joh. 20, 21 ff.

Augustinus gegen die Donatisten mit allem Nachdruck betont. Auch wenn Judas tauft, ist es eine gültige Taufe, weil sie die Taufe Christi ist; dagegen konnte die Taufe des heil. Johannes wiederholt werden, es konnte nach ihm getauft werden, weil er nicht die Taufe Christi spendete [3]). Petrus tauft, Christus ist es der tauft, Paulus tauft, Christus ist es der tauft, Judas tauft, Christus ist es der tauft."

Nach dem schönen Ausdrucke des heil. Chrysostomus leiht der Priester Gott nur seine Zunge, bietet nur seine Hand [2]).

3. Es sind also die sakramentalen Handlungen in vollem und wahren Sinne Handlungen Jesu Christi. Als solchen kommt ihnen auch der Werth der Handlungen des Gottmenschen zu. Die Handlungen Jesu Christi haben aber den unendlichen Werth, daß sie Gott vermögen, bestimmen, so zu sagen verpflichten, die Gnaden zu spenden. Damit sind sie aber moralische Ursachen der Gnadenspendung im eminentesten Sinne. Denn nirgends kann auf moralische Wesen eine so nachdrückliche Kraft ausgeübt werden, wie sie die actiones θεάνθρωπαι auf Gott ausüben. Denn ein unendlicher Werth kann von keinem Geschöpfe vorgestellt und geboten werden; jedenfalls steht dem moralisch Beeinflußten immer frei, der Einwirkung nachzugeben oder nicht: Die Verdienste Christi muß aber Gott berücksichtigen. Und doch wird die moralische Causalität in der menschlichen Gesellschaft oft für so einflußreich erachtet, daß sie der physischen nahesteht oder sie übertrifft. Wer den Auftrag zu einem Morde gibt, gilt für schuldig und er hat oft einen stärkeren Einfluß auf das Verbrechen ausgeübt, als wer ihn ausführt. Also muß gewiß die moralische Wirksamkeit der Sakramente als eine wahre Causalität gelten.

Also kommt den heiligen Sakramenten als Handlungen Christi die stärkste Causalität in der moralischen Beeinflussung zu. Wenn also jeder moralischen Causalität wahre Ursächlichkeit zukommt, dann gewiß den heiligen Sakramenten.

4. Man möge dagegen nicht den Einwand erheben, die Handlungen Christi seien nur in seinem sterblichen Leben verdienstlich gewesen; die Gnade brauche nicht mehr verdient zu werden, da sie kraft

1) Dedit Judas (baptismum) et non baptizatum est post Judam, dedit Joannes et baptizatum est post Joannem: quia si a Juda datus est baptismus, Christi erat . . . Quos baptizavit Joannes, Joannes baptizavit, quos autem Judas baptizavit, Christus baptizavit. Sic ergo quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida, quos baptizavit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit. tr. 5. in Joa. n. 18.

2) Hom. 86 (85) in Joan.

des Kreuztodes Christi, der wahren Ursache derselben, den Christen gegeben werden müsse.

Dieser Einwand ist darum ohne alle Bedeutung, weil er den Werth der Handlungen Christi mit dem Verdienste identificirt. Die Handlungen des Gottmenschen haben auch nach seiner Verklärung einen unendlichen Werth; nur verdienen sie nicht mehr, weil Christus nicht mehr in statu viae sich befindet, in dem allein nach Gottes Anordnung Verdienst möglich ist. Es ist ja auch das hinreichende Verdienst für alle möglichen Gnadenspendungen bereits von Christus in seinem irdischen Leben erworben. Die Sakramente haben darum nur die Bestimmung, die verdienten Gnaden den Empfängern zuzuwenden. Diese Zuwendung, der thatsächliche Empfang der Gnade hat ihren Grund, ihre moralische Ursache in dem unendlichen Werthe der sakramentalen, d. h. gottmenschlichen Handlungen. Bei einer andern Anordnung Gottes wären freilich Sakramente gar nicht nothwendig gewesen; der Kreuzestod Christi hätte, wie die Reformatoren behaupten, sogleich auch die thatsächliche Rechtfertigung der Gläubigen bewirken können. Umgekehrt wäre aber auch der Kreuzestod Christi nicht nothwendig gewesen: die sakramentalen Handlungen hätten als Werke des Gottmenschen uns die Gnade verdienen und uns zuwenden können. Nicht ihr unzureichender Werth, sondern die freie, aber höchst weise Anordnung Gottes schränkt ihre Wirksamkeit auf die Zuwendung der Gnade, deren wirklichen Empfang ein.

4. Von dieser positiven Anordnung Gottes hängt es nun auch ab, welche priesterlichen Handlungen in vollem Sinne Handlungen Christi sein sollen. Und damit erledigt sich ein Einwand, der aus der geringeren an die der Sakramente nicht heranreichenden Wirksamkeit anderer doch auch stellvertretender Functionen der Kirche und der Priester entnommen wird. Man argumentirt nämlich so: Wenn die sakramentalen Handlungen ihre moralische Causalität daher haben, daß es actiones vicariae Christi sind, dann muß die sakramentale Wirksamkeit allen Handlungen der Kirche zukommen, welche als Stellvertretungen anzusehen sind. Wenn die Kirche lehrt, wenn sie Gesetze erläßt, wenn sie Weihungen vornimmt, Sakramentalien spendet, handelt sie stets im Namen Christi als Statthalterin Christi. Also hätten alle diese Functionen den Werth von gottmenschlichen Handlungen; wenn also dieser Werth die Sakramente zu wahren moralischen Ursachen der Gnade macht, so sind auch die Sakramentalien und alle priesterlichen Functionen Ursachen der Gnade:

der Unterschied zwischen Sakramenten und kirchlichen Benedictionen, Sakramentalien wäre aufgehoben.

Dieser Einwand berücksichtigt nicht, daß die Stellvertretung vom Willen des Mandators abhängen und sehr verschiedene Ausdehnung haben kann. Der Gesandte eines Fürsten ist dessen Stellvertreter an einem fremden Hofe; aber nicht alle seine Handlungen haben dort die Bedeutung der königlichen Auctorität. Zur Abschließung eines Vertrages kann er so speciell ermächtigt sein, daß seine Function ganz denselben Werth, dieselbe Rechtskraft besitzt, als wenn der Fürst selbst in Action getreten wäre. In untergeordneten Dingen vertritt der Gesandte freilich auch seinen Herrn, aber nicht so speciell, daß sein Wirken *denselben* fürstlichen Werth und gleiche Rechtskraft besäße. In manchen Stücken handelt er rein persönlich, wie wenn er eine Badereise unternimmt, Rechtsstudien treibt u. s. w.

So ist es auch mit der Stellvertretung Christi durch die Kirche. Daß auch hier derselbe Gradunterschied in der Stellvertretung besteht, ist ja einleuchtend. Daß die Kirche nun beim Predigen, Lehren, Weihen einen ganz speciellen Auftrag zu einer vollberechtigten, den entsprechenden Handlungen Jesu Christi gleichkommenden Function, also eine ganz specielle Stellvertretung erhalten habe, davon ist nichts bekannt. Im Gegentheil dabei wirkt so viel Menschliches, oder doch blos Kirchliches mit, daß eine solche specielle Stellvertretung, eine so unmittelbare Verbindung der betreffenden Functionen mit Christus ausgeschlossen erscheint. Bei der Spendung der Sakramente und beim heiligen Opfer, das der Priester in speciellstem Auftrage Christi darbringt, muß er eine *Intention* haben, nicht als Mensch sondern als Stellvertreter Christi handeln zu wollen. Bei keiner andern Function ist dies erforderlich.

Aber wenn solche nicht sakramentalen Handlungen der Priester auch den vollen Werth von gottmenschlichen Handlungen besäßen: es hinge von der Anordnung Christi ab, durch welche speciellere Stellvertretungen das Verdienst der Werke Christi den Gläubigen zugewandt werden sollte. Nun wissen wir aber blos von den sakramentalen Handlungen, daß sie die Gnade ex opere operato spenden. Also sind sie in speciellster Weise actiones vicariae Christi. Also haben sie nicht nur den vollen Werth der Werke des Gottmenschen, sondern sie sind auch bestimmt, die Verdienste dieser Werke dem Empfänger unfehlbar und rechtskräftig zuzuwenden.

Zudem sind die Sakramente viel specieller als alle andern Handlungen der Priester Handlungen Christi, da sie und sie allein

neben dem gleichfalls als moralische Ursache wirkenden eucharistischen Opfer unmittelbar von Christus eingesetzt sind. Wenn ein Fürst seinen Bevollmächtigten nicht blos im Allgemeinen beglaubigte, sondern bei einer speciellen Stellvertretung genau die Handlungsweise, die Ausdrücke, z. B. den Wortlaut eines Vertrages bezeichnete, dann würde die Abschließung in speciellster Weise als eine Function des Fürsten selbst angesehen werden. So ganz speciell hat aber Christus die Kirche in der Spendung der Sakramente beauftragt.

5. Man könnte dagegen noch einwenden: Diese Beweisführung setzt voraus, was in Frage steht: sie nimmt an, daß die Sakramente als moralische Ursachen die Gnadenspendung vermitteln. Denn nur so kann man ihren großen Unterschied von den Sakramentalien in Bezug auf die Stellvertretung constatiren. Nimmt man dagegen an, die Sakramente seien physische Ursachen der Gnade, dann braucht und vermag ihr objectiver Werth in der moralischen nicht so betont zu werden; sie sind dann in Bezug auf Stellvertretung nur graduell von den Sakramentalien und anderen kirchlichen Functionen verschieden; insofern die Stellvertretung bei letzteren nur eine etwas schwächere, entferntere ist.

Darauf ist zu erwidern, daß unsere Erklärung nicht die moralische Causalität der Sakramente, sondern nur ihre Causalität überhaupt voraussetzt. Sie bewirken die Gnade, das wissen wir aus der Offenbarung. Nun muß eine Erklärung von dieser Causalität gegeben werden. Und da bietet sich in der stellvertretenden Natur der sakramentalen Handlungen ein Grund für ihren unendlichen Werth und damit für ihre moralische Wirksamkeit. Wahr ist, daß unsere Beweisführung besonders dann durchschlagend ist, wenn eine andere Art der Causalität sich nicht auffinden läßt. Denn in diesem Falle muß man schließen, daß Christus diese Handlungen als specielle Stellvertretungen angesehen wissen wollte, daß sie denselben Werth haben und in der Zuwendung der Gnade dieselbe moralische Causalität entfalten sollten, als wenn Christus selbst die heiligen Riten vollzogen.

6. Doch bleibt unsere Auffassung von der moralischen Causalität der Sakramente zu Recht bestehen, wenn auch den Sakramenten eine physische Wirksamkeit bei der Gnadenspendung zukäme. Denn erstens haben wir ihre moralische Wirksamkeit nicht direct aus der Unmöglichkeit einer andern Erklärung ihrer vorausgesetzten Causalität abgeleitet. Wir haben ihren aus der Offenbarung bekannten und aus der Natur der Sache sich ergebenden speciellen stellvertretenden

Charakter, ihre ganz specielle Beziehung zum Gottmenschen dargethan, insbesondere auch auf ihre unmittelbare persönliche Einsetzung durch Christus hingewiesen. Zweitens schließen sich moralische und physische Causalität nicht aus. Das Sakrament kann als Handlung Christi Gott moralisch bestimmen, durch dasselbe als physisches Werkzeug die Gnade in der Seele hervorzubringen. Man rühmt nun freilich der physischen Causalität, gegenüber der moralischen nach, daß sie eine tiefere und erhabenere Auffassung von den heiligen Sakramenten gebe. Nun noch tiefer und erhabener faßt das Sakrament auf, wer es nicht nur als physisches Werkzeug der Gnade betrachtet, sondern auch als eine unendlich kostbare Handlung des Gottmenschen, im Grunde von demselben Werth wie sein Kreuzestod. Ja mich will bedünken, daß eine unendlich werthvolle Handlung des Gottmenschen weit mehr unsere Verehrung und Bewunderung verdient als ein rein physisches Werkzeug der Allmacht, über dessen Denkbarkeit noch gestritten werden kann.

Jedenfalls finden drittens Viele, nicht blos Ungläubige und Häretiker, sondern auch gläubige Christen und die größten Theologen in der physischen Wirksamkeit der Sakramente so ungeheuere Schwierigkeiten, daß man mit Freuden jede Erklärung, welche dem Dogma gerecht wird, begrüßen muß. Daß dies aber von der moralischen Wirksamkeit der Sakramente gesagt werden kann, das wenigstens glauben wir im Vorausgehenden dargethan zu haben. Wir wollen jene Schwierigkeiten gegen die physische Wirksamkeit nicht als unlösbar bezeichnen: im Gegentheil wir glauben insbesondere auf die starken Ausdrücke der heiligen Väter gestützt, auch die physische Causalität festhalten zu können und zu sollen. Aber darum wollen wir uns des großen Vortheils nicht begeben, einerseits eine für Viele sehr annehmbare Erklärung, wie es die moralische Causalität ist, vorlegen zu können; andererseits durch eine harmonische Verbindung von beiden ein adäquateres Verständniß der sakramentalen Geheimnisse zu gewinnen.

6. Mochte wohl die moralische Causalität der mittelalterlichen Theologen, welche sich blos auf die Verheißung Gottes stützt, wenig tief in das Geheimniß der sakramentalen Wirksamkeit eindringen: in der jetzigen oben dargelegten Fassung scheint sie dem Dogma vollständig zu entsprechen, zumal wenn man die göttliche „Assistenz" nicht so äußerlich faßt, wie es die Scotisten thaten.

Ueber die innerliche Verbindung der göttlichen Macht mit der moralischen Wirksamkeit der sakramentalen Riten spricht sich treffend Hurter, ein Vertheidiger der moralischen Causalität aus, und wird

damit auch, wie es scheint, den emphatischen Ausdrücken der Väter und Liturgien gerecht, welche die Allmacht Gottes, die Kraft des heiligen Geistes *in den* Sakramenten selbst finden. Man muß, so führt er aus, Sakrament und göttliche Macht als *ein Ganzes* betrachten; dieses Ganze ist es, welches die Gnade nicht nur moralisch, sondern auch physisch bewirkt. Die Macht Gottes geht durch das Sakrament in die Seele des Empfängers in ähnlicher Weise hindurch wie die heilende Kraft der Gottheit durch die Menschheit Jesu Christi bei seinen Wunderheilungen [1]). So glaubt er auch eine Art *physische* Causalität der Sakramente annehmen zu können.

Das ist allerdings eine „Art physischer Causalität" der Sakramente, und sehr geeignet, der moralischen Causalität eine festere Stütze zu geben, aber es ist nicht die physische Causalität, wie sie von den Thomisten und den Gegnern der moralischen Causalität verstanden und gelehrt wird. Solche verwirft Hurter vielmehr ausdrücklich [2]), wenigstens als weniger wahrscheinlich. Die Gründe, die er und viele andere gegen sie vorbringen, insbesondere die großen Schwierigkeiten, welche sie unserer Vernunft bietet, scheinen nicht derart, daß man ihretwegen eine so großartige und von den heiligen Vätern so oft und ausdrücklich eingeschärfte Auffassung von der Kraft der Sakramente aufgeben sollte.

---

1) Nachdem er die drei Sätze bewiesen I. Sacramenta sunt operationes vicariae Christi. II. Quare sacramentis inest supernaturale pretium et dignitas objectiva, quae ex Christi meritis promanans constanti ordinis reparati lege exigit hominum, qui initiantur, sanctificationem. III. Ideo sacramenta verissime sunt causae morales collationis gratiae, fügt er IV hinzu: Cum tamen Deus virtutem suam sanctificatricem ritui sacramenti adjungat, non praeter et extra illum, sed in illo et per illum exserat et suscipienti sacramenta applicet, adeo ut virtus sanctificatrix vere dici possit illis inexistere: vero quoque sensu *sacramenta*, quatenus scl. considerantur ut synthesis ex ritu visibili et virtute sanctificatrice divina *causae physicae collationis* gratiae *dici possunt* . . . Quam (causalitatem) merito physicam dixeris, cum neque ad causalitatis moralis revocetur speciem, neque sit mera conditio sine qua non. Sicut cum Christus tactu sanabat, manus Christi vere dici poterat instrumentum sanationis physicum, quod per illam Christus suam virtutem divinam, quae causa erat physica sanationis, derivaret in infirmum, ei applicaret atque exsereret. Theol. dogm. Compendium tom. III. de Sacram. n. 260 sqq.

2) Prop. V. Non vero eo sensu sacramenta causae physicae sunt collationis gratiae, quasi sensibilis sonus et sensibilis actio vel qualitate aliqua eis impressa vel virtute obedientali physice in animam cooperetur ad gratiae productionem, sicut calamus physice sua qualitate influit in scriptionem. Ibid. n. 265.

7. Gegen die moralische Causalität zu Gunsten der physischen hat neuestens Gihr folgende Bedenken erhoben.

Man kann ihm wohl kaum widersprechen, wenn er erklärt: „Offenbar zeichnet die dargelegte Auffassung von der physischen Causalität sich aus durch Tiefe und Erhabenheit: sie verherrlicht in gleicher Weise die Allmacht Gottes, die Menschheit Christi und die Sakramente der Kirche. Zu ihrer Empfehlung dient vornehmlich auch der gewichtige Umstand, daß sie und zwar sie allein, in vollem Einklang steht mit den Worten der Schrift, der Väter und der Liturgien, welche sämmtlich darin übereinstimmen, daß in unseren Sakramenten die göttliche Macht unter der Hülle sinnenfälliger Dinge das Heil des Menschen ganz im Verborgenen wirkt („divina virtus *secretius* salutem operatur“)[1].

Wir bestreiten diese physische Wirksamkeit der Sakramente in keiner Weise, obgleich die für dieselben sprechenden Texte offenbar nicht immer im eigentlichen Sinne genommen werden können; denn es ist nicht ganz correct, zu sagen, daß das Wasser die Gnade enthalte, daß das Sakrament ein Gefäß der Gnade sei u. s. w. Solche Ausdrücke müßten von der wissenschaftlichen Theologie richtig gestellt werden. Die Väter sprachen auch fast nur von der Taufe; hätten sie alle Sakramente, auch die Buße und Ehe, in das Bereich ihrer Betrachtung gezogen, so würden sie sich anders in Betreff der Wirksamkeit der Elemente ausgedrückt haben. Bei diesen Sakramenten und in manchen anderen Punkten auch bei allen ergeben sich so eigene Sonderbarkeiten aus der physischen Wirksamkeit, daß man, um letztere aufrecht zu erhalten, sie auf bloß einige Sakramente einschränken möchte. Der Verfasser hat ja allerdings recht, daß Schwierigkeiten für die Vernunft nicht entscheidend sind, wenn es sich um ein Glaubensgeheimniß handelt. Ob aber die Wirksamkeit der Sakramente zu den wirklichen Glaubensgeheimnissen gehört, kann doch bezweifelt werden; jedenfalls verlangen dies nicht Ausdrücke der Väter, wie geheimnißvolle Kraft, geheimnißvolle Wirkung der Sakramente. Damit soll die unsichtbare, nicht von sichtbaren Elementen, sondern von Gottes Macht ausgehende Wirksamkeit näher erklärt werden. Die heiligen Väter fanden aber auch gerade in der Beziehung der heiligen Sakramente zunächst der Taufe und Eucharistie auf den Kreuztod Christi ein großes Geheimniß. Aus der geöffneten Seite des Erlösers floß Wasser und Blut: die Taufe

1) Die hl. Sakramente. S. 82.

und Eucharistie. So besonders oft und nachdrücklich der heil. Augustinus und der heil. Chrysostomus [1]).

Doch wir bestreiten, wie gesagt, nicht die physische Causalität der Sakramente, sondern haben schon in dem Tractat von der Menschwerdung nachzuweisen gesucht, daß die Handlungen Christi wie zu Lebzeiten, so im Sakramente des Altars und in den Sakramenten überhaupt nicht bloß moralisch, sondern auch physisch die Gnade bewirken. Aber die Einwände des Verfassers gegen die moralische Causalität scheinen uns nicht durchschlagend; auch erachten wir es für verfehlt, neben der physischen die moralische nicht gelten lassen zu wollen. Mit der physischen mag es sich verhalten wie es will, die moralische steht vor allem fest und muß festgehalten werden, auch wenn sie allein nicht ausreichen sollte. Lugo bemerkt ganz richtig: Omnes debent fateri, sacramenta de facto habere causalitatem moralem sive solam sive cum causatione physica. Nam causa moralis est, quae movet agens physicum ad volendum operari: sacramenta autem posita movent procul dubio Deum, ut velit producere gratiam sive ipse solus, sive simul cum ipso sacramento [2]).

Die moralische Causalität ist nämlich eine wahre und eigentliche Causalität, ebenso wirksamen Einfluß auf die Wirkung ausübend wie die physische. Von dem kirchlichen Dogma wird aber nicht mehr gefordert, als eine Causalität der Sakramente in einem wahren Sinne des Wortes festzuhalten. Auch die maßgebenden Texte der heiligen Schrift, welche diese Wirksamkeit so emphatisch ausdrücken, werden ganz ebenso auch von moralischer Causalität gebraucht. Wie wir durch das Wasser wiedergeboren, durch das Bad der Taufe abgewaschen werden, so werden wir durch das Blut Christi gereinigt, abgewaschen, durch seinen Kreuzestod zum Leben erweckt. Das Kreuzopfer, das Opferblut wirkt aber als moralische Ursache unsere Reinigung und Belebung. So gewiß also das Leiden Christi wahre, eigentliche, ja vorzüglichste Ursache unseres Heiles ist, so auch die heiligen Sakramente.

Und dies um so mehr, als die beiderseitige Wirksamkeit im Grunde ganz dieselbe ist. Die sakramentalen Riten, welche der Priester als Stellvertreter Christi verwaltet, sind gerade so gut Handlungen Christi, wie die, welche er im Leben vollbrachte. Sie

1) Vgl. des Ersteren Homilie in festo SS. Sanguinis 1. Juli, ex tract. 120 in Joa. und des Letzteren Homilie in festo Pretios. Sanguinis.

2) Disput. 4, s. 4, n. 33.

haben also auch denselben objectiven Werth der Werke Christi, speciell des Kreuzestodes Christi, mit dem bloßen Unterschiede, daß dies Verdienst und die Versöhnung nicht mehr geleistet, sondern nach Anordnung und Einsetzung dieser bestimmten Gnadenmittel dem Empfänger durch sie applicirt werden soll.

Den Einwand des Verfassers, daß die moralische Causalität, die impetratio, die Wirkung des Opfers nicht der Sakramente sei, können wir nicht gelten lassen.

Denn erstens beruht die moralische Wirkung der Sakramente nicht auf einer bloßen impetratio. Das Bitten ist die schwächste unter allen moralischen Causalitäten, während den Handlungen Christi der denkbar stärkste Einfluß auf den göttlichen Willen zukommt.

Zweitens aber, wenn auch den Sakramenten ganz dieselbe moralische Causalität wie dem Opfer zukäme, so bleibt der Charakter der Sakramente gegenüber dem des Opfers doch gewahrt, weil erstere die heiligmachende Gnade ex opere operato verleihen, letzteres aber nur actuale Gnaden, Nachlassung der Sünden u. s. w., und dies nur mit Einschränkung ex opere operato.

Man begibt sich also unnöthiger Weise einer sehr wichtigen und festen Position in der Erklärung und Vertheidigung des Glaubens, wenn man die moralische Causalität der Sakramente bestreitet und sich auf einen weniger sicheren Boden, wie es die physische Wirksamkeit ist, zurückzieht. In diesem Sinne ist es ganz zutreffend, was Dionysius der Karth. sagt: Haec opinio ad intelligendum et defendendum exstat facilior[1]). Gihr hat ja ganz recht, wenn er mit dem hl. Bonaventura erklärt, bei den Geheimnissen sei die Leichtigkeit des Verständnisses nicht maßgebend: aber darum braucht man nicht eine durchaus solide, verständliche Erklärung einer weniger sicheren, geheimnißvollen oder eigentlich schwer begreiflichen zu opfern.

Der Hauptgrund für letztere liegt in den starken Ausdrücken der heiligen Väter und der Liturgien, insbesondere in deren nachdrücklicher Verbindung des sakramentalen Elementes mit der Kraft des heiligen Geistes, mit der Allmacht Gottes, deren Werkzeuge sie sind. Es ist nicht zu leugnen, daß damit eine Hervorbringung der Gnaden begreiflich gemacht werden soll. Das ist wohl das schlagendste Argument für eine physische Causalität der Sakramente; dasselbe dürfte aber doch nicht so peremptorisch sein. Da die bezüglichen

1) De sacr. alt. serm. 2.

Ausdrücke, wie wir sahen, vielfach gar nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden können, und es auch bei der moralischen Wirksamkeit immer wahr bleibt, daß nur die Allmacht Gottes, der heilige Geist durch die Sakramente die Gnade schafft, wie auch der göttliche Heiland zu Lebzeiten bei seinen actiones theantricae durch den heiligen Geist die Teufel austrieb.

Jedenfalls haben die heiligen Väter die moralische Causalität nicht leugnen wollen, im Gegentheil, sie lassen aus der Seitenwunde des Herrn die Taufe im Wasser, die Eucharistie im Blute fließen. Zugleich betonen sie, wie der heil. Chrysostomus [1]), der heil. Augustinus, das große Geheimniß, das in dieser Verbindung liegt [2]).

Die heiligen Väter und die Kirche finden aber noch ein anderes Geheimniß in dem aus der Seite des Herrn fließenden Wasser und Blute. Salvator, emisso in cruce jam spiritu sustinuit perforari lancea latus suum, ut inde sanguinis et aquae profluentibus undis formaretur unica et immaculta ac virgo sancta mater ecclesia sponsa sua [3]). Wie die jungfräuliche Eva aus der Seite des schlafenden Adam Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein genommen und gebildet wurde, so die jungfräuliche Kirche aus der Seitenwunde des verschiedenen Erlösers. Diese jungfräuliche Braut ist aber nur insofern Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein, als ihre heiligenden Handlungen Handlungen des Erlösers sind, als sie den Werth des Kreuztodes Christi haben. Sie ist thatsächlich aus jenem kostbaren Blut und Wasser gebildet, weil das Blut der Eucharistie und das

---

1) Μετὰ δὲ τούτου καὶ μυστήριον ἀπόῤῥητον ἐτελεῖτο. Ἐξῆλθε γὰρ ὕδωρ καὶ αἷμα. Οὐχ' ἁπλῶς δὲ οὐδὲ ὡς ἔτυχεν αὗται ἐξῆλθον αἱ πηγαί· ἀλλ' ἐπειδὴ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἡ Ἐκκλησία συνέστηκε. Καὶ ἴσασιν οἱ μυσταγωγούμενοι, δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι. Ἐντεῦθεν ἀρχὴν λαμβάνει τὰ μυστήρια, ἵν' ὅταν προσίῃς τῷ φρικτῷ ποτηρίῳ, ὡς ἀπ' αὐτῆς πίνων τῆς πλευρᾶς, οὕτω προσίῃς. hom. 85. (al. 84) in Joa. Besonders betont das Geheimniß des Wassers und Blutes Christi eine dem heil. Chrysostomus zugeschriebenen Rede, welche am Feste des kostbaren Blutes, am Freitage der 4. Fastenwoche in der 2. Nocturn des Breviers gelesen wird: Nolo tam facile, auditor, transeas tanti secreta mysterii. Restat enim mihi mystica atque secretalis oratio. Dixi baptismatis symbolum et mysteriorum aquam illam et sanguinem demonstrare . . .

2) Vgl. z. B. tractat. 120 in Joa. Homilie am Feste des hh. Herzens Jesu, und der beiden Feste vom kostbarsten Blute.

3) Papst Innocenz VI. decret. de Festo Lanceae et clavorum.

Wasser der heiligen Taufe die Grundpfeiler ihrer ganzen Organisation sind. Taufe und Eucharistie wenden die Verdienste des Kreuzestodes am handgreiflichsten zu, beide Sakramente sind zugleich die Fundamente der heiligenden Kirche. Aus den beiden Geheimnissen des aus der Seite des Herrn fließenden Blutes und Wassers, dem der Sakramente und dem der Kirche, resultirt also ein einziges tiefes und erhabenes Geheimniß, das aber nur dann objective Wahrheit hat, wenn die sakramentalen Riten, welche die Kirche verwaltet, Handlungen des am Kreuze sterbenden Erlösers sind.

Es bleibt also auch bei der moralischen Causalität noch Tiefe, Erhabenheit, Geheimnißvolles genug, um die Sakramente als durchaus übernatürliche, wunderbare, mystische Gnadenmittel in der Hand der Allmacht Gottes erscheinen zu lassen. Der heil. Bonaventura, der große Mystiker unter den Scholastikern, neigt sich doch der moralischen Causalität zu, obgleich sie zu seiner Zeit noch nicht so gut begründet war wie jetzt. Damals leitete man die Wirksamkeit von der Verheißung Gottes ab, wobei freilich der objective Werth der sakramentalen Handlungen sehr abgeschwächt erscheint.

Darnach glauben wir auf die Frage: Ob moralische oder physische Causalität? antworten zu sollen: Moralische und physische. Die erstere dient uns zunächst dazu, einen festen Boden für das katholische Dogma und seine Begründung zu gewinnen; die zweite um das Dogma tiefer und allseitiger zu erfassen.

§. 491.

Die Sakramente können auch als wahre, wenn auch instrumentale, physische Ursachen der Gnade angesehen werden.

I. Die physische Causalität der Sakramente wird zwar im Einzelnen von verschiedenen Vertheidigern verschieden gefaßt, aber darin stimmen alle überein, daß die sinnlichen Riten als wahre Mitursache bei der Hervorbringung der Gnade zu betrachten sind; daß nicht die Allmacht Gottes für sich allein sondern mit Hilfe der sinnlichen Zeichen die Gnade der Seele eingießt.

Wenn sie somit als physische Ursache bezeichnet werden, so darf dies nicht mit natürlichen Ursachen verwechselt werden. Die Sakramente müssen in eine übernatürliche Sphäre erhoben werden, um realen Einfluß auf die Hervorbringung der Gnade ausüben zu können. Nicht das Wasser als solches, sondern das vom heiligen Geist geheiligte Wasser wirkt zur Hervorbringung einer übernatürlichen so zu sagen göttlichen Realität mit, wie es die heiligmachende Gnade ist.

1. Daß die heiligen Väter die Wirksamkeit der Sakramente in dieser Weise d. h. physisch bewirkend sich dachten, kann nach ihren Aussprüchen gar keinem Zweifel unterliegen. Um nämlich zu erklären, warum ein materielles Element, wie das Wasser, so erhabene Wirkungen wie Heiligung, Reinigung haben könne, berufen sie sich regelmäßig auf die Allmacht Gottes, die Kraft des heiligen Geistes. Der Kreuzestod Christi wird ja auch als Grund der Gnadenspendung angegeben, aber meist handeln sie von der physischen Causalität der Sakramente: von der Hervorbringung der Gnade, und da legen sie dem Sakramente selbst eine ihm innewohnende, vom heiligen Geist mitgetheilte Kraft zu. Das Sakrament bekommt selbst die Kraft des heiligen Geistes. „Wie wenn Wasser in einen Kessel gegossen an starkes Feuer gestellt selbst dessen Kraft empfängt, so wird durch das Wirken des heiligen Geistes das sichtbare Wasser in eine göttliche und unaussprechliche Kraft umgebildet und heiligt dann alle, auf die es herabkommt [1]). Aehnliche Bilder, welche die bewirkende Kraft der Sakramente illustrieren sollen, finden sich bei Ambrosius, Tertullian, Cyrill v. Jerus.

2. Besonders deutlich tritt die Auffassung der Väter von der physischen Wirksamkeit der Sakramente, zunächst des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi in der Lehre von der lebenspendenden Kraft des Fleisches Christi, σῶμα ζωοποιόν zu Tage [2]). Es ist σάρξ ζωοποιός ein stehender, oft wiederholter und nachdrücklichst betonter Ausdruck insbesondere beim heil. Cyrill von Alex., der auf das emphatischeste die „Trennung" des Nestorius ausschließt. Die Wunder welche der Herr im sterblichen Leibe wirkte, wurden von der Gottheit durch die heilige Menschheit gewirkt. Mit den äußeren Heilungen war die innere Heilung, die Reinigung von Sünden verbunden. Beides wirkte das lebenspendende Fleisch des Gottmenschen. Gestützt auf die innige Verbindung, welche der Herr Joh. 6 zwischen dem Genuß seines Leibes und dem Leben der Gnade so nachdrücklich hervorhebt, zuerkennt nachdrucksvoll der heil. Cyrill von Alex. und muß er auch dem eucharistischen Leibe das Prädicat σάρξ ζωοποιός zuerkennen, da der verklärte zu unserer Heiligung in Brodsgestalt genossene Leib gewiß nicht weniger lebenspendende, gnadenbewirkende Kraft haben kann als der sterbliche Leib.

Nun ist freilich dieser sakramentale Leib nicht das äußere Element, also nicht das, was man Sakrament nennt, aber er gehört mit zu dem Sakramente als Gnadenmittel, und es liegt

1) Cyrill Alex. l. 2. in Joa. 3, 5. — 2) Vgl. 7. Bd. S. 749 ff.

also darin die Möglichkeit, daß wie durch den Leib Christi, so durch ein anderes geschöpfliches Werkzeug die Gnade hervorgebracht werde. Der Leib des Herrn, die hl. Menschheit, ist, wie der hl. Thomas sagt, ein instrumentum conjunctum, die Sakramente sind instrumenta separata [1]). Der Allmacht Gottes kann es nicht mehr Schwierigkeiten machen, durch ein getrenntes Werkzeug als durch einen mit dem Logos hypostatisch verbundenen Leib die Gnaden hervorzubringen.

3. Daß die hl. Menschheit auch in der Hervorbringung der Gnade in den Sakramenten mitwirkt, lehrt ausdrücklich der hl. Thomas: Interiorem sacramentorum effectum operatur Christus et secundum quod est Deus et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem; secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum *meritorie et efficienter*, sed instrumentaliter. Dictum est enim (q. 48 et 49) quod passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae justificationis et meritorie et effective, non quidem per modum principalis agentis sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, inquantum humanitas est instrumentum divinitatis ejus ... Sed tamen quia est instrumentum conjunctum divinitati in persona, habet quamdam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri ecclesiae [2]).

II. Erscheint somit die physische Wirksamkeit der Sakramente bei der Hervorbringung der Gnade wohl begründet, so ist es doch nicht leicht, das Verhältniß genauer zu bestimmen, in welches der sakramentale Ritus zu der causa principalis der Gnade: der Allmacht Gottes, der Kraft des hl. Geistes tritt.

1. Manche nehmen eine den Sakramenten eingeprägte Kraft oder Qualität, die Einen eine geistige, die Andern selbst eine körper-

1) Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus, aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. S. Thom. 3. p. q. 62. a. 5.

2) 3. p. q. 64. a. 3.

liche an. Manche lassen nicht die Gnade selbst, sondern nur eine vorläufige Disposition zur Gnade von dem Sakramente bewirkt sein, während diese selbst allein von Gott eingeschaffen werde. Letzteres hat besonders die Franziskanerschule trotz ihrer Lehre von der moralischen Causalität vertreten, und auch der hl. Thomas in seinen früheren Schriften gelehrt; bei den Sakramenten, die keinen Charakter einprägen, nennt er diese vorläufige Disposition einen ornatus animae, welcher einen Anspruch auf die Eingießung der Gnade verlange.

Manche, wie Billot, behaupten, er habe auch in der Summa theol., der reichsten Frucht seiner Studien, diese Meinung nicht aufgegeben, jedenfalls nicht widerrufen. Wenn wir aber seine Lehre über die instrumentale Beziehung der Sakramente zu der Allmacht Gottes genauer prüfen, kann kein Zweifel entstehen, daß er dieselben als unmittelbare physische Werkzeuge der Gnade selbst ansieht. Nachdem er die Meinung Derjenigen, welche nur durch eine Art concomitantia und assistentia die Gnade von den Sakramenten bewirkt sein lassen, erwähnt, und offenbar nicht gebilligt, fährt er fort, indem er seine eigene Ansicht erläutert:

Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens [1]).

Die Sakramente sind darnach wahre Werkzeuge zur Hervorbringung der Gnade; es kommt ihnen darum auch alles Mangelhafte der instrumentalen Causalität zu. Nur in der Hand der Allmacht können sie die Gnade bewirken, ihre Causalität ist eine unvollkommene gegenüber der vollkommen selbständigen der Hauptursache; sie kommt ihnen nicht als eine dauernde innewohnende Kraft zu, ihr Sein und Wirken beschränkt sich auf den Augenblick der

1) 3. p. q. 62. a. 4.

Wirkung, sie dauert genau so lange, als die causa principalis sie in Bewegung setzt.

Nun liegt freilich gegen die physische Wirksamkeit der Einwand nahe: Wie kann etwas Körperliches etwas Geistiges hervorbringen oder auch nur zur Hervorbringung desselben mitwirken? Die Gnade ist doch das Allergeistigste unter den geschaffenen Realitäten.

Dieselbe löst der hl. Lehrer Thomas wieder aus der untergeordneten Natur der Instrumentalursache. Durch eine dauernde, dem Körper innewohnende, vollkommen hinreichende Kraft kann der Körper freilich nichts Geistiges hervorbringen. Aber der Körper, von einer geistigen Macht beeinflußt und als Werkzeug gebraucht, kann allerdings etwas Geistiges schaffen helfen. So ist ja auch in dem menschlichen Worte, obgleich materiell, durch die Kraft des denkenden Geistes ein Mittel gegeben, geistige Gedanken zu wecken [1]). Und weiter: Die Kraft der Instrumentalursachen kommt von dem Gebrauche, den die Hauptursache von ihr macht. So bekommt das Sakrament eine geistige Kraft durch den Segen Christi und die Spendung durch den Priester. Und er citirt die Worte des hl. Augustinus aus einer Homilie auf Epiphanie: Nec mirum quod aquam, h. e. substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane et penetrat conscientiae universa latibula; quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi facta subtilior, occultas vitae causas ac secreta mentis subtili ore pertransit.

2. Indeß, die Hauptschwierigkeit für die Mitwirkung der materiellen sakramentalen Riten bei der Hervorbringung der Gnade liegt nicht in deren Geistigkeit, sondern in deren über alles Geschaffene erhabenen Göttlichkeit. Die Gnade als absolut übernatürlicher Zustand erhebt die Seele über alles Endliche, über alle Chöre der Engel, ja über alle nur möglichen Geschöpfe und versetzt sie in die Ordnung des göttlichen Seins selbst. Man kann also mit Fug behaupten, sie kann nur von Gott und, wie es scheint, nur durch Schöpfung hervorgebracht werden. Sie wird zwar nicht in dem Sinne aus Nichts, ex nihilo sui et subjecti hervorgebracht, als wie wenn eine des Subjectes entbehrende, in sich selbst existirende Substanz geschaffen wird, aber doch in dem Sinne, als die Seele gar keine Anlage, keine Befähigung zu der absolut übernatürlichen Qualität der Gnade besitzt. Sie kann nicht, wie andere Accidentien, aus, in und mit der Hilfe einer Substanz hervorgebracht werden.

1) Ibid. ad 1 m.

Der hl. Augustin sagt ganz mit Recht, daß die Rechtfertigung ein größeres Werk Gottes sei, als die Erschaffung von Himmel und Erde. „Denn Himmel und Erde werden vergehen, die Glorie der Prädestinirten wird nicht vergehen."

Freilich, dieser Grund des hl. Augustinus beweist eigentlich nur den höheren Werth der Gnade aus ihrer Dauer, nicht die größere Schwierigkeit ihrer Hervorbringung. Man kann aber noch weiter gehen und sagen: Die Gnade ist eine so göttliche Realität, eine so absolut übernatürliche Vollkommenheit, daß sie auch in ordine entis, im Sein, alle Himmel und Welten, geistige wie materielle, denkbare wie existirende weit übertrifft. Wenn also diese nur durch eigentliche Schöpfung Existenz bekommen können, dann auch die Gnade. Nun kann aber beim Schaffen kein Geschöpf, nicht einmal als Werkzeug, mitwirken. Die Schöpfermacht ist so unendlich und einfach zugleich, daß sie Gott allein ausüben und auch kein Werkzeug dabei gebrauchen kann. Wie sollte denn auch noch ein Werkzeug etwas dabei leisten können, wenn die unendliche Macht selbst sich entfaltet? Denn die Schöpfermacht geht auf das Sein selbst, das keine Zwischenstadien, keine Theile (wenigstens bei einfachen Wesen) zuläßt. Da ist also für eine untergeordnete Ursache kein Platz mehr. Sollte sie einwirken, so müßte ihr Einfluß auf das ganze ungetheilte Sein der zu schaffenden Substanz gehen. Dazu müßte sie aber unendliche Kraft besitzen, sie würde ja dann thatsächlich schaffen. Jedenfalls kann dies hier als zugestanden gelten, daß zum Schaffen kein Geschöpf, geschweige denn ein körperliches, als Werkzeug mitwirken kann [1]). Kann also die Gnade nur durch Erschaffung der Seele eingegossen werden, dann können die Sakramente nicht physische Werkzeuge sein. Scotus hat darum sich große Mühe gegeben, seine Auffassung von der bloß moralischen Wirksamkeit durch Zurückgehen auf den Schöpfungsbegriff zu stützen.

3. Jedoch scheinen die oben angeführten Gründe für die Nothwendigkeit einer eigentlichen Erschaffung der Gnade nicht durchschlagend. Allerdings steht die Gnade an Werth und auch im Sein höher als alle substantialen Wesen, aber in einem Punkte steht sie tief unter ihnen. In Bezug auf Substantialität steht sie unter dem geringsten Sandkorn; dieses ist ein in sich existirendes Wesen, die Gnade ist eine der Seele inhärirende accidentale Realität.

Daß Substanzen nur durch Schöpfung ins Dasein gesetzt werden können, ist einleuchtend. Da sie in sich existiren, nicht in einem

1) Vgl. Theodicee 3. A. 3, S. 237 ff.

Subjecte, so können sie auch nicht in einem Subjecte werden, also auch nicht aus einem Subjecte, unter Mitwirkung eines Subjectes entstehen. Sie können also nur ex nihilo sui et nihilo subjecti entstehen, d. h. nur durch Schöpfung in's Dasein treten; das gilt sogar von der Hervorbringung absoluter Accidentien, wie der Ausdehnung der Körper, der Fähigkeiten der Seele. Dieselben brauchen nicht eigentlich geschaffen zu werden, wenn sie in und mit ihrer Substanz hervorgebracht werden. Da dieselben aber nach ihrem Begriff ein von der Substanz real unterschiedenes Sein haben, so können sie auch von der Allmacht ohne Substanz gesetzt werden. Dazu wäre aber wirklich unendliche Macht, gerade wie bei der Schöpfung notwendig. Denn sie müßten ex nihilo sui et subjecti hervorgebracht werden; es ist ja keine Substanz da, in, aus, mit Hilfe deren sie ihr Dasein bekämen. Also wäre auch hier eine eigentliche Schöpfung nothwendig. Man sagt freilich gewöhnlich, und dies mit Recht, daß nur die Substanzen, insbesondere die einfachen und Ursubstanzen (Atome) Gegenstand der schöpferischen Allmacht sein müssen; mit Recht, weil die Hervorbringung absoluter Accidentien ohne Rücksicht auf eine Substanz nicht nur ganz wunderbar wäre, sondern in der gegenwärtigen Weltordnung auch kaum vorkommt. Aber der Grund für die Erschaffung der Substanzen und absoluten Accidentien ist derselbe: es fehlt ein Subject, in dem sie hervorgebracht werden könnten.

4. Daraus könnte man nun sofort schließen: Die Gnade, mag sie auch unendlich vollkommener sein als alle endlichen Substanzen, ist doch ein Accidens, hat ihr Sein in der Seelensubstanz. Also fällt für sie die Nothwendigkeit einer productio ex nihilo sui et subjecti weg. Sie wird ja in der Seele hervorgebracht, der Seele als übernatürliche Qualität nur eingegossen.

Diese Schlußfolgerung ist etwas voreilig; denn es wurde schon oben bemerkt, daß wegen der absoluten Uebernatürlichkeit der Gnade die Seele aus ihrem natürlichen Wesen nichts zu ihrer Realisirung beitragen kann. Kein endlicher Geist hat in sich eine Kraft, welche zur Hervorbringung der Gnade in seiner Substanz etwas beitragen könnte, weder eine potentia activa, wie sie die Seele hat zur Erwerbung von Wissenschaft und Tugend durch Lernen und Ueben, noch selbst eine potentia passiva, welche durch ein geschöpfliches Agens actuirt werden könnte, wie etwa unsere Bildungsfähigkeit durch den Einfluß eines Lehrers und Erziehers actuirt und zu wirklicher Bildung wird. Für die übernatürliche Gnade hat die Seele und hat

jeder endliche Geist nur eine potentia obedientialis, d. h. eine solche rein empfängliche Fähigkeit, die nur durch die Allmacht des Schöpfers wirklich werden kann. Dem Allmachtswort des Schöpfers freilich „gehorcht", muß sich unbedingt jedes Wesen hingeben, um zu werden, was Gott mit ihm machen will. „Der Herr des Seins", wie sich Schelling emphatisch ausdrückt, kann Alles aus und in einem Geschöpfe machen, was in sich keinen Widerspruch enthält und nicht mit dem Wesen des Geschöpfes in einem inneren Widerspruch steht. Die Gnade nun ist einerseits eine dem Wesen des Geistes höchst angemessene, ihn erhebende, adelnde Vollkommenheit: die Allmacht findet also hierin kein Hinderniß ihrer Bethätigung; andererseits ist die Gnade so göttlich, so über alles Endliche hinausragend, daß Gott selbst seine Macht entfalten muß, um sie hervorzubringen.

Man kann aber doch nicht gerade behaupten, daß die schöpferische Macht aufgeboten werden müßte. Denn nicht nur begrifflich ist eine eigentliche Erschaffung, eine productio ex nihilo sui et subjecti nicht vorhanden — sie wird ja in der Seele als ihrem Subjecte, hervorgebracht —, sondern auch sachlich kann nicht jede Mitwirkung der Seele ausgeschlossen werden. Es ist ja die Substantialität der Seele, ihre tragende, die Accidentien und so auch die Gnade stützende Kraft, welche der Einwirkung Gottes gleichsam als Anhaltspunkt dient und so eine volle schöpferische Wirksamkeit überflüssig macht.

Man sieht ja auch leicht ein, daß vorzüglich gerade deßhalb das Geschöpf mit seiner beschränkten abhängigen Kraftentfaltung nicht schaffen kann, weil bei mangelndem Subjecte, als Materie seiner Thätigkeit, gar kein Angriffspunkt, kein Anfang zur Hervorbringung einer Realität geboten ist. Eine von aller Materie, ja von jedem Subjecte unabhängige Thätigkeit verlangt eine absolute, ganz unabhängige Kraft, wie sie nur dem Schöpfer zukommt. Wenn also freilich auch zur Hervorbringung der Gnade die Macht Gottes aufgeboten werden muß, so folgt doch nicht daraus, daß sie im eigentlichen Sinne geschaffen werde; im Gegentheil, begrifflich und sachlich haben wir weniger als Schöpfung. Wenn also beim Erschaffen ein endliches Wesen in keiner Weise als Werkzeug mitwirken kann, so ist ein solches bei der Hervorbringung der Gnade durchaus nicht ausgeschlossen. Da also die Offenbarung die hl. Sacramente auf's Klarste als Ursachen der Gnade bezeichnet, so steht nichts im Wege, sie als physische Instrumentalursache derselben zu fassen.

Damit ist nun freilich nicht alle Schwierigkeit für eine solche Wirksamkeit der Sakramente gehoben: es ist nur die innere Unmög-

lichkeit, die sich aus der Mitwirkung zur Schöpfung ergeben würde, zurückgewiesen. Dagegen bleibt die Schwierigkeit bestehen, die positive Möglichkeit, Befähigung, Geeignetheit der äußern Riten zu einer Mitwirkung in der Gnadenspendung zu begreifen.

Im Grunde löst sich diese Schwierigkeit schon durch die oben gemachten Bemerkungen über die potentia obedientialis. Wir geben zu, daß die sämmtlichen Sakramente weder eine potentia activa, noch eine passiva zu einer auch nur instrumentalen Mitwirkung bei der Hervorbringung der Gnade haben können. Aber der Herr des Seins, der alles Sein, geistiges wie materielles, innerlichst durchdringt, fortwährend schaffend erhält, kann dasselbe zu jeder Wirkung befähigen, die nicht in sich unmöglich ist und mit dem Wesen desselben in keinem inneren Widerspruche steht. Also können in seiner allmächtigen Hand auch materielle Dinge so über ihre natürliche Kraft erhoben werden, daß sie selbst zur Hervorbringung der erhabensten Wirkung, der Gnade, mitwirken können.

5. Man könnte versuchen, die Schwierigkeit, welche die Mitwirkung der Sakramente zur Hervorbringung der Gnade bietet, dadurch abzuschwächen, daß man zwischen sie und die eigentliche Gnadenspendung ein Mittelglied einschaltet; nämlich jene dispositio oder den ornatus animae, der bei bei den mittelalterlichen Theologen, insbesondere in der Schule der Franziskaner und selbst bei dem hl. Thomas in jüngeren Jahren eine so wichtige Rolle spielt. Das Sakrament bewirkt in physischer Weise nicht die Gnade, an deren Hervorbringung es nicht heranreicht, wie der hl. Thomas in den Quaestiones disputatae sagt[1]), sondern eine weniger vollkommene Realität, den ornatus animae, und dieser ornatus verlangt die heiligmachende Gnade, welche Gott allein eingießen kann. Damit ist auch in schönster Weise die physische mit der moralischen Causalität des Sakraments verbunden.

Dieser Ausweg erscheint doch verfehlt. Denn die Offenbarung lehrt uns immer und überall eine unmittelbare Beziehung zwischen Sakrament und Gnade. Jenes Mittelding ist eine ganz willkürliche, jetzt auch ziemlich allgemein aufgegebene Dichtung[2]). Sie ist willkürlich erdichtet, denn man braucht sie nicht, wie wir gesehen haben; ja sie leistet nicht einmal das, wozu sie ersonnen worden ist. Denn es bleibt immer noch die alte Schwierigkeit: Wie kann

1) De pot. q. 3. a. 4. ad 7 m et 8 m.

2) Schwetz, Oswald, Billot und auch Hurter halten sie noch.

etwas Materielles Geistiges hervorbringen oder auch nur hervorbringen helfen! Ja, im Grunde ist es dieselbe Schwierigkeit, wie bei der Bewirkung der Gnade. Wenn der ornatus auch nicht so erhaben, übernatürlich und göttlich sein soll, wie die Gnade selbst, aber übernatürlich muß auch er sein, wenn er Anspruch auf die Gnade verleihen soll. Denn nichts Natürliches, auch nicht das Geistigste hat irgend welche Proportionalität mit dem erhabenen Gnadenstande. Wo aber die Proportionalität zwischen Anspruch und Beanspruchtem fehlt, da kann von einer Forderung, von einem Anspruch selbst nicht die Rede sein. Also kein natürlicher, sondern nur ein übernatürlicher, über die Natur der Seele erhabener ornatus muß bewirkt werden. Ein solcher könnte also gleichfalls nur ex potentia obedientiali animae hervorgebracht werden, und die Sakramente könnten nur eine potentia obedientialis zur werkzeuglichen Mitwirkung in seiner Hervorbringung haben. Also muß diese Meinung ganz dieselben Voraussetzungen machen, wie die Annahme einer unmittelbaren Causalität der Sakramente in Bezug auf die Gnade selbst. Nun ist es aber eine wissenschaftliche Forderung, bei der einfachsten Erklärung stehen zu bleiben, die Erklärungsursachen nicht ohne Noth zu vervielfältigen. Also führt jener Vermittelungsversuch, wenn er überhaupt das Gewünschte leisten soll, auf unsere Erklärung.

6. Ganz dasselbe, wenn auch aus andern Gründen, glauben wir von der „organisch-dynamischen" Causalität Scheebens sagen zu müssen. Von einer organischen Verbindung kann im eigentlichen Sinne nur bei lebenden Wesen die Rede sein. Denn nur lebende Wesen haben Organe, d. h. Lebenswerkzeuge. Die Glieder eines lebenden Organismus stehen in organischer Verbindung; man kann auch den Leib oder ein Glied des Leibes als Organ der Seele bezeichnen und das Zusammenwirken des höheren Prinzips, der Seele mit dem niederen, dem Leibesorgane, ein organisch-dynamisches nennen. Aber in der Verbindung der göttlichen Allmacht oder auch nur der hl. Menschheit Jesu Christi mit den sakramentalen Riten haben wir keine Lebenseinheit. Diese Riten können nicht von Gott wie von einem Lebensprinzip informirt werden. Sie bleiben also todte Organe, Werkzeuge im eigentlichen Sinne, instrumenta separata. Also ist mit jener organisch-dynamischen Causalität nichts erklärt, es bleibt noch die ganze Schwierigkeit, wie ein solches materielles Element von Gott zur Hervorbringung der Gnade gebraucht werden kann.

Auch die anderen Bilder, welche Scheeben neben diesem seinem hauptsächlichsten bildlichen Vergleiche mit dem Organismus anführt,

erklären die Sache nicht. Wenn gesagt wird, daß das Sakrament mit der Allmacht *investirt* wird, so scheint selbst als Bild das *Kleid* wenig geeignet. Wenn das Sakrament das *Substrat* sein soll, das vom göttlichen Momente erhoben, actuirt wird, so trifft das wieder nicht in realer Weise zu: denn wir haben kein Verhältniß wie zwischen Substanz und Accidens, nicht wie zwischen Materie und Form u. s. w. Nicht mehr erklärt die von Scheeben so häufig zur Erklärung übernatürlicher Verhältnisse herbeigezogene *eheliche* Verbindung. Es ist auch dies ein bloßes Bild, das von Manchem wohl auch an und für sich als wenig passend und zutreffend angesehen werden möchte.

Eigentlich und deutlich gesprochen sind die Sakramente nach der Erklärung des Concils von Trient [1]) als *Instrumentalursachen* bei der Hervorbringung der Gnade zu bezeichnen; von diesem Begriff muß jede Erklärung ausgehen und auf sie zurückführen. Die Schwierigkeiten, die sich bei dieser klaren und bestimmten Fassung ergeben, sind nicht unlöslich; die hauptsächlichste haben wir schon gelöst, indem wir jenes Instrumentalverhältniß in der Wirksamkeit der Sakramente genauer darlegten. Wir müssen aber noch auf einige andere Bedenken, welche sich aus der physischen Wirksamkeit ergeben, etwas näher eingehen.

7. Schon *Scotus* macht gegen die physische Wirksamkeit der Sakramente geltend, daß die Gnade *im Augenblicke* erschaffen wird und erschaffen werden muß, da in ihr keine Theile, keine successiven Etappen angenommen werden können. Nun vollzieht sich der sakramentale Ritus aber nicht momentan, sondern in der *Zeit*. Zum Sakramente gehören nicht minder die Worte (die Form des Sakramentes) wie die Materie, das materielle Element. Nun werden die Worte nach und nach gesprochen und selbst die Anwendung der Materie, der Aufguß des Wassers verlangt Zeit. Also läßt sich nicht verstehen, wie die Sakramente die Gnade hervorbringen sollen.

Bei den hl. Vätern kommt diese Schwierigkeit nicht zu ihrer Geltung; denn sie verlegen die heiligende Kraft des Sakramentes in das materielle Element selbst. Diese Kraft bekommt dasselbe aber durch die Worte, welche Worte Gottes, Segen Christi sind. Diese Kraft tritt natürlich erst am Ende der ausgesprochenen Formel auf, gerade wie dies bei den Consecrationsworten des hl. Meßopfers alle annehmen. Nur so kann nun das Element am Ende der Worte seine Kraft in einem Augenblicke ausüben, die Gnade im Momente her-

1) Hujus justificationis causae sunt . . . instrumentalis item sacramentum baptismi. Sess. 6. cap. 7.

vorbringen helfen. Indeß, diese Auffassung der Väter ist nicht ganz genau; es bleibt aber die Erklärung im Wesentlichen dieselbe, wenn man in genauerer Fassung Materie und Form gleichmäßig und gleichzeitig die Gnadenspendung bewirken läßt. Denn es findet ja auch in der Anwendung der Materie, also in der materia proxima des Sakramentes, eine zeitliche Aufeinanderfolge statt. Die Aufgießung des Wassers ist ebenso successiv wie das Aussprechen der Worte: Form und Materie müssen zeitlich genau einander parallel laufen. Das Sakrament besteht nicht in einem sinnlichen Elemente, sondern in dem in der Zeit ablaufenden Ritus. Also muß auch hier eine successive Handlung die Gnade im Momente hervorbringen. Manche Sakramente haben aber gar kein materielles Element zur Materie; Form und Materie sind, wie bei der Buße und Ehe, Worte oder menschliche Handlungen.

Man muß also in jedem Falle eine momentane Wirkung durch eine in der Zeit verlaufende Handlung und durch eine in der Zeit ausgesprochene Formel bewirkt sein lassen. Es bleibt also auch kein anderer Ausweg übrig, als einen Moment der sakramentalen Handlung herauszugreifen und ihm die Gnadenspendung zuzuschreiben. Das kann nun kein anderer sein, als der Schlußmoment; denn erst in diesem ist die sakramentale Handlung, welche Ursache der Gnade sein soll, vollständig da; erst in ihrer vollständigen Wirklichkeit kann sie Ursache einer momentanen Wirkung sein. Um dies begreiflicher zu finden, muß man bedenken, daß es nicht der materielle Klang der Worte ist, welcher das Sakrament constituiren hilft, sondern das Wort als solches, d. h. ein durch das Wort ausgedrückter Gedanke. Ganz treffend sagt der hl. Augustinus, das Wort heiligt nicht quia dicitur, sed quia creditur. Die durch den Glauben belehrte Vernunft spricht und hört die sakramentalen Worte als Zeichen übersinnlicher Gnaden, und die speciellen Worte der einzelnen Sakramente als Zeichen der dem betreffenden Ritus eigenthümlichen Gnade. Und dasselbe gilt auch von der Materie, bezw. ihrer Anwendung: die Abwaschung mit Wasser ist ein Zeichen der geistigen Reinigung; dieselbe wird noch zum deutlicheren Zeichen dadurch, daß die Worte der Taufformel hinzugefügt werden. Die bestimmtesten und gebräuchlichsten Zeichen für die Gedanken sind unter uns Menschen die Worte; sie ergänzen, bestimmen genauer das Zeichen, welches schon in der Materie gegeben ist. Nach dem emphatischen Ausdruck des hl. Augustinus sind die sakramentalen sichtbaren Zeichen visibilia verba.

Da also das Sakrament ein signum efficax gratiae ist, d. h. der Ritus als Zeichen die Gnade bewirkt, so kann es seine Wirkung nicht ausüben, bis es vollständig in die Existenz getreten ist. Dies ist aber erst der Fall, wenn die sakramentale Handlung ganz vollzogen, die Worte der Form vollständig gesprochen sind. Am Schlusse des Actes findet aber auch eine reale Zusammenfassung des ganzen Zeichens statt. Denn wie gesagt, ist es nicht der materielle Klang, sondern der Ausdruck des Gedankens, des Glaubens, welcher die Heiligung bewirkt. Der Denkende, Sprechende und Hörende versteht den Sinn des ganzen Satzes und fasst ihn erst am Ende desselben einheitlich auf. Nur wer alle Worte verstanden und zusammengefaßt, was erst am Ende des gesprochenen Satzes möglich ist, hat als Mensch einen Satz gehört und gesprochen. Als Mensch muß aber der Priester die Worte sprechen, als Mensch der Empfänger sie hören. Darin liegt ja gerade die Nothwendigkeit einer Intention bei Spendung und Empfang der Sakramente.

Es ist also selbst das physische, reale Sein der sakramentalen Worte erst am Schlusse der Aussprache einheitlich zusammen gegeben, das Ganze gleichsam concentrirt zusammengefaßt. Darum muß gerade in diesen Moment die Causalität des Sakramentes verlegt werden. Dies wäre selbst dann noch nöthig, wenn die Gnadenspendung nicht im Momente, sondern nach und nach erfolgen könnte: so wenig kann aus der zeitlichen Folge des materiellen sakramentalen Zeichens etwas gegen die Hervorbringung der Gnade gefolgert werden.

8. Mit dem eben erledigten Einwand ist ein anderer verwandt, der darum die physische Causalität der Sakramente bestreitet, weil zwischen Materie und Form in manchen Sakramenten nur ein moralischer Zusammenhang besteht, derart, daß Materie und Form sogar zeitlich getrennt sein können. Die Absolution kann ertheilt werden, wenn die Beichte schon längere Zeit vorhergegangen ist; die Einwilligung der die Ehe contrahirenden Brautleute kann von den beiden Theilen zu verschiedenen Zeiten erklärt, sie kann sogar durch einen Stellvertreter geleistet werden. Wie kann da von einem physischen Agens in der Hervorbringung der Gnade die Rede sein?

Auch diese Schwierigkeit läßt sich dadurch heben, daß man die Hervorbringung der Gnade an die betreffenden Schlußmomente verlegt.

Wenn der Priester die Absolutionsworte vollendet, wird durch den Schlußmoment derselben in moralischer Verbindung mit den in der Seele des Pönitenten fortdauernden, vorher äußerlich gewordenen Acten die Sünde nachgelassen. Desgleichen wird im Augenblicke der

den consensus matrimonii äußerlich abschließenden Erklärung und durch dieselbe die Gnade in der Seele der beiden Contrahenten hervorgebracht. Wie erst durch diesen Abschluß der Consens *rechtskräftig* wird, so auch die sakramentale Gnadenspendung vollendet. Denn das Sakrament schließt sich genau der Natur des Vertrages an, letzterer ist einfach von Christus zum wirksamen Zeichen der Gnade gemacht worden.

Wir müssen freilich gestehen, daß die vorliegende Schwierigkeit etwas gesuchte Erklärungen fordert: sollte sie Jemand zu künstlich finden, um die physische Wirksamkeit der Sakramente anzunehmen, nun, so bleibe er bei der moralischen stehen, welche, wie wir sahen, dem Offenbarungsdogma durchaus gerecht wird. Dieselbe Bemerkung muß bei Lösung der folgenden Schwierigkeit gemacht werden.

9. Es gibt Sakramente, welche nicht zur Zeit der Spendung, sondern erst später die Gnade bewirken, also zur Zeit, wo sie gar nicht mehr sind. Das geht wohl an, wenn es sich um moralische Causalität handelt, nicht aber bei physischer. Ein Verdienst kann heute erworben werden, aber erst nach Jahren seine Belohnung finden; aber ein Feuer, das nur heute brennt, kann nicht nach Jahr und Tag erwärmen. Jene nachträgliche Wirkung der Sakramente findet statt, wenn zur Zeit des Empfanges durch Mangel an Reue der Gnade ein Hinderniß gesetzt wurde. Das Sakrament, z. B. die Taufe, Priesterweihe, wird gespendet und auch empfangen, aber wegen des Sündenstandes des Empfängers bleibt es informe, wird der Ritus nicht von der Gnade informirt. Bereut er später die Sünde, so tritt nach gewöhnlicher Annahme die Wirksamkeit des Sakramentes noch in Kraft, die Gnade wird gespendet kraft des früheren Sakramentes. Wo bleibt da die physische Thätigkeit bei der gegenwärtigen Gnadenspendung?

Um sich dieses Einwandes zu entledigen, konnte man einfach das sacramentum informe in Abrede stellen oder sich doch auf seine geringere Gewißheit steifen: es ist ja bloß eine theologische Meinung. — Das scheint aber nicht aus der Verlegenheit zu helfen, denn diese Meinung ist ebensogut begründet, oder vielleicht besser als die physische Wirksamkeit der Sakramente. Jene theologische Meinung ist ganz allgemein angenommen, nicht so die physische Causalität.

Besser dürfte folgende Antwort sein. Das spätere Aufleben der Gnade nach Empfang eines sacramentum informe wird von den Theologen bei denjenigen Sakramenten angenommen, welche nicht wiederholt werden können. Die absolute Unmöglichkeit der Wieder-

holung trifft aber nur bei denjenigen Sakramenten zu, welche einen Charakter eindrücken. Der Charakter wird aber auch bei unwürdigem Empfange eingedrückt. Derselbe ist aber etwas Physisches, eine reale übernatürliche Qualität in der Seele des Getauften, Gefirmten, zum Priester Geweihten. Sie kann also zu jeder Zeit der Allmacht Gottes als Werkzeug bei der Hervorbringung der Gnade dienen.

Man nimmt freilich auch bei der Ehe und der letzten Oelung ein sacramentum informe an, aber man sieht, daß die Gründe dafür nicht eben gerade so dringlich sind, wie für die drei genannten Sakramente. Da könnte nun Jemand erklären, die physische Wirksamkeit der Sakramente ist besser begründet, als die Möglichkeit eines sacramentum informe bei Ehe und heiliger Oelung. Man wird also, wenn letztere mit ersterer nicht vereinbar erscheint, eher diese Möglichkeit aufgeben.

Es bliebe freilich noch ein Ausweg, beides mit einander zu vereinigen. Man könnte mit den älteren Scholastikern als unmittelbare Wirkung aller Sakramente (die keinen Charakter eindrücken) nicht die Gnade, sondern eine gewisse Disposition, einen ornatus animae, einen quasi Charakter annehmen. Mit Hülfe dieser physischen Qualität könnte dann später immer wieder die Gnade hervorgebracht werden. Ich weiß nicht, ob Viele jetzt, nachdem jene alte Meinung ziemlich allgemein aufgegeben ist, zu diesem Auskunftsmittel greifen werden[1].

1) Vgl. andere leichter zu lösende Schwierigkeiten bei Reinhold a. a. O. S. 65 ff.

Drittes Kapitel.

Die Wirkungen der hl. Sakramente: Gnade und Charakter.

§. 492.

Von der sakramentalen Gnade.

I. Unter der sakramentalen Gnade versteht man diejenige, welche durch die Sakramente verliehen wird, im Gegensatz zu der durch andere Gnadenmittel, durch das Gebet, die guten Werke erlangten Gnade, und specieller ist sakramentale Gnade diejenige, welche jedem einzelnen Sakramente eigenthümlich ist.

1. Daß nicht jedes Sakrament dieselbe Gnade wie das andere verleiht, kann als selbstverständlich angesehen werden; dagegen kann man zweifeln, ob die durch die Sakramente verliehenen Gnaden von denen durch eigene gute und verdienstliche Werke erlangten Gnaden sich unterscheiden. Denn die heiligmachende Gnade, die man sich durch vollkommene Liebe erwirbt oder durch gute Werke vermehrt, kann doch von der Gnade, welche durch die Taufe oder Eucharistie verliehen wird, dem Wesen nach nicht verschieden sein. Dort wie hier haben wir wesentlich Freundschaft und Kindschaft Gottes. Auch die mit der Gnade eingegossenen Tugenden und Gaben des hl. Geistes sind keine anderen, wenn sie außerhalb des Sakramentes gegeben oder vermehrt und verstärkt werden. Selbst die actualen Gnaden, auf welche uns die Sakramente Anspruch geben, können alle durch Gebet und andere frommen Werke erlangt werden.

2. Und doch wäre es gefehlt, wenn man eine völlige Gleichheit der sakramentalen und außersakramentalen Gnade behaupten wollte; die Sakramente würden ja so ihre fundamentale Bedeutung in der Angelegenheit des Heils verlieren, sie wären nur einige der zahlreichen, vom freien Gebrauche des Menschen abhängigen Gnadenmittel. Der wesentliche Zweck aber, den Jesus Christus gerade durch die

Sakramente erreichen wollte, war, unser Heil zu erleichtern, sicherer zu machen. Was wir durch eigene That nur schwer und dann nur mit mehr oder weniger Unsicherheit zu erreichen vermögen, das sollte durch die Beihülfe der Sakramente leichter, reichlicher und sicherer und unmittelbar von Gott gegeben werden. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß die sakramentale Gnade an und für sich betrachtet eine reichlichere, stärkere, sichere ist, als die durch eigene Thätigkeit des Menschen mit der gewöhnlichen übernatürlichen Hülfe Gottes erlangte. Wenn wir durch Gebet eine Gnade zu erlangen uns bemühen, oder durch gute Werke uns solche zu verdienen suchen, so haben wir ja freilich auch die unfehlbare Verheißung Gottes für uns: aber in den Sakramenten kommt zu dem unfehlbaren Versprechen Gottes noch die unmittelbare Wirksamkeit Christi selbst. Er ist es, der uns das Gnadenmittel durch seinen Diener applicirt, Gott selbst ist es, der mit und in dem Ritus unmittelbar in uns die Gnade wirkt. Mit andern Worten: wir haben im Sakramente außer der impetratio gratiae, dem Gebet und dem Verdienste noch die Verleihung der Gnade ex opere operato. Freilich kann es vorkommen, daß ein großer Heiliger oder auch ein gewöhnlicher frommer Christ durch sein intensives Gebet und durch hohe Tugendacte mehr Gnaden empfängt, als ein lauer durch die Sakramente. Das beweist indessen erstens nur, daß kein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Gnaden besteht, beweist aber nicht, daß an und für sich das Sakrament nicht stärkere Wirkungen in Bezug auf das Maß, die Stärke, die Dauer der Gnade habe; es geschieht zweitens per accidens, daß hier die sakramentelle Gnade geringer ist, als die außersakramentale.

3. Stärker ist der Unterschied, der zwischen den sakramentalen Gnaden der verschiedenen Sakramente besteht; derselbe kann als ein qualitativer, wesentlicher bezeichnet werden, während die außersakramentalen Gnaden sich wohl nur quantitativ, graduell von den sakramentalen unterscheiden. Die sieben Sakramente sind nämlich in gewissem Sinne wesentlich unter einander verschieden. Sie stimmen zwar alle darin überein, daß sie Gnadenmittel sind: aber sie sind für sieben verschiedene Zwecke eingesetzt. Sie sollen sieben unter einander sehr verschiedenen Bedürfnissen und Lagen des geistigen Lebens zu Hülfe kommen. Für verschiedene Nöthen müssen aber auch die abhelfenden Gnadenmittel verschieden sein. Also verleihen die verschiedenen Sakramente ganz verschiedene Gnaden, nicht bloß in der Größe, der Stärke unterschiedene Hülfe.

Es wäre auch kein rechter Grund einzusehen, warum Christus

so viele verschiedene Riten eingesetzt hätte, wenn alle genau dasselbe bewirkten. Man könnte wohl sagen: die Mannigfaltigkeit der Riten soll unsere Frömmigkeit mehr wach halten. Das thun sie ja freilich und ist auch von Christus intendirt: aber darin geht das Wesen des Sakramentes nicht auf. Es ist nicht bloß ein Symbol, das auf unsern Geist einwirken soll, sondern es bewirkt auch das, was es bedeutet, wie wir gegen die Reformatoren oben nachgewiesen haben. Die sakramentalen Zeichen weisen aber auf sehr verschiedene Gnaden hin: die Taufe auf die Reinigung, die Firmung auf die Stärkung, die heilige Eucharistie auf die geistige Speisung u. s. w. Also muß mit dem äußeren Ritus und diesem genau entsprechend auch die Gnade der Sakramente wesentlich verschieden sein.

4. Aber da entsteht sofort die schwierige Frage: Wie können sich die sakramentalen Gnaden wesentlich unterscheiden? Ist und bleibt nicht Gnade immer Gnade?

Zunächst läßt sich leicht ein großer Unterschied zwischen den verschiedenen *actualen* Gnaden nachweisen. Die göttliche *Hülfe*, welche für verschiedene menschliche Bedürfnisse uns gegeben wird, ist sehr verschieden und muß sehr verschieden sein. Besonders auffallend ist dieser Unterschied in den *äußeren* Hülfsmitteln, durch welche Gott uns in unseren Nöthen beispringt. Ganz andere Mittel der Vorsehung stärken uns im Streite für den Glauben, ganz andere in den Nöthen des Todeskampfes, in den Functionen des Priesterthums, in den Beschwerden des Ehestandes.

Aber man sieht sogleich, daß auch die *innere* Gnade der Erleuchtung und der Anregung und Stärkung des Willens für die verschiedenen Lagen des Lebens eine sehr verschiedene sein muß, und daß also auch den Sakramenten, durch welche sie verliehen werden, eine verschiedene Gnadenwirkung zugeschrieben werden muß. Eine ganz andere Gnadenerleuchtung und Inspiration muß dem Priester zu seinem Amte, eine andere den Verheiratheten zur Erfüllung der ehelichen Pflichten, eine andere dem kräftigen Streiter für den Glauben und eine andere dem Sterbenden verliehen werden. So müssen also die Sakramente der Priesterweihe und der Ehe, der Firmung und der hl. Oelung ganz verschiedene actuale Gnaden verleihen, und das Gleiche gilt von den anderen für ganz specifische Lagen, Stellungen und Bedürfnisse eingesetzten Sakramente.

5. Dieser sehr wesentliche Unterschied der actualen Gnaden könnte hinreichen, um einen specifischen Unterschied zwischen den „sakramentalen Gnaden" zu begründen.

II. Aber es drängt sich doch die Frage auf, ob nicht auch etwas Bleibendes, eine besondere dauernde, habituale Gnade durch ein jedes Sakrament verliehen werde. Denn die actualen, „vorübergehenden" Gnaden werden nicht eigentlich beim Empfang des Sakramentes, sondern meistens erst später, wenn das Bedürfniß eintritt, gegeben. Und doch muß man wohl jedem Sakramente eine specifische Gnadenwirkung sofort beim Empfang zuschreiben.

1. Dies thun auch manche Theologen, so z. B. Gihr, der sich nach Vorgang anderer dabei auf den hl. Thomas beruft. Der hl. Lehrer erklärt: Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, inquantum participat quamdam similitudinem divini esse, et sicut ab essentia animae fluunt ejus potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus in vita christiana; sicut baptismus ordinatur ad quamdam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale praeter actus potentiarum animae: et eadem ratio est de aliis sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita *gratia sacramentalis* addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam *divinum auxilium* ad consequendum sacramenti finem [1]).

Nach dem hl. Lehrer ist nämlich die habituale Gnade ebenso gut wie die actuale ein divinum auxilium.

Und auf die Schwierigkeit, die sich der hl. Lehrer selbst macht, daß durch die eingegossenen Tugenden und Gaben des hl. Geistes der Mensch schon hinreichend zum guten Handeln ausgerüstet ist und also einer besonderen Gnade nicht bedürfe, antwortet er: Gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animae quantum ad generalem ordinationem actuum animae; sed quantum ad quosdam effectus speciales, qui requiruntur in vita christiana, requiritur sacramentalis gratia [2]).

Gratia sacramentalis, quae est principalis effectus sacramenti, quamvis habeat connexionem cum gratia, quae est

1) 3. p. q. 62. a. 2. — 2) Ibid ad 1 m.

in virtutibus et donis, tamen est alia ab ea: quia gratia sacramentalis perficit removendo primo et principaliter defectum ex peccato consequentem, sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando ad bonum virtutis et doni, sicut gratia Confirmationis removendo infirmitatis morbum, fortitudinis autem donum vel virtus inclinando ad bonum, quod est proprium virtuti vel donis. Et ideo quamvis in baptismo dentur virtutes et dona et similiter in confirmatione, non oportet quod sit eadem gratia sacramentalis utrobique[1]).

Darnach scheint der heilige Lehrer den ganzen Unterschied zwischen sakramentaler und nicht sakramentaler Gnade bezw. der actualen Gnade der Sakramente und der dona und virtutes, welche mit der heiligmachenden Gnade überhaupt gegeben werden, darin zu finden, daß diese zur Uebung des Guten hinordnen und befähigen, jene zur Beseitigung und Meidung der Sünde.

Dies letztere darf jedenfalls nicht so exclusiv verstanden werden, daß damit den Sakramenten die Gnade zum Wirken des Guten und der Tugenden abgesprochen und ihnen nur die Kraft zur Meidung und Beseitigung der Sünde zuerkannt würde. Die Tugenden und Gaben, welche direct Kräfte zum Guten geben, befähigen damit auch zur Meidung und Beseitigung der Sünde[2]), und die Sakramente sind nicht blos Heilmittel, sondern auch Tugendmittel. Der der Unterscheidung des heiligen Lehrers zu Grunde liegende Gedanke ist folgender: Die eingegossenen Tugenden und Gaben für sich betrachtet befähigen im allgemeinen alle, sowohl die außerhalb der Sakramente eingegossenen als auch die sakramentalen, zum Guten, und dies thun gleichmäßig alle durch irgend ein Sakrament erlangten übernatürlichen Kräfte und Dispositionen. Die sakramentalen Gnaden aber sind auf ganz specielle dringliche menschliche Bedürfnisse gerichtet. Und da in Wirklichkeit die Sünde, die Versuchung zum Bösen, die sündhafte Neigung und Schwäche des Menschen das größte Hinderniß des Heils wie des Guten überhaupt ist, so muß die besondere Gnade der Sakramente gerade gegen die Sünde gerichtet sein.

---

1) 4. d. 7. q. 2. a. 2. ad 2m.

2) Dies gibt ja auch der heil. Thomas zu, wenn er sagt: Per virtutes et dona sufficienter excluduntur vitia et peccata quantum ad praesens et futurum, inquantum scl. impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta. 3 p. q. q. 62. a. 2 ad 2m.

Ob damit eine dauernde Beschaffenheit der sakramentalen Gnade gegeben sei, mag dahin gestellt bleiben. Wir können aber dazu durch folgende Betrachtungen gelangen:

2. Für die gewöhnlichen Bedürfnisse des christlichen Lebens, für die Uebung des Guten, welche keine besondere Schwierigkeit bietet, ist der Gerechtfertigte hinlänglich durch die mit der Gnade eingegossenen Tugenden und Gaben des heiligen Geistes ausgerüstet; die actuale Gnade braucht zu ihrer Anregung nicht medicinale zu sein, sondern nur gratia elevans. Es reicht zu der actualen Bethätigung der Fertigkeiten, welche die Tugenden und Gaben verleihen, das auxilium commune hin, die zu jeder übernatürlichen Handlung selbstverständlich übernatürliche Mitwirkung Gottes. Eine besondere Hülfe ist erforderlich, um die schweren Versuchungen zu überwinden, schwierige Standespflichten zu erfüllen, in schweren Nöthen nicht zu unterliegen. Da nun gerade für diese besonderen mit der Sünde zusammenhängenden Verhältnisse die Sakramente eingesetzt sind, so muß ihre Gnade eine besondere, von der einfach die eingegossenen Tugenden anregenden Hülfe verschieden sein: sie muß zu derselben etwas hinzufügen.

3. Nun können wir aber weiter gehen und schließen: die besondere Gnade der Sakramente kann keine rein vorübergehende nur im einzelnen Falle zu gebende actuale Hülfe sein; sie muß auch eine dauernde Disposition in der Seele schaffen. Denn damit die actuale Gnade den Act innerlich übernatürlich mache, ihn innerlich kräftige, darf sie nicht neben der Thätigkeit des Willens herlaufen, sondern muß den Willen und seine Kräfte innerlich erfassen, erheben und stärken. So lange nun dem Menschen keine übernatürlichen Tugenden eingegossen sind, muß der Wille in jedem einzelnen Fall durch eine vorübergehende übernatürliche Qualität für den übernatürlichen Act ausgerüstet werden. Hat er aber bereits übernatürliche Kräfte, so braucht die actuale Gnade sie nur in Bewegung zu setzen, sie flüssig zu machen, wie sich Scheeben ausdrückt; die actuale Hülfe ist nur ein Umsatz der potentialen übernatürlichen Energie der Seele in actuale. Wenn also die Sakramente besondere, reichlichere actuale Gnaden verleihen, und jedes der sieben Sakramente seine specifische sakramentale Gnade hat, so ist das nur dadurch möglich, daß die bleibenden übernatürlichen Tugenden, welche jedes Sakrament mit der heiligmachenden Gnade verleiht, selbst vervollkommnet werden. Das kann nun schon durch eine Verstärkung derselben geschehen. Diese Verstärkung ist aber auch selbstverständlich, da ja, wie wir sahen, die

sakramentale Gnade sich durch größeren Reichthum, Mächtigkeit vor der nicht sakramentalen auszeichnet. Es können aber auch die bereits vorhandenen oder durch das Sakrament verliehenen oder verstärkten Fertigkeiten eine bestimmtere, festere, intensivere Richtung gerade für diejenigen Thätigkeiten erhalten, welche für die Bedürfnisse des Empfängers des Sakramentes nothwendig sind.

4. Es ist überhaupt eine zu mechanische, äußere Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente, wenn man beim Empfang nur den Anspruch auf die actualen Gnaden derselben gegeben sein läßt, und erst nachträglich hie und da ihn einmal wirken läßt. Schon psychologisch betrachtet fällt der Schwerpunkt ihrer Wirksamkeit in die Zeit des Empfanges selbst. Die Gnade stimmt den Willen um, macht ihn zum Guten geneigt, ermuntert ihn zur Uebernahme der Pflichten des betreffenden Standes, flößt ihm Muth ein, allen Schwierigkeiten, gegen welche das Sakrament gerichtet ist, Trotz zu bieten. Das ist doch eine bleibende Disposition, welche vom Sakramente bewirkt wird, freilich nicht von allzu langer Dauer, wenn nicht vom Menschen nachgeholfen wird. Dafür sind aber andere Sakramente gegeben, und es ist die Wiederholung desselben möglich, es kann und soll durch Gebet und treue Mitwirkung jene beim Empfang des Sakramentes verliehene Geneigtheit des Willens dauernd erhalten und immer mehr gefestigt werden. Geschieht dies, dann werden freilich auch nachträglich in besonderen schwierigen Fällen einzelne vorübergehende Gnaden in Kraft des früher empfangenen Sakramentes verliehen werden; aber der Schwerpunkt fällt immer in die Zeit des wirklichen Empfanges.

5. Was bedeutet denn auch die größere Menge, Stärke, welche der sakramentalen Gnade vor der außersakramentalen eignet? Das ist doch nicht rein mathematisch zu verstehen, sondern nach moralischer Schätzung. Nach solcher ist aber diejenige Gnade größer, stärker, welche den Willen mächtiger erfaßt, welche ihn nicht blos momentan, sondern anhaltend, dauernd stärkt. Die stärkste Gnade ist diejenige, welche ihn so befestigt, daß er anderer späterer Hülfsmittel nicht mehr bedarf. So liegt also schon im Begriffe der sakramentalen Gnade eine gewisse Dauer, und ebenso muß der jedem Sakramente specifischen Gnade, wenn sie sich durch Stärke auszeichnen soll, eine gewisse Festigkeit, Beständigkeit, Dauer zukommen. Diese Dauer wird freilich hier sehr verschieden sein, je nachdem der Stand, die Lage, das Bedürfniß des Empfängers verschiedene Dauer der sakramentalen Gnade verlangen.

6. Wir finden ja überall diese Wirkungsweise von der göttlichen Vorsehung sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung eingehalten. Gott befähigt seine Geschöpfe nicht vorübergehend zu ihren Thätigkeiten, sondern gründet in ihnen ständige Kräfte und Dispositionen, durch welche sie mit seiner nie zu entbehrenden Hülfe stets zum Handeln ausgerüstet sind. Damit begründet der heil. Thomas die Nothwendigkeit der übernatürlichen Tugenden neben der actualen Gnade; aus gleichem Grunde muß man auch den Sakramenten außer den Tugenden, welche für das Gute im Allgemeinen befähigen, und den actualen Gnaden zu specifischen Leistungen noch die Verleihung von ständigen Dispositionen, welche zu specieller, schwieriger Thätigkeit befähigen, zuschreiben. Nach ursprünglicher Einrichtung Gottes war die ganze übernatürliche Thätigkeit auf eine ständige Disposition, die Integrität des paradiesischen Zustandes gegründet. Alle Gnadenmittel, insbesondere die Sakramente sollen die Vollkommenheit der ursprünglichen Gerechtigkeit so viel als möglich wiederherstellen. Sie also (wie auch unser ganzes sittliches Streben) sollen eine dauernde Disposition zum Guten und zum Meiden des Bösen in uns anbahnen. Das würden sie aber höchst unvollkommen leisten, wenn sie nur Anspruch auf vereinzelte sporadisch zu verleihende actuale Gnaden verliehen.

7. Nach dem Gesagten kann man sogar in der heiligmachenden habitualen Gnade, welche von allen Sakramenten verliehen wird, eine gewisse specifische Verschiedenheit für die einzelnen Sakramente finden. Denn wie wir oben den heil. Thomas ausführen hörten, wurzeln die eingegossenen Tugenden, welche die Fähigkeiten der Seele vervollkommnen, in ähnlicher Weise in der habitualen Gnade, dem Schmucke der Seelensubstanz, wie die Seelenfähigkeiten in der Substanz der Seele. Jedenfalls ist das Verhältniß ein analoges; es besteht die Proportion: Wie sich die Tugenden zur Gnade verhalten, so verhalten sich die Potenzen der Seele zu ihrer Substanz und umgekehrt. Es kann also in den Tugenden keine Veränderung stattfinden, ohne daß die habituale Gnade eine entsprechende Aenderung erfährt und umgekehrt; ebenso wie die Seelenfähigkeiten nur dadurch in sich vervollkommnet werden können, daß die Seelensubstanz sie in energischerer Weise aus sich emanirt, und mit der Verstärkung der Emanationskraft der Seele auch die Fähigkeiten verstärkt werden müssen. Wenn also von den verschiedenen Sakramenten eine verschiedene bleibende Disposition in der Seele geschaffen wird, wenn die eingegossenen Tugenden eine bestimmte Richtung auf den beson-

deren Zweck des Sakramentes erhalten, so muß auch die Gnade, in welcher jene dauernden Dispositionen und die Tugenden gründen, mit der sie nach den Scotisten sogar real Eins sind, eine besondere Richtung erhalten: sie muß gerade diejenigen Tugenden mit derjenigen Richtung von sich ausstrahlen, welche vom besonderen Zwecke des Sakramentes gefordert werden.

8. Daraus folgt aber nicht, daß die habituale Gnade in sich betrachtet in und außer den Sakramenten und wieder in jedem Sakramente wesentlich eine andere sei. Die Gnade ist eine einfache Qualität, deren Wesen in der Verähnlichung mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit und Hinordnung auf die göttliche Natur liegt: sie ist aber in ihren Eigenschaften und Wirkungen mannigfach. Aus dem einen Brennpunkte strahlen die verschiedenen Tugenden mit ihren verschiedenen Intensitäten und Richtungen aus: es braucht durch die Wirksamkeit eines Sakramentes nur die eine oder die andere Seite ihrer universalen Werthigkeit in Actualität versetzt zu werden. So ist der heil. Thomas zu verstehen, wenn er erklärt: Gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento (confirmationis) collata, quantum ad id, quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia, quam per baptismum, sed quae prius inerat augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est ejusdem speciei cum ipsa [1]).

Noch deutlicher der heil. Bonaventura: Quamvis gratia per essentiam sit eadem, tamen effectus, ad quem ordinatur, est alius et alius . . . Gratia in anima una est gratum faciens, sed effectus sunt multi et varii [2]). Und: Gratia sacramentalis est eadem per essentiam cum gratia virtutum, licet gratia sacramentalis plures *connotet* effectus [3]).

§. 493.

Sakramente der Todten und Sakramente der Lebendigen.

I. Die specifische Verschiedenheit der sakramentalen Gnaden tritt recht deutlich in der Unterscheidung von Sakramenten der Todten und Lebendigen hervor.

1) 3. p. q. 72. a. 7. ad 3 m. — 2) 4. dist. 7. a. 2. q. 2. — 3) 4. dist. 1. p. 1. q. 6.

Alle Sakramente verleihen die heiligmachende habituale Gnade. Das ergibt sich schon aus ihrer Definition als signa efficacia gratiae. Denn Gnade im vorzüglichsten Sinne ist die heiligmachende Gnade. In der That beweist man regelmäßig dadurch aus den Glaubensquellen, daß unsere sieben sakramentalen Riten Sakramente im eigentlichen Sinne sind, indem man zeigt, es werde durch sie die heiligmachende Gnade verliehen. Manche Sakramente werden seit den ersten Zeiten der Kirche gespendet unter Umständen, die Verleihung actualer Gnaden unmöglich machen. Von jeher hat die Kirche auch den Kindern Taufe, Firmung und Eucharistie gespendet, mit der festen Ueberzeugung, daß auch bei ihnen das Sakrament seine Wirkungen habe, also Gnaden verleihe. Auch solchen, die bereits das Bewußtsein verloren haben, spendet die Kirche im Nothfalle ihre sakramentalen Gnadenmittel, obgleich sie weiß, daß der Kranke weder jetzt noch später jemals mehr handeln werde, daß er also der actualen Gnade nicht nur nicht bedürfe, sondern gar nicht fähig ist. Dabei hegen die Gläubigen und die Kirche die Ueberzeugung, daß von der Spendung des Sakramentes auch in diesem Falle das Seelenheil abhängig sein könne. Also muß die Wirksamkeit des Sakramentes vor allem auf die Ertheilung der habitualen Gnade gehen. Das Concil von Trient erklärt auch am Anfange der VII. Sitzung, durch welche es „die gefährlichen Irrthümer und Häresien, welche in Betreff der heiligsten Sakramente aufgetaucht waren, ausrotten will," daß durch dieselben „alle wahre Gerechtigkeit entweder beginnt, oder die begonnene vermehrt oder die verlorene wieder hergestellt wird." Die „wahre Gerechtigkeit" ist die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche uns durch die heiligmachende Gnade verliehen wird. Diese wird also durch die Sakramente verliehen.

2. In den Worten des Concils ist zugleich die Zweitheilung der Sakramente angedeutet. Die Dreitheilung welche Anfang, Wachsthum und Wiederherstellung der Gnade unterscheidet, hat in gegenwärtiger Ordnung keine wesentliche Bedeutung. Entweder muß uns das Sakrament die erste Gnade verleihen oder die schon erlangte Gnade vermehren: zweite Gnade. Denn der Anfang auch unserer ersten Rechtfertigung stellt die in Adam verlorene Gnade wieder her, auch die Taufgnade muß uns erst rechtfertigen, von Sünden reinigen. Nur wenn ein Mensch vom reinen Naturzustand aus in Unschuld die Gnade empfänge, könnte man bei ihm von einem Anfange der Gerechtigkeit, der von

der Wiederherstellung derselben nach Verlust der Gnade sachlich verschieden wäre, sprechen. Freilich können auch wir den Verlust der Gnade im eigentlichen Sinne durch unsere eigene Schuld von der Entblößung durch die Erbsünde unterscheiden und so von einem Anfange, einem Fortgang und einer Wiederherstellung der Gnade sprechen. Das Concil wollte Taufe und Buße als zwei Arten der Erlangung der ersten Gnade getrennt bezeichnen; den übrigen Sakramenten gegenüber welche die heiligmachende Gnade vermehren, können sie aber und müssen sie unter eine Kategorie als Sakramente der Todten zusammengefaßt werden.

Das übernatürliche Leben der Seele besteht in der heiligmachenden Gnade, welche ein neues, gleichsam göttliches Sein und Wirken in ihr begründet, also selbst ein neues Lebensprincip darstellt. Da nun der Mensch in gegenwärtiger Ordnung zu übernatürlichem Sein und Wirken bestimmt und verpflichtet ist, so stellt der Mangel und Verlust der heiligmachenden Gnade durch die Sünde einen wahren Tod dar, den ersten, welchem nach dem Ausdrucke des heil. Johannes der zweite in der Verdammniß folgt. Die Sünde ist also geistiger Tod. Diejenigen Sakramente nun welche dem geistig todten Sünder wieder das Leben geben, die ihm die „erste Gnade" verleihen, heißen mit Recht Sakramente der Todten. Das sind die Taufe und Buße. Die Sakramente der Lebendigen dagegen setzen beim Empfänger das übernatürliche Leben, den Gnadenstand voraus, können also die heiligmachende Gnade nur vermehren [1]).

3. Indeß kann es per accidens kommen, daß die Sakramente der Lebendigen die erste Gnade verleihen, und andererseits die Sakramente der Todten wie die der Lebendigen die Gnade vermehren, sie nicht erst geben.

Das letztere ist leicht einzusehen. Wenn Jemand vor der Taufe oder Buße schon durch vollkommene Reue Nachlassung der Sünden und also die Gnade der Rechtfertigung erlangt hat, so ist der Empfang dieser Sakramente nicht überflüssig, sondern durch-

1) Der heil. Thomas illustrirt den Unterschied zwischen Sakramenten der Todten und Lebendigen, indem er die Sakramente alle unter dem Gesichtspunkte der Heilmittel gegen die Krankheiten der Seele betrachtet, durch ein analoges Bild. Aliquae medicinae sunt, quae exigunt robur naturae, aliae cum periculo mortis assumuntur, et aliae sunt quae debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quaedam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus et poenitentia, illa vero quae perfectionem gratiae conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum. 4. dist. 24. q. 1. a. 3. ad 3 m.

aus nothwendig. Denn nur mit dem votum sacramenti, d. h. mit dem Willen, dieselben wirklich zu empfangen, konnte die Nachlassung der Sünden erlangt werden. Wenn dieselben also nun wirklich empfangen werden, können sie doch auch keine leeren Ceremonien sein, sondern sie sind und bleiben Sakramente. Wenn also der äußere Ritus angewandt wird, muß derselbe auch wirken was er bezeichnet: Er bezeichnet aber die Reinigung, Rechtfertigung. Die erste Reinigung und Rechtfertigung, welche durch Eingießung der „ersten Gnade" erfolgt, ist aber nicht mehr möglich; also muß die jetzt verliehene Rechtfertigung mehr rechtfertigen, die Reinigung mehr reinigen. Größere Rechtfertigung und größere Reinigung erfolgt aber durch größere Gnade, durch Vermehrung der Gnade. Wie die erste Gnade durch ihren inneren Gegensatz zur Sünde zugleich mit der Eingießung in die dazu vorbereitete Seele die Sünde tilgt, so entfernt die Vermehrung der Gnade immer weiter von der Sünde. Und so behalten auch diese Sakramente im Falle der Vermehrung der Gnade immer den Charakter von Sakramenten der Todten; sie sind wesentlich, ihrem Begriffe und ihrer eigentlichen Bestimmung nach auf Rechtfertigung im Sinne der Tilgung von Sünden gerichtet; per accidens, d. h. aus Umständen, die nicht in ihrem Wesen als Sakramente der Todten, sondern in den Verhältnissen des Empfängers liegen, tilgen sie nicht die vorhandenen Sünden, sondern vermehren die Gnade. Dies muß wohl berücksichtigt werden, weil sonst der äußere Ritus, der die innere Wirkung bezeichnet, nicht mehr seine Geltung und Wahrheit behielte; nur der Unreine kann abgewaschen, nur der Sünder losgesprochen werden.

4. Umgekehrt können die Sakramente der Lebendigen per accidens die erste Gnade verleihen, d. h. die Sünden tilgen. Wenn nämlich der Empfänger eines Sakramentes der Lebendigen, etwa der Firmung, zwar im Stande der schweren Sünde sich befindet, aber keine Kenntniß davon hat, andererseits doch so durch unvollkommene Reue disponirt ist, daß er der Wirksamkeit des Sakramentes kein Hinderniß entgegensetzt, so ist alles gegeben, damit das Sakrament seine Kraft entfalte. Es muß also die Gnade eingegossen werden. Dieselbe kann aber nicht vorhandene Gnade vermehren. Also muß sie wie die erste Rechtfertigungsgnade die Sünde tilgen.

5. Diese theologische Meinung, welche aus der Natur der Sakramente sich von selbst ergibt, wird in Bezug auf die letzte Oelung, die freilich sich schon den Sakramenten der Todten nähert und direct auch gegen die Sünde, wenigstens deren Ueberbleibsel gerichtet ist,

von keinem Theologen geleugnet. Lugo will in Bezug auf die hl. Eucharistie, welche allerdings so recht das Sakrament der Lebendigen ist, eine solche Wirksamkeit nicht zugeben. Doch sind die von uns angeführten Gründe für alle Sakramente gültig. Der hl. Thomas setzt diese Wirksamkeit der Sakramente der Lebendigen bei der Behandlung der einzelnen als etwas ganz Selbstverständliches voraus. So bei der Firmung: Si quis adultus in peccato existens, cujus conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, dummodo non fictus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum [1]).

Und selbst der hl. Eucharistie schreibt er die Wirkung der Nachlassung der Sünden bei einem Sünder zu, der einerseits bona fide meint, im Stande der Gnade sich zu befinden, andererseits aber nur unvollkommene Reue hat. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati . . . alio modo etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet: forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet, et remissionem peccati [2]).

Vielleicht möchte man einwenden, der hl. Lehrer schreibe dem Sakramente nur die Wirkung zu, daß es eine vollkommene Liebe, welche die Kraft der Rechtfertigung besitzt, durch den andächtigen Empfang erzeuge. Das will aber der hl. Lehrer nicht sagen, sondern er bringt hier den allgemeinen Grundsatz der Scholastik zur Anwendung: durch das Sakrament wird der Sünder ex attrito contritus. Es verleiht die Gnade, welche der vollkommenen Liebe gleichwerthig ist.

§. 494.

Der sakramentale Charakter [3]). Nachweis seiner Existenz.

1. Drei Sakramente haben außer der Vermittelung der Gnade, welche allen Sakramenten gemein ist, noch die besondere Wirkung, daß sie einen Charakter einprägen. Dies ist katholisches Dogma nachdem das Concil von Trient definirt hat: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scl., confirmatione et ordine non inprimi characterem in anima, h. e. signum quoddam

1) 3. p. q. 72. a. 7. ad 2m.

2) Ibid. q. 79. a. 3.

3) *Lorinser*, De charactere sacramentali Oppolii 1844.

spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt. anath. sit [1]). Zugleich hat das Concil auch das Wesen des Charakters durch den Zusatz: signum quoddam spirituale et indelibile hinreichend gekennzeichnet, so daß diese Bestimmung bei dem Nachweise der Existenz des Charakters zu Grunde gelegt werden kann.

2. Bei diesem Nachweise müssen wir das Hauptgewicht auf die Tradition legen, da die Lehre vom Charakter zwar in der hl. Schrift enthalten ist, aber so unbestimmt angedeutet, daß nur mit Hülfe der traditio inhaesiva der wahre Sinn des biblischen Textes erschlossen werden kann. Daß es sich um eine traditio constitutiva handle, oder gar um eine bloße auctoritative Bestimmung der Kirche ohne traditionelle Gründe, wie manche mittelalterliche Theologen, wie Scotus [2]), Durandus [3]), Biel [4]) und noch später Cajetan [5]) behaupten, ist durchaus zu bestreiten.

3. Allerdings wurde bereits im Mittelalter der sakramentale Charakter Gegenstand kirchlicher Lehrbestimmungen. Wenigstens hatte Innocenz III. erklärt, daß wer die Taufe aus Furcht oder unaufrichtig empfängt, immerhin den Charakter erhalte, nur wer sich ausdrücklich widersetze, empfange nicht einmal den Charakter [6]).

Freilich wollte Innocenz damit keine lehramtliche Entscheidung, sondern nur eine Instruction geben, sonst hätten die Theologen mit solcher Freiheit nicht mehr darüber sprechen können. Das deutet der Papst auch sehr deutlich an, wenn er diese Instruction einleitet mit den Worten: Inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distingunt . . . Also auf Grund einer theologischen Ansicht gibt er eine Verhaltungsmaßregel.

---

1) Sess. 7. can. 9.

2) Propter solam auctoritatem ecclesiae, quantum occurrit ad praesens est ponendum, characterem inprimi. in 4. dist. q. 9.

3) Omnes moderni profitentur imprimi characterem in aliquibus sacramentis et nos loquentes ut plures dicamus cum eis, characterem non nihil esse. 4. dist. 4. q. 1.

4) Magis consonare determinationi ecclesiae, quae non potest errare, ponere characterem. 4. dist. 6. q. 2.

5) Adverte hic duo: primum, quod sacramenta inprimere characterem ex S. Scriptura non habetur, sed ab ecclesiae auctoritate et non multum antiqua. in 3 p. q. 63. a. 1.

6) Ille vero, qui numquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti . . . Tunc ergo characterem inprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem l. III. decret. c. Majores.

4. Aber auch die in jener Zeit nachweisbare allgemeine Uebereinstimmung der Theologen, die man aus den Commentaren zu den Sentenzen des Lombarden, später aus der Summa des hl. Thomas und den Commentaren dazu ersehen kann, ist für den katholischen Theologen ein sicheres Kriterium geoffenbarter Wahrheit. Einmal, weil die Gesammtkirche, deren Lehre in der Uebereinstimmung der Theologen repräsentirt wird, nicht irren kann, sodann aber, weil die Kirchenlehre, sowie die theologische Wissenschaft nur auf Grund der Glaubensquellen und durch nothwendige Folgerungen aus denselben ihre Sätze gewinnt und formulirt. Was im Laufe der Zeiten geklärt und festgesetzt worden ist, bezieht sich auf das genauere, streng theologisch gefaßte Wesen des Charakters, die Existenz desselben war im kirchlichen Bewußtsein mehr oder weniger deutlich enthalten, und fand einen praktischen Ausdruck in der Ueberzeugung von der absoluten Unmöglichkeit, diese drei Sakramente zu wiederholen. Daß die Zweifel über den Charakter bezw. über dessen Beweisbarkeit sich nur auf das wissenschaftlich gefaßte genauere Wesen des Charakters beziehen, daß also nur dieses erst später festgestellt wurde, bezeugt ausdrücklich G. Biel und Albertus M. [1]).

Thatsächlich aber hat bereits der heil. Augustinus alle Merkmale des Charakters, welche im Mittelalter distinct aufgeführt und nachgewiesen worden sind, mehr oder weniger deutlich alle angegeben: so daß die scholastische Lehre nur als eine Ausbildung, Weiterentwickelung der Augustinischen Lehre angesehen werden kann. Calvin, der die Lehre vom Charakter eine Erfindung unwissender Mönche nennt, bekundet damit seine eigene große Unwissenheit in theologischen Fragen. Da aber der heil. Augustinus seine Lehre vom Charakter als kirchlicher Vorkämpfer im Streite gegen die Donatisten vorträgt, da er sich dabei auf die anerkannte Praxis der Kirche stützt [2]), und in der Hauptsache auch die anderen Väter, lateinische wie griechische vor und nach ihm bei-

1) In dictis sanctorum aut etiam Scripturae parum inveniri in sensu, *quo magistri disputent.* 4. dist. 6. a. 1.

2) Sehr bezeichnend für diese Stellung Augustinus zu der Gesammtkirche ist folgender Passus aus dem liber de baptismo VI, 1: Habere tamen et dare et accipere baptismi sacramentum satis eluxit pastoribus ecclesiae catholicae toto orbe diffusae, . . . etiam ovem, quae foris errabat et dominicum characterem a fallacibus depraedatoribus acceperat, venientem ad christianae unitatis salutem, ab errore corrigi, a captivitate liberari, a vulnere sanari, charaterem tamen dominicum agnosci potius quam improbari: quandoquidem ipsum characterem multi et lupi lupis infigunt.

stimmen, so gilt er uns hierin als Vertreter der Tradition, nicht als einfacher Theologe.

5. Gegen die Donatisten beweist der heil. Augustinus, daß ein außer der Kirche Getaufter oder Ordinirter nicht wieder getauft, geweiht werden dürfe, wenn er zur Kirche zurückkehrt, daß auch durch den Abfall von der Kirche das in der Taufe erhaltene Zeichen nicht verloren gehe. Denn es sei absolut unstatthaft, diese Sakramente zu wiederholen, es sei ein großes Unrecht gegen das Sakrament, ein schnöder Frevel gegen Gott u. s. w. Nun folgt ja allerdings aus der Unwiederholbarkeit dieser Sakramente nicht unmittelbar, daß sie eine dauernde, unaustilgbare Wirkung in dem Empfänger hervorbringen; auch wenn Christus oder die Apostel oder die Kirche verboten hätten, sie zu wiederholen, wäre dies hinreichend, daß sie nur einmal empfangen werden dürften. Indeß ist doch klar, daß für ein solches Verbot auch ein innerer Grund in den Sakramenten selbst liegen müßte, wenn es nicht rein willkürlich sein sollte. Als solcher innerer Grund kann aber nichts anderes als eben die unaustilgbare Wirkung jener Sakramente angesehen werden. Jedenfalls erklärt dieser Grund am allerbesten die Unwiederholbarkeit, während jenes positive Verbot rein erdichtet ist. Nirgends lesen wir etwas davon, niemals berufen sich Vertheidiger der katholischen Lehre darauf, sondern immer auf innere, den Sakramenten selbst entnommene Gründe: es muß also als eine Fiction bezeichnet werden.

6. Schon die Art und Weise, wie die hl. Väter die Wiederholung dieser Sakramente brandmarken, zeigt ganz deutlich, daß es sich nicht um eine bloße Uebertretung eines positiven Gesetzes handelt. Sie nennen die Wiederholung das „ungeheuerste Verbrechen“ [1]), teuflische Anmaßung“ [2]), ein „Verbrechen, das gar nicht gesühnt werden kann“, und ganz gewöhnlich ein Unrecht gegen das Sakrament selbst, eine Verunglimpfung desselben [3]).

1) Rebaptizare catholicum immanissimum scelus est. Aug. ep. 23. n. 2.

2) Rebaptizare catholicos ... semper est diabolicae praesumtionis. De unico bapt. c. 13. n. 22. Homines occulta nescio qua inspiratione Dei detestantur, si quis iterum baptismum accipiat. De baptismo l. 5. c. 5. Der hl. Leo nennt die Wiederholung der Taufe inexpiabile scelus. ep. 166. Dasselbe lehrt der hl. Optatus vom Ordo. II, 23.

3) Von der Taufe und der Ordination sagt der hl. Augustinus: Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari. ... Si enim utrumque sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur, et illud amittitur? Neutri sacramento injuria facienda est. c. ep. Parm. l. 2. c. 13. n. 28.

7. Die hl. Väter erklären aber auch ganz ausdrücklich, daß in den Sakramenten selbst der Grund liegt, daß sie nicht wiederholt werden können. Sie prägen dem Empfänger ein unverlierbares Kennzeichen ein, das nicht zerstört werden kann, wenn der Mensch auch sündigt, sogar in die Häresie verfällt. Dieses Zeichen wird eingeprägt, selbst wenn das Sakrament von dem Abtrünnigen außerhalb der Kirche empfangen und gespendet wird. Es ist ein Abzeichen der Soldaten Christi, das sie Christus eignet, und verpflichtet, auch wenn sie fahnenflüchtig werden [1]). Es ist ein den Schafen der Herde Christi aufgedrücktes Zeichen, das sie noch außer der Heerde als Eigenthum Christi erkennen läßt, das auch von einem flüchtigen Sklaven außer der Kirche aufgedrückt gilt, und auch anerkannt wird, wenn das verlorene Schaf von der Desertation zurückkehrt; es ist die Prägung einer Münze, welche, wenn auch von Falschmünzern vorgenommen, doch in die Staatskasse eingezogen wird [1]).

Alle diese Gedanken werden von dem hl. Augustinus in den

---

1) Ovis es de grege domini mei, cum signo errasti ideo quaero magis, quia ipsum signum habes. Nescis, quia desertor de charactere damnatur, de quo militans honoratur. Ideo te quaero, ut non pereas cum signo . : . Hoc enim signum salutis extra tibi inesse potest, prodesse non potest. Sermo ad pleb. Caesar. n. 4. Baptismus ille tamquam caracter infixus est, ornabat militem, convincit desertorem. in Ps. 39, 1. Neque propterea mutandus est regius character in homine, si erroris sui veniam et militandi ordinem a rege impetravit, quia eumdem characterem, quo sibi satellites congregat, desertor infixit, aut propterea signa mutanda sint ovibus, cum dominico gregi sociantur, quia eis dominicum signum fugitivus servus impressit. c. Cresc. I, 30 n. 35. — Si enim aliqui furtim et extra ordinem in monetis publicis aurum vel argentum vel aes percutendo signaverint; cum fuerit deprehensum, nonne illis punitis aut indulgentia liberatis cognitum regale signum thesauris regalibus congeretur? Aut si quisquam, sive desertor, sive qui numquam omnino militavit, nota militari privatum aliquem signet, nonne ubi fuerit deprehensus, illo signatus pro desertore punitur, et eo gravius, quo probari potuerit numquam omnino militasse, simul secum punito, si cum prodiderit, audacissimo signatore? Aut si forte illum militiae characterem in corpore suo non militans providus exhorruerit et ad clementiam imperatoris confugerit ac prece fusa et impetrata jam venia militare jam coeperit; numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haerent sacramenta christiana, quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur et ideo amitti non posse judicatur? c. epist. Parmen. II, 13. n. 29.

verschiedensten Wendungen immer wieder den Häretikern und Schismatikern entgegengehalten und den Gläubigen eingeschärft.

Insbesondere ist das Bild des militärischen, den Soldaten eingeprägten Abzeichens, character, speciell die Benennung der Taufe: character, character regius regis, imperatoris, dominicus ihm so geläufig, daß daraus der kirchliche Sprachgebrauch seit der Zeit der Scholastiker sich fixirt hat.

8. Aber auch in der Sache hat Augustinus alle wesentlichen Eigenschaften des sakramentalen Charakters deutlich ausgesprochen: er ist ein Zeichen, ein dauerndes, haftendes, ganz unverlierbares Zeichen, von der heiligmachenden Gnade unterschieden, da es auch, wenn das Sakrament von Unwürdigen empfangen wird, oder die Taufgnade verloren geht, noch bleibt; er ist ein der Seele eingeprägtes, also geistiges Zeichen; denn nicht der Leib, sondern die Seele erfährt die Wirkungen der Sakramente. Daß Augustinus nicht den äußeren, am Leibe vollzogenen Ritus als unverlierbar hinstellt, ist aus seiner oben citirten Stelle ganz klar. Dieser Ritus ist ja vorübergehend, haftet nicht; jedenfalls haftet er bei der Taufe nicht mehr als bei den übrigen Sakramenten. Es kann also nicht der Sinn des Haftens der Sakramente sein: Wer getauft, ordinirt ist, bleibt für immer getauft, ordinirt. Das gilt ja auch von der Eucharistie, Buße u. s. w. Also dürften auch diese nicht wiederholt werden.

Der hl. Augustin spricht allerdings nicht so ausdrücklich und eingehend von allen drei Sakramenten mit Charakter, sondern vorzugsweise von der Taufe. Das macht unsern Beweis aber nicht mangelhaft. An der Taufe konnte er, wie er das Wesen des Sakramentes am deutlichsten exemplificirt hat, so auch den Charakter am besten aus dem Wesen dieses Sakramentes im Lichte der kirchlichen Tradition darlegen. Um die Taufe drehte sich ja auch hauptsächlich der Streit mit den Donatisten. Die Priesterweihe kam dabei freilich auch in Betracht, und darum lehrt der hl. Augustinus in Bezug auf den Charakter dasselbe von ihr wie von der Taufe. So sagt er von der Ordination: Manet in illis sacramentum ordinationis et si aliqua culpa quispiam ab officio moveatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente [1]).

An der oben aus dem Briefe gegen Parm. citirten Stelle macht er zwischen der Unwiederholbarkeit des Ordo wie dessen innerer

1) De bono conjug. 24.

Wirkung und der der Taufe keinen Unterschied, sondern stellt sie in Bezug auf den Charakter einander vollkommen gleich.

Von dem Charakter der Firmung eigens zu sprechen, hatte der hl. Augustinus keine besondere Veranlassung. Dieselbe steht aber auch in so innigem Zusammenhang mit der Taufe, als deren Ergänzung und Abschluß, sie wurde in der früheren Kirche und wird in der griechischen noch jetzt so unmittelbar mit der Taufe gespendet [1]), daß sie nur selten bei den Vätern eigens behandelt wird. Der hl. Augustinus erwähnt sie gelegentlich bei einer Aufzählung von Sakramenten [2]).

9. Die lateinischen Väter vor Augustinus und die griechischen stimmen mit ihm in Bezug auf den Charakter vollständig überein, ihre Aussprüche über die Wirkung der Taufe sind ohne Annahme des Charakters gar nicht verständlich. Aber freilich ist bei ihnen das wahre Wesen des Charakters noch nicht so deutlich zum Bewußtsein gekommen, wie dem hl. Augustinus. Dieser Kirchenlehrer wurde gerade durch die donatistischen Streitigkeiten veranlaßt, in der Wirkung der Taufe, der Weihe, zwischen Gnade und einem unverlierbaren Zeichen zu unterscheiden, was bei den anderen Vätern nicht so klar und deutlich hervortritt. Erst der hl. Ambrosius [3]) unterscheidet deutlich das geistige Zeichen des hl. Geistes von der Gnade als Mittel, um sie zu bewahren, während alle anderen Väter beides noch zusammen

1) In dem griechischen Euchologium magnum wird der Ritus der Firmung von dem der Taufe gar nicht getrennt, sondern unter der Ακολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος verzeichnet. Es wird in dieser Ακολουθία gerade so die Salbung mit geweihtem Oel vor dem eigentlichen Taufritus, wie die mit dem ἁγίῳ Μύρῳ mit den Worten: Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν nach der Taufe, welches die Firmung darstellt, eingeführt, während doch ein besonderes Formular mit Ritus über die Wöchnerin am ersten Tage der Geburt, ein weiteres für die Bezeichnung mit dem Kreuze am achten Tage, wo das Kind den Namen bekommt, angeführt wird. Hätte die Römische Kirche nicht so scharf zwischen Taufe und Firmung insbesondere durch die Reservirung der letzteren für die Bischöfe geschieden, so hätte die oben bezeichnete griechische Praxis zu einem ebenso verhängnißvollen dogmatischen Irrthume in Bezug auf die Firmung führen können, wie die weniger correcte griechische Meßliturgie zu einer Entstellung des Consecrationsmomentes.

2) Baptismus, chrisma, oleum, mensae dominicae sacramentum. Sermo 227.

3) Signati igitur Spiritu S. a Deo sumus. Sicut enim Christo morimur, et renascimur, ita etiam Spiritu S. signamur, ut splendorem et imaginem ejus et gratiam tenere possimus, quod est utique spirituale signaculum. Nam et si specie signamur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Sp. S. exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem. de Sp. S. l. I c. 6.

betrachten. Da aber der hl. Ambrosius gerade in seiner Schrift über den hl. Geist von der gleichnamigen des hl. Basilius abhängig ist, so sind wir berechtigt, auch beim hl. Basilius ein mehr oder weniger klares Bewußtsein von dem Charakter vorauszusetzen, wenn er auch nicht so ausdrücklich ihn von der Gnade unterscheidet. Basilius sagt: „In der Schlacht geben die Feldherrn den Soldaten ein Abzeichen, ein Symbol, damit die Freunde einander leicht erkennen, und Freund und Feind im Handgemenge unterschieden werden können. Niemand wird Dich als unseren oder als Feind erkennen, wenn Du nicht durch die mystischen Zeichen Deine Verwandtschaft bewiesen hast, wenn nicht das Licht des göttlichen Angesichts über Dich gezeichnet ist? Wie wird der Engel Dich beschützen? Wie Dich von den Feinden erretten, wenn er nicht das Siegel sieht? Wie kannst Du sagen: Ich bin Gottes, wenn Du seine Merkmale und Insignien nicht trägst? Weißt Du nicht, daß der Würgengel an den bezeichneten Häusern vorüberging, in den nicht bezeichneten die Erstgeburten tödtete? (Exod. 12, 12.) Ein nicht besiegelter Schatz kann leicht von Dieben geraubt werden, einem nicht gezeichneten Schafe können leicht Gefahren drohen [1])."

Wir müssen aber um so mehr dieses Zeichen, Siegel im bestimmtem Sinne des hl. Augustinus nehmen, als der hl. Basilius ganz genau dieselben Analogien und Bilder anwendet, um die Realität des Charakters zu beweisen, wie der hl. Augustinus. Gerade der Ausdruck σφραγίς, der bei den griechischen Vätern als Wirkung der Taufe, so häufig vorkommt — Cyrill von Jerusalem gebraucht den Ausdruck in seinen Katechesen vierzehn Mal —, der sogar in der griechischen liturgischen Sprache geradezu die Taufe bedeutet und sodann auch die Firmung als Vollendung der Taufe, deckt in der Sache sich vollständig mit dem von Augustinus eingebürgerten character. Wie dies Zeichen des Königs, dem Soldaten eingedrückt, denselben für immer kenntlich und dem Herrn zu eigen macht, so kennzeichnet das Siegel noch mehr das unverlierbare Eigenthum seines Herrn. Da also in dem so vorhandenen und von Augustinus erklärten character dominicus das Wesen des Charakters, wie es später deutlicher bestimmt wurde, namentlich seine Unterschiedenheit von der sakramentalen Gnade enthalten ist, so muß auch die Besiegelung der griechischen Väter in demselben Sinne verstanden werden; dieselbe drückt eigentlich noch emphatischer einen Gedanken aus, der im Wesen der Gnade nicht enthalten ist.

1) Hom. de bapt. n. 4.

Man kann jedenfalls doch nicht sagen, daß es eine hervorstechende, besonders in die Augen springende Eigenthümlichkeit der Gnade sei, den Menschen zu zeichnen, von anderen zu unterscheiden, ihm das unverlierbare Merkmal seines Herrn aufzudrücken: wie durch ein Siegel Gott zu eigen zu machen. Das kann man ja auch wohl im Gnadenstande einigermaßen bewahrheitet finden, aber es ist doch secundär, nicht die eigenthümliche Function der Gnade. Wenn also gerade durch signum, nota, tessera, signaculum, σφραγίς die Taufe und ihre eigenthümliche Wirkung constant bei den hl. Vätern und in der liturgischen Sprache charakterisirt wird, so muß dies etwas anders als die Gnade sein, es muß neben der Gnade und unter Umständen ohne dieselbe der Empfänger der Taufe noch ein Zeichen bekommen, was eben richtig verstanden, nichts anders als der Charakter sein kann. Uebrigens wäre bei der Identität von Gnade und Siegel gar kein Grund vorhanden, gerade die Taufe (Firmung und Weihe) als unverlierbares Zeichen zu charakterisiren, weil ja dann alle Sakramente diesen Namen bekommen könnten.

10. Höchstens könnte man den äußeren Ritus für dieses Zeichen ansehen, und manche Stellen der heil. Väter lassen sich so verstehen; der Taufritus unterscheidet allerdings auch Christen von Nichtchristen. Aber andere Stellen und die Natur der Sache machen eine solche Erklärung des sigillum unmöglich. Denn warum sollte denn gerade der Taufritus so nachdrücklich und ausschließlich gegenüber den anderen Sakramenten als Zeichen und Siegel dienen können? Vielleicht weil er mit dem Zeichen des hl. Kreuzes gespendet wird? Allerdings wird σφραγίζειν auch vom bloßen Bezeichnen mit dem hl. Kreuze gebraucht, aber das Kreuzzeichen kommt ja auch bei den anderen Sakramenten in Anwendung.

Was aber von größerer Wichtigkeit ist, die Väter bezeichnen die Besiegelung, Bezeichnung der Taufe als eine so innerliche, unsichtbare, geistige, himmlische, englische, vom hl. Geiste vorgenommene, daß an den äußeren Ritus gar nicht gedacht werden kann. Selbst wenn sie so häufig das Taufzeichen dem signaculum der Israeliten, der Beschneidung, gegenüberstellen, fassen sie dasselbe so geistig auf, daß nur eine innere unsichtbare Besiegelung verstanden werden kann; man ist immer geneigt, dabei an die Gnade zu denken: so wenig kann von dem äußeren Ritus die Rede sein.

„Wie das Wasser den Leib, so besiegelt der heil. Geist die Seele" [1].

1) Cyr. Hieros. Catech. 3. n. 4.

„Mit dem Charakter hat uns Gott ausgezeichnet . . . Bezeichnet wurden auch die Israeliten mit dem Merkmale der Beschneidung, wie Thiere; aber wir sind als Kinder mit dem hl. Geiste bezeichnet worden“ [1]).

Fast ebenso spricht sich der hl. Chrysostomus zu Ephes. 1, 13, und zu 2. Kor. 1, 22 aus: „Was heißt der uns gesalbt und besiegelt hat? Es heißt: der uns den Geist gegeben und durch diesen beides bewirkt hat, indem er uns zugleich zu Propheten und Priestern und Königen gemacht“. „Und so bist auch Du König, Priester und Prophet im Taufbade geworden.“ „Denn wie den Kriegern ein Abzeichen, so wird den Gläubigen der hl. Geist eingeprägt, und würdest du ausreißen, so bist Du Allen erkennbar. Wenn nämlich die Juden das Siegel der Beschneidung hatten, so haben wir das Unterpfand des Geistes.“

Der hl. Gregor von Naz. führt unter den anderen Benennungen der Taufe an, daß sie auch das Siegel genannt werde, weil sie die Bewahrung und Besiegelung der Herrschaft ist. „Ihm wünschen die Himmel Glück, ihn feiern die Engel wegen der Verwandtschaft des Glanzes, er trägt das Bild jener Seligkeit“ [2]).

Ausdrücke, wie sie der hl. Cyrill von Jerusalem von der Taufe gebraucht: σφραγῖδα ἐπουράνιον καὶ θείαν, vor welchen die Teufel erbeben, σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος, σφραγὶς ἀνεξάλειπτος εἰς τοὺς αἰῶνας u. s. w. können doch unmöglich von dem äußeren Empfange der Taufe verstanden werden; denn bemerkt der hl. Augustinus treffend: Corporalia sacramenta sonant et transeunt [3]). Bei diesem Kirchenvater kann darum von dem sakramentalen Ritus am allerwenigsten die Rede sein, da er ja von den Sakramenten der Taufe und Weihe erklärt: insunt, haerent, semper manent. Auch die Abtrünnigen haben die Taufe noch, da sie nach der Rückkehr nicht wieder getauft werden, ideo amitti non posse judicatur [4]).

11. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die Väter des vierten und fünften Jahrhunderts der Taufe als Wirkung eine von der Gnade und dem sakramentalen Ritus unterschiedene Besiegelung, Bezeichnung, unvertilgbare innere, geistige Charakterisirung zuschreiben, also den sakramentalen Charakter in allen seinen wesentlichen Merkmalen gekannt und gelehrt haben. Bei den früheren Vätern traten diese Merkmale nicht so deutlich hervor; da sie aber

1) Epiphan. haer. 5, n. 16. — 2) Orat. 40. n. 4. — 3) c. Faust. l. 19. c. 16. — 4) c. ep. Parm. l. 2. n. 29.

doch auch den Namen Siegel, Zeichen, in welchem das ganze Wesen des Charakters implicite enthalten ist, so auffallend constant gebrauchen [1], während doch für eine solche Benennung in der Taufe, dem Ordo kraft ihrer Gnadenwirkung oder wegen ihres Ritus kein besonderer Grund vorliegt, so haben sie wenigstens implicite den Charakter damit bezeichnet, wobei allerdings zweifelhaft bleibt, ob sie sich denselben in seiner Unterschiedenheit von den übrigen Wirkungen und Bestandtheilen der Taufe klar zum Bewußtsein gebracht haben. Sie waren wohl zum Theil unbewußt Träger und Fortpflanzer der kirchlichen Tradition.

12. Die Väter haben nämlich diese Benennung offenbar dem hl. Paulus entnommen, der wiederholt von einer Besiegelung der Gläubigen durch den hl. Geist neben der Salbung mit dem Geiste spricht [2].

Hätten wir diese Stelle des hl. Paulus allein, so dürfte es schwer fallen, den sakramentalen Charakter daraus abzuleiten. Es wäre immerhin möglich, in der Besiegelung und Salbung mit dem hl. Geiste nur Bilder zu sehen, welche die innige Verbindung der Seele mit dem hl. Geiste durch die Gnade, die Theilnahme an der göttlichen Natur, die übernatürliche Verähnlichung derselben mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu erblicken. Aber die rechtmäßige Auslegerin der Schrift ist die Tradition, die Kirche. Sie hat aber die Besiegelung, die sie dem Wortlaute nach dem hl. Paulus entlehnte, sachlich so verstanden, daß sie eine von der Gnade verschiedene innere Charakterisirung darin erblickte. Man kann hier kaum von einer Erweiterung des Verständnisses in der späteren Periode sprechen. Die beständige Praxis der Nichtwiederholbarkeit mußte schon seit der Zeit der Apostel die wahre Bedeutung des Siegels nahe legen, und die Apostel haben die Praxis ganz sicher mit Bezugnahme auf den Charakter eingeführt. Doch wenn vielleicht auch in der Zeit vor Augustinus die volle Bedeutung des Siegels und der kirchlichen

---

1) So schon Origenes, ein alter Gnostiker bei Clem. v. Al., der bereits das Bild der Zeichnung der Thiere und der Münze gebraucht, Pastor Hermä, die Apost. Constit. Cyprian, Tertullian, Papst Cornelius u. a.

2) Ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστι ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν. Ephes. 1, 13. 14.

Μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. 4, 30. Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός. Ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. 2. Kor. 1, 22. 23.

Praxis nicht so klar gewesen sein sollte, der hl. Paulus hat die ganze Bedeutung des Charakters, wie sie die Tradition uns gelehrt hat, und die Besiegelung mit dem hl. Geiste gekannt, und sie also in jenen Worten auch zum Ausdrucke gebracht. Da er also die Besiegelung von der Salbung unterscheidet, so muß erstere vom Charakter, letztere von der Gnade verstanden werden. Wenn er bloß die Besiegelung nennt, verbindet er, wie auch später meistens die Väter vor Augustin, den Charakter mit der Gnade; es wird dann nämlich auf das gewöhnliche normale Verhältniß, in welchem beide übernatürliche Qualitäten zu einander stehen, Rücksicht genommen, nicht ihre Trennung hervorgehoben, wie dies Augustinus thun mußte.

§. 495.

Das Wesen des sakramentalen Charakters.

Indem wir nun zur genaueren Bestimmung des Wesens des Charakters übergehen, müssen wir von der Erklärung und Benennung ausgehen, welche wir bei dem Nachweise seiner Existenz aus den Offenbarungsquellen kennen gelernt haben.

Es sind hier vor allem zwei Fragen wohl zu unterscheiden, erstens: Welches ist das *physische* Sein des Charakters? zu welcher Kategorie des Seienden gehört er? Zweitens: Welches ist sein *moralisches* Wesen, d. h. welche Functionen, Aufgaben, Zwecke hat er. Erstere ist mehr philosophischer Natur und von untergeordneter Wichtigkeit gegenüber der eminent wichtigeren theologischen über seine Bedeutung in der übernatürlichen Heilsökonomie.

1. Doch läßt sich auch die erste Frage mit ziemlicher Sicherheit aus den Offenbarungsquellen und zum Theil auch aus der moralischen Bedeutung dieses geistigen Siegels und Kennzeichens beantworten.

1. Nach dem Concil von Trient, welches den Charakter als ein von der Seele eingegossenes geistiges unaustilgbares Zeichen bestimmt[1], kann derselbe nur noch als eine der Seele dauernd inhärirende Beschaffenheit gefaßt werden. Es ist somit die Meinung von *Durandus* (und wohl auch die des *Scotus*), daß er in einer bloßen *Beziehung*, in einem logischen, oder moralischen *Verhältnisse* zu *Gott* oder *Christus* bestehe, also in einer bloßen denominatio extrinseca, nicht mehr haltbar. Aber auch schon im Mittelalter wurde diese rationalistische Anschauung allgemein von den Theologen verworfen.

1) Sess. 7. can. 9.

2. Mit allem Nachdrucke wiederholt ja auch der hl. Augustinus immer wieder, daß der Taufcharakter der Seele eingezeichnet, aufgeprägt werde, daß er ihr inhärire und bleibe, daß er in der Seele sich befindet als ein unvertilgbares Zeichen u. s. w. Dies alles kann doch von einer bloßen Beziehung nicht verstanden werden.

Aber auch schon die Analogien mit der Zeichnung der Thiere und der Soldaten, der Prägung der Münze, mit der Beschneidung verlangen eine innere dauernde Charakterisirung der Seele. Insbesondere drücken die für den Charakter so regelmäßig wiederkehrenden Benennungen Siegel, σφραγίς, character mit einer besonderen Emphase, die innere Einprägung des göttlichen Bildes, die Eingrabung der göttlichen Züge in den Getauften aus.

3. Die innere Inhärirung, das Bleibende, Dauernde des Charakters wird in den Offenbarungsquellen noch viel stärker als dieselben Momente bei der Rechtfertigung und Eingießung der Gnade betont. Aus jenen Bestimmungen erkennen wir aber die heiligmachende Gnade als eine reale, der Seele inhärirende dauernde Beschaffenheit, als ein reales Accidens [1]. Also müssen wir umsomehr den Charakter als ein der Seele inhärirendes, dauerndes, innerliches Accidens fassen.

In ganz analoger Weise, wie wir aus der eminenten Realität der göttlichen Berufungen, Bestimmungen zu einer Function, zu einem Stande, die objective Realität der Gnade in der Seele darthaten [2], können wir die reale Natur des Charakters nachweisen. Wenn Gott Jemanden zu einem Dienste, zu einem Amte, einer Stellung bestimmt, so begnügt er sich nicht mit einer moralischen oder gar bloß logischen Beziehung, wie es die Menschen thun müssen. Die Eltern können ihr Adoptivkind nicht innerlich sich verähnlichen, sondern nur ihm Rechte und Pflichten eines Kindes verleihen. Gott aber gibt seinen Kindern durch die Gnade eine wahre, übernatürliche Aehnlichkeit. Wenn der Fürst einen Beamten zu einer Stelle ernennt, so kann er ihn nicht innerlich umändern, nicht innerlich dafür ausstatten, sondern ihm nur eine moralische Gewalt, eine Stellung mit bestimmten Rechten und Pflichten, ein besonderes soziales Verhältniß zu anderen Gliedern der Gesellschaft und zum Fürsten selbst verleihen. Wenn aber Gott einen Menschen zu einem Amte ernennt, beruft, dann macht er ihn auch dazu; sein Wort ist That. Nun erklärt auch Durandus durch den Charakter ex institutione vel pactione divina

1) Vgl. Dogm. Theol. 8. Bd. S. 556 ff. — 2) Ebendas. S. 576.

aliquis deputatur ad sacras actiones[1]). Der Getaufte wird zu einem Unterthanen, der Gefirmte zu einem Soldaten, der Priester zu einem Minister Christi bestimmt, bestellt und eingeweiht. Also muß er durch eine specielle Realität dazu ausgerüstet werden. Es verstößt also die Behauptung Durands, der Charakter sei eine sola relatio rationis sowohl gegen die Offenbarungslehre als auch gegen das Wesen göttlicher Wirksamkeit. Eher könnte man seinen andern Satz, daß er keine absolute Natur (character non est aliqua natura absoluta) sei, hingehen lassen. Man kann den Charakter als etwas Relatives, aber dann als eine relatio realis ansehen. Manche freilich fassen ihn ganz absolut als eine in sich abgeschlossene Beschaffenheit der Seele, wie Schönheit und Gesundheit; aber man kann doch nicht verkennen, daß er seinem ganzen Wesen nach eine Beziehung bedeutet, zumeist eine Beziehung auf Christus (character dominicus, Christi), wie auch die an sich absolute Realität der Gnade wesentliche Beziehung auf die allerheil. Dreifaltigkeit hat. Sodann aber hat der Charakter Beziehung, Hinordnung, deputatio auf den göttlichen Cult, worin Thomas und sein großer Gegner Durandus übereinstimmen.

Man könnte ihn also wohl als eine Relation fassen, aber dann als relatio realis, cum fundamento in re. Das reale Fundament ist nämlich das der Seele eingeprägte reale signaculum.

Einer andern Kategorie des Seienden kann er, wie sich leicht beim Durchgehen der zehn Aristotelischen Kategorien zeigen läßt, nicht eingereiht werden: nur die Qualität und der habitus könne noch in Betracht kommen. Das reale Fundament selbst muß nämlich ein habitus oder eine Qualität sein.

Nimmt man das Wort habitus in seiner weiteren Bedeutung als ein Verhalten, eine Zuständlichkeit, so muß freilich der Charakter als solcher bezeichnet werden[1]); aber damit ist über sein specifisches Wesen nichts gesagt. In seiner engeren Bedeutung bezeichnet aber habitus entweder eine Fertigkeit oder ein rein äußeres Verhalten. Auch diese beiden Bedeutungen kommen hier offenbar nicht in Betracht. Also muß der Charakter ebenso wie die Gnade als eine übernatürliche Beschaffenheit (qualitas) der Seele bezeichnet werden.

---

1) 4. dist. 4. q. 1.

2) Character est habitus large sumtus, sc. quaedam qualitas spiritualis, animam non omnino perficiens sed disponens ad ulteriorem perfectionem. S. Bonav. 4. dist. 6. p. 1. q.

4. Stimmen somit Gnade und Charakter in ihrer *generischen* Beschaffenheit überein, so fragt es sich worin besteht ihre *specifische* Differenz? Nun diese ergibt sich aus der verschiedenen Aufgabe derselben, also aus ihrer moralischen Seite: Die Gnade macht den Menschen zum Kinde, Freunde Gottes, der Charakter zu einem Diener Christi mit Berechtigung und Pflichten im christlichen Culte. Aber dieser moralischen mehr äußeren Verschiedenheit der übernatürlichen Qualitäten muß doch auch eine innere physische entsprechen. Die Gnade muß jedenfalls in sich eine viel vollkommenere Realität darstellen als der Charakter, sie verbindet ja die Seele auf die innigste, geheimnißvollste Weise mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit, sie ist die vollkommenste Verähnlichung mit der Gottheit nach der hypostatischen Union und der seeligen Anschauung; während der Charakter selbst mit der Gottentfremdung, dem Schmutze der Sünde verträglich ist; er ist eben nur eine gratia gratis data, ein, wenngleich kein wunderbares, Charisma, während die Gnade wesentlich heilig macht, mit der Sünde absolut unvereinbar ist.

Aber nicht blos graduell wie ein minder Vollkommenes vom Vollkommenen unterscheidet sich Charakter und Gnade, sondern da nach der verschiedenen moralischen Bestimmung und Function auch das physische Sein verschieden sein muß, so besteht ein specifischer, das Wesen berührender Unterschied auch in der physischen Beschaffenheit dieser beiden übernatürlichen Qualitäten.

5. Es ist schwer diese innere Unterschiedenheit genauer zu bestimmen; doch hat der heil. Thomas zwischen der moralischen Bestimmung des Charakters und seiner inneren Beschaffenheit einen so innigen Zusammenhang angenommen, daß er geradezu in die Wirkungsweise des Charakters sein Wesen verlegt. Er nimmt nämlich als Subject des Charakters die *Fähigkeiten, Kräfte* der Seele an[1], bezeichnet den Charakter selbst als jene Unterabtheilung der Qualität, die den besonderen Namen „*Potenz*" trägt[2].

1) Character est quoddam signaculum, quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quae sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subjecto in essentia animae, sed in ejus potentia." 3. p. q. 63. a. 4.

2) Sacramenta N. L. characterem inprimunt, inquantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum Christianae religionis . . Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia,

Gewiß geht die Charakterisirung, Besiegelung, Befähigung durch den Charakter auch auf die Kräfte der Seele; denn wenn der Charakter, wie wir sahen, uns wirklich zu Dienern, Streitern, Unterthanen Christi macht, so muß er auch und ganz besonders unsere Thätigkeiten so erheben, beeinflussen, daß sie realiter Thätigkeiten von Dienern Christi sind; das ist aber nur möglich, wenn die Thätigkeiten selbst von ihm innerlich ergriffen und geheiligt werden, was nur von den Fähigkeiten der Seele aus, dem nächsten Principe der Thätigkeit möglich ist. Diese also müssen durch den Charakter beeinflußt, ihnen muß er eingeprägt werden.

6. Wenn nun freilich der heil. Thomas den Charakter blos in den Fähigkeiten, und nicht in der Substanz der Seele anerkennen will, so berechtigt ihn dazu seine Beweisführung in keiner Weise. Im Gegentheil alle Beweise für die Existenz des Charakters und alles, was die Väter zu seiner Erläuterung beitragen, paßt eher auf die Substanz der Seele als auf ihre Kräfte. Die meisten neuern und angesehensten Theologen, obgleich große Verehrer des heil. Thomas, Bellarmin, Suarez, Lugo wollen sogar blos die Substanz der Seele als Subject des Charakters gelten lassen. Aber auch das scheint zu einseitig: Wie die Gnade die ganze Seele, Substanz, Fähigkeiten, Thätigkeiten innerlich erfaßt, erhebt und kräftigt, so muß die Ausrüstung der Seele zum christlichen Cult auf die Substanz und die Thätigkeiten und somit zunächst auf die Potenzen gehen. Die moderne Psychologie in Uebereinstimmung mit der mittelalterlichen scotistischen und nominalistischen Richtung in der Scholastik erkennt überhaupt eine so schroffe Scheidung zwischen Substanz und Kräfte der Seele nicht an.

7. Ganz und gar das Gebiet theologischer Schulmeinungen betreten wir, wenn es sich darum handelt diejenige Fähigkeit der Seele zu bestimmen, welcher der Charakter inhärirt. Die Tho-

nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa, ad accipiendum autem requiritur quaedam potentia passiva. Et ideo character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus. Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra dictum est de virtute quae est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei; minister autem habet se per modum instrumenti . . . Et ideo sicut virtus quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum, ita etiam character non est proprie in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis (potentiae). 3. p. q. 63. a. 2.

misten müssen bei ihrer Bevorzugung des Erkennens den Verstand, die Scotisten nach ihrer Schulrichtung in Bezug auf die Liebe den Willen als solche ansehen[1]). Gewiß ist aber die Ansicht des heil. Bonaventura die richtigere, nach welchem Verstand und Wille zugleich mit dem Charakter ausgestattet werden, denn beide Fähigkeiten werden bei den religiösen Culthandlungen, für welche der Charakter befähigt, in Anspruch genommen.

II. Von weit größerer Wichtigkeit ist die andere Frage, die nach der moralischen Seite des Charakters. Was hat der Charakter für eine Bestimmung, welche Function in der Heilsökonomie speciell im sakramentalen Leben fällt ihm zu?

Auch diese Frage muß aus demjenigen, was wir über die Existenz des Charakters aus den Glaubensquellen beibrachten, gelöst werden; und diese geben uns darüber auch den wünschenswertheften Aufschluß.

1. Um das Bleibende, Dauernde des Characters der Taufe und Ordination zu begründen, erklärt der heil. Augustinus, daß beide Sakramente quadam consecratione dem Menschen gegeben werden. Und von dieser consecratio sagt er: Quae consecratio reum quidem facit haereticum extra dominicam gregem habentem dominicum characterem[2]). Etwas weihen, heißt aber es heilig, hehr machen, und nach der Verschiedenheit des Geheiligten und der Heiligung ist auch die Weihe eine doppelte Einweihung, Heiligung. Heilig im engeren und eigentlichen Sinne ist nur das sittlich vollkommene Wesen, insbesondere in der übernatürlichen Ordnung durch die heiligmachende Gnade. Es gibt aber auch eine Heiligkeit im weiteren Sinne, die selbst Dingen zukommen kann: nämlich eine besondere Beziehung zu Gott, ein besonderes Gottgeweihtsein. Diese Heiligkeit kommt den Tempeln, heiligen Gefäßen und ebenso den gottgeweihten Personen, wie z. B. Ordensleuten zu. Der heil. Thomas nennt die vom Charakter bewirkte consecratio in Anschluß an den heil. Augustinus sogar sanctificatio[3]); daß es sich aber da-

1) Der heil. Thomas führt allerdings einen specielleren Grund an: Character ordinatur ad ea, quae sunt divini cultus qui quidem est quaedum fidei protestatio per exteriora signa. Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animae, in qua est fides. 3. p. q. 63. a. 4. ad 3 m. Aber auch der Wille ist beim äußeren Culte und beim Act des Glaubens betheiligt.

2) Ep. 98, 5.

3) Impressio characteris est per quamdam animae rationalis sanctificationem, prout sanctificatio dicitur deputatio alicujus ad aliquid sacrum.

bei blos um eine Heiligung im weitern Sinne handelt, zeigt seine Zusammenstellung der sanctificatio durch den Charakter mit der Einweihung der Kirche und anderer leblosen Gegenstände. Vor Augustinus wurden diese beiden Arten der Heiligung durch die Sakramente nicht streng geschieden, beide sind ja mit einander verbunden und sollen es sein. Aber Augustinus wurde durch den Donatistenstreit genöthigt, eine strenge Scheidung vorzunehmen und die consecratio des Charakters auf die Heiligung im weiteren Sinne zu präcisiren; diese consecratio vollzieht sich auch am Sünder und Häretiker, sie geht nicht verloren, wenn auch die Gnade verloren geht.

2. Der heil. Thomas bestimmt nun diese Einweihung durch den Charakter genauer durch eine Bevollmächtigung, deputatio, des Getauften, Ordinirten, Gefirmten zu Culthandlungen der christlichen Religion[1]).

In Bezug auf die Priesterweihe ist diese Bestimmung oder Einweihung als deputatio ad cultum divinum unmittelbar klar. Was der Ordinirte neben der Gnade empfängt ist seine Vollmacht, activ am christlichen Cult sich zu betheiligen: zu opfern, zu segnen, die Sakramente zu spenden u. s. w. Bei der Taufe tritt mehr eine passive Bevollmächtigung zum christlichen Cult in den Vordergrund: durch die Taufe erhält der Christ das Anrecht auf den Empfang der übrigen Sakramente und Vortheile, welche Christus an die Kirche geknüpft hat. Rein passiv ist auch diese Bestimmung und Bevollmächtigung für den christlichen Cult allerdings nicht: alle religiösen Handlungen, welche der Getaufte als solcher, als Mitglied der Kirche vornimmt, haben eine ganz specifische christliche Bedeutung, wenigstens im äußerlichen Organismus der Kirche.

in 4. dist. 4. q. 1. a. 3.; und 3 p. q. 63. a. 6. ad 2 m. Per omnia sacramenta sanctificatur homo, secundum quod sanctitas importat munditiam a peccato, quae fit per gratiam; sed specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatae sanctificari dicuntur, inquantum divino cultui deputantur.

1) Sacramenta N. L. ad duo ordinantur vdl. ad remedium contra peccata et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae. Quicumque autem ad certum aliquid deputatur, consuevit ad illud consignari, sicut milites, qui adscribebantur ad militiam antiquitus, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est, quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur. Sodann führt er zur Bestätigung die oben citirte Stelle aus Augustinus contr. Parm. an. 3. p. q. 63. a. 1.

Wie nämlich durch die Gnade das innere Leben, die „Seele" der Kirche und die innere Gemeinschaft der Gläubigen unter sich und mit ihrem Haupte hergestellt wird, so ist der Charakter der Getauften das reale Band, welches die äußere, übernatürliche Organisation der Kirche herstellt; er ist die reale Grundlage der kirchlichen Organisation, eine reale Beziehung zwischen den Gliedern der Kirche und ihrem Haupte und damit derselben unter sich. Somit ist der Taufcharakter eine reale Bestellung des Menschen zu einem Gliede der Kirche Christi, deren ganze Aufgabe der christliche Cult ist. Die Firmung hat eine weniger selbständige Bedeutung wie Taufe und Ordination, sie ist eine Ergänzung, Vollendung der Taufe, wie sie sich in der frühesten Zeit und noch jetzt bei den Morgenländern in der zeitlichen Verbindung beider Sakramente darstellt: sie ist also in derselben Weise wie die Taufe in Bezug auf den Charakter zu beurtheilen. Indeß ist die äußere professio fidei ein so wesentliches und wichtiges Moment des christlichen Cultes, daß wie wir sahen, der heil. Thomas ihn geradezu darauf zurückführt. Jedenfalls ist das muthige Bekenntniß des Glaubens unter schwierigen Verhältnissen, wie es in heroischer Weise die heiligen Martyrer abgelegt haben, nicht blos eine sittliche That, sondern ein so hervorragender Cultact der christlichen Religion, daß wie dafür ein eigenes Sakrament, so auch eine mit demselben verbundene innere Bezeichnung und Auszeichnung der Seele und Kräftigung ihrer Fähigkeiten verbunden werden konnte. Diese professio fidei ist auch angesichts der Anfeindungen, welche die streitende Kirche und ihre Glieder, „alle welche fromm in Christus leben wollen," zu erdulden haben, eine so ständige Aufgabe in der Kirche, daß dafür ein eigener Stand, ein eigenes Amt eingesetzt werden konnte; denn der Charakter ist, wie wir sahen, die reale nicht blos, wie dies beim Menschen allein möglich, moralische juridische Bestellung zu einem Amte.

3. Um nun diese reale Bestellung zu einem Amte durch die Charakterisirung in den Sakramenten näher kennen zu lernen, müssen wir die für dieses übernatürliche Zeichen immer wieder gebrauchten Benennungen und die von den Benennungen gegebenen Erklärungen der Väter sowie der Offenbarungsquellen überhaupt in's Auge fassen.

Die gewöhnlichsten Benennungen sind Siegel, Prägung, σφραγίς und das Wort Charakter selbst. In dem Begriffe des Siegels, der eingegrabenen Prägung liegen zwei Momente: erstens der Besiegelte bezeichnet etwas als ihm speciell und ausschließlich Eigenes, worin er und sein Eigenthum erkannt werden kann; dieses

wird insbesondere durch Abprägung seines Bildes erzielt; zweitens was so besiegelt ist, gehört ihm zu eigen. Und diese Momente werden bei den Erklärungen der Väter über den Charakter auch ausdrücklich hervorgehoben. Es ist ein Zeichen, wodurch sich die Schafe Christi von den draußen stehenden unterscheiden, durch dasselbe gehört das Schaf unverlierbar seiner Heerde an, es bekommt das Abzeichen, das Bild seines Herrn, wie die Münze durch das Gepräge das Bild des Königs. Es wäre somit der Charakter nach der Ausdrucksweise der Theologen signum distinctivum, obligativum, configurativum. Später werden wir ihn noch als signum dispositivum zu besprechen haben.

4. Von diesen Bestimmungen ist die erste, s. ditsinctivum, die am meisten in die Augen springende und in der Terminologie der Väter und der Kirche die am meisten verbreitete. Und doch stehen derselben sehr naheliegende Schwierigkeiten entgegen. Die erste richtet sich gegen das geistige Zeichen. Zeichen kann nur etwas Sinnliches sein, durch dessen Erkenntniß der Geist etwas anderes meist Unsinnliches erkennt. Zweitens kann man fragen: Für welchen Geist soll der Charakter Zeichen sein? Für Gott? der erkennt uns Christen und Priester ohne dies aufs genaueste; für uns? Wir können es ja nicht sehen . . Auch die Engel und Teufel, für welche es der heil. Basilius wirksam sein läßt, können uns auch ohne solches dauernde Zeichen erkennen.

Beide Schwierigkeiten hat sich auch der heil. Thomas vorgelegt und beantwortet, erste durch die Bemerkung, daß der innere Charakter durch den äußeren Ritus hinlänglich sichtbar wird; mit unfehlbarer Sicherheit schließen wir vom Empfange der Sakramente auf diese ihre unfehlbare Wirkung. Sodann braucht das Zeichen doch auch nicht gerade sinnlich wahrnehmbar zu sein, es kann auch die geistige Auffassung einer geistigen Sache uns als Erkennungsmittel, Zeichen einer andern dienen [1]). Durch den Glauben belehrt sehen wir gleichsam den Charakter des Getauften und erkennen daran seine Stellung und unterscheiden ihn von den Heiden.

Damit ist auch die zweite Schwierigkeit gelöst. Der Empfänger

1) Character animae impressus habet rationem signi, inquantum per sensibile sacramentum imprimitur; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus, quod est ablutus aqua sensibili. Nihilominus tamen character vel signaculum dici potest per quamdam similitudinem omne quod configurat alicui, vel distinguit ab alio, etiamsi non sit sensibile, sicut Christus dicitur figura vel character paternae substantiae, secundam Apostolum (Hebr. 1. 3.) p. q. 63. a. 1. ad 2 m.

des Sakramentes weiß durch den Glauben, daß er das reale Merkmal Christi an sich trägt, die andern Menschen erkennen ihn als durch das sichtbare Sakrament innerlich für seine Functionen ausgerüstet. Gott und die Engel *bedürfen* dieses Zeichens freilich *nicht*, aber die göttliche Weisheit wollte ihren Unterthanen, Dienern eine reale Ausstattung geben, welche ihnen ein näheres Anrecht auf die göttliche Hilfe verleiht, welche der äußeren Organisation der Kirche eine reale Unterlage bietet[1]) u. s. w. Nämlich nicht die Unterscheidung ist das wesentlichste beim Charakter; sondern seine *positive Seite*, insbesondere die wirkliche Theilnahme des Christen an den Aemtern, speciell dem Priesterthum Jesu Christi. Die Unterscheidung der Charakterisirten von andern ist damit als Folge gegeben. Freilich hat auch diese Unterscheidung die sehr positive Bedeutung, daß durch die realen Charaktere eine in sich wohl gegliederte und von der Welt durchaus unterschiedene übernatürliche Gesellschaft hergestellt und darum auch erhalten wird, selbst wenn in traurigen Zeiten das innere Gnadenleben der Kirche fast ausgestorben erscheinen mag.

5. Als **signum obligativum** macht der Charakter den Gläubigen zum realen Eigenthum Christi, es bindet ihn unlösbar an Christus und legt ihm die damit verbundenen Verpflichtungen auf. Hier ist freilich nicht an das natürliche Eigenthumsrecht zu denken, das Gott über alle seine Geschöpfe hat, auch nicht an die allgemeine Gewalt welche Christus gegeben ist im Himmel und auf Erden, sondern es ist ein übernatürliches, specielles nach der Bestimmung der drei sakramentalen Charaktere specifisch verschiedenes Anrecht Christi auf die Seinigen. In der Taufe werden sie speciell die Seinigen als seine Unterthanen, als die Glieder des Körpers, dessen Haupt er ist, in der Firmung Soldaten und Streiter Christi, in der Ordination seine **ministri**, die nur als seine Werkzeuge, nur als seine Stellvertreter die Culthandlungen vornehmen können. Doch berührt sich diese Function des Charakters bereits mit der andern, des **signum configurativum**. Denn es ist vor allem das hohepriesterliche Amt Jesu Christi, welchem der Charakter configurirt.

6. Als das wichtigste positive Moment im Wesen des Charakters

1) Istud distinctionis signum est et propter ipsum hominem, qui suscipit, qui eo accipit distinqui posse ab aliis: et propter alios homines, qui eum admittunt ad spirituales actiones ex consignatione sacramenti exteriori interiorem perpendentes: et quoad Deum, qui ejus actionibus spiritualibus efficaciam praebet. S. Thom. in 4. dist. 4. a. 2. q. 2. ad 2 m.

muß die configuratio, assimilatio bezeichnet werden. Wie auch der heil. Bonaventura ausdrücklich erklärt: actus characteris, a quo nomen accepit, et principalis, est configurare[1]. Denn nach der Sprache der Offenbarungsquellen ist er nicht blos Zeichen, sondern Abzeichen, Abbild σφραγίς, character, und zwar wie aus den Zusätzen dominicus, θεία u. s. w. und den dazu gegebenen Erklärungen der Väter hervorgeht, ein Abbild Gottes.

Aber nun entsteht die Frage, in welcher Beziehung verähnlicht der Charakter mit Gott? Denn auch das Wesen der Gnade wird gerade in eine Verähnlichung mit der Gottheit, mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit gesetzt. Wenn man nicht selten, sogar in der definitio magistralis[2] das Wesen des Charakters gerade in einer Verähnlichung der Seele, der geschaffenen und wiedererschaffenen Dreifaltigkeit, mit der unerschaffenen setzt, so ist das zum mindesten mißverständlich; es kann leicht zu einer Verwechselung mit der Gnade führen, welche der heil. Bonaventura ausdrücklich auszuschließen versucht, indem er den Charakter als eine zwischen Natur und Gnade stehende Realität, ein lumen semiplenum darstellt[3]. Der heil. Bonaventura folgt hierin seinem Lehrer Alexander von Hales, der den Charakter als quoddam lumen spirituale, sed diminutum respectu gratiae bezeichnet. Diese Bestimmung hängt mit der andern Anschauung dieser Schule zusammen, daß der Charakter eine Vorstufe der Gnade sei, eine Qualität der Seele, welche zur Gnade physisch disponire, wie der heil. Bonaventura an der angeführten Stelle ausdrücklich die Mittelstellung des Charakters zwischen Natur und Gnade erklärt: Secundum rem character est quaedam qualitas animam non omnino perficiens sed disponens ad ulteriorem perfectionem scl. gratiae[4]). Damit wird aber das Verhältniß des Charakters zur Gnade gewiß sehr ungenau bestimmt: diese beiden übernatürlichen Qualitäten unterscheiden sich nicht blos graduell, wie weniger Vollkommenes vom Vollkommenen, sondern es besteht ein durchaus specifischer Unterschied zwischen ihnen. Die physische Disposition des Charakters für die Gnade wird auch nicht bewiesen: allerdings verlangt nach göttlicher Absicht und Anordnung der Charakter die Gnade, ihr Ausbleiben ist etwas Abnormes, das bedeutet aber blos eine moralische Disposition für die Gnade.

1) 4. dist. 6. p. 1. q. 3.

2) Vgl. Franzelin, de sacramentis in gen. p. 170 und S. Thom. 4. dist. q. 1. a. 2.

3) 4. dist. q. 1. a. 2. 4) 4. dist. 6. p. 1. q. 1.

Wahr ist, daß alle geschaffene Realität nur dadurch ist was sie ist, daß sie einigermaßen die göttliche Wesenheit darstellt, abbildet. In diesem Sinne ist jede endliche Realität, auch der Charakter ein Abbild Gottes. Und weil derselbe eine übernatürliche Realität ist, könnte man ihm specieller eine Verähnlichung mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit zuschreiben, wenigstens haben wir früher die absolute Uebernatürlichkeit der Gnade durch ihre Beziehung zum inneren trinitarischen Leben Gottes begreiflich zu machen gesucht.

Aber diese Verähnlichung mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit kommt allen Dingen, Personen, Ceremonien des christlichen Cultes zu; sie könnten also in diesem Sinne auch sigilla SS. Trinitatis, übernatürliche Abbilder Gottes genannt werden. Und doch ist die Abbildung durch den Charakter eine so eigenartige, daß sie dieser Realität den Namen des Siegels, Bildes gegeben hat[1]).

Es ist vielmehr der Gottmensch Jesus Christus, unser König, unser Feldherr, unser Haupt, der Herr, dessen Charakter und Abzeichen nach den Ausdrücken und Erklärungen der Väter wir in der Taufe, in der Ordination empfangen. Es ist insbesondere das hohepriesterliche Amt Jesu Christi, an welchem die Priester und Getauften theilnehmen; es ist Jesus Christus als Hoherpriester, dem zunächst seine Priester, sodann aber auch die mit dem Tauf- und Firmcharakter Bezeichneten, configurirt werden[2]). Die „Einweihung" consecratio nämlich, die wir durch jene Sakramente empfangen, besteht in einer

1) Der heil. Thomas widerlegt sogar einen Einwand, der wegen der innigen Beziehung des Charakters zur Gnade wie diese so auch jenen der ganzen allerheil. Dreifaltigkeit zuschreiben möchte. Er erklärt, daß die Bezeichnung der Gnade nicht das eigentliche Wesen des Charakters ausmache, sondern die Configuration mit einem Höheren; dieser Höhere ist aber nicht die Dreifaltigkeit sondern Christus. Alio modo secundum propriam rationem characteris: et hoc modo est signum configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas ejus ad quod aliquis deputatur; sicut milites qui deputantur ad pugnam insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur, unde proprie est character Christi. 3. p. q. 63. a. 3. ad 2 m.

2) Der heil. Thomas erklärt: Character proprie est signaculum quoddam, quo aliquid insignitur ut ordinatum in aliquem finem, sicut charactere insignitur denarius ad usum commutationum et milites charactere insigniuntur quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur: primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriae, et ad hoc insignitur signaculo gratiae . . . Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei: et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem

Bestellung zu Aemtern, Functionen, Handlungen des christlichen Cultes. Christus aber ist es, der den christlichen Cult ursprünglich als Hoherpriester angeordnet hat und als Hauptpriester durch die Seinigen alle einzelnen Functionen desselben ausübt. Also sind die Aemter und Functionen der Christen, zu welchen sie durch den Charakter in realer Weise bestellt und ausgerüstet werden, mehr oder weniger Handlungen des Hohenpriesters Jesu Christi, die innere Ausstattung dazu also eine Realität, die sie innigst mit dem Hohenpriester verbindet, sie an seinem Priesterthum theilnehmen läßt, deren ontologisches Wesen durch eine abgeschwächte Aehnlichkeit ihres priesterlichen Charakters mit dem Priesterthum Jesu Christi verständlich gemacht werden kann. Jesus Christus freilich hat keinen priesterlichen Charakter; er wird nicht Priester durch Theilnahme an dem Priesterthum eines Höheren [1]), vielmehr besitzt er die priesterliche Mittlerwürde wesenhaft, ihrem ganzen Begriffe nach; als Gottmensch ist er geborener Priester, schon in seinem Wesen liegt es, natürlicher Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein [2]).

7. Also mit der menschlichen Natur Jesu Christi verähnlicht zunächst der Charakter; denn nur in solcher kann er priesterliche Functionen verrichten; aber freilich ist diese menschliche Natur mit der Gottheit gesalbt; substantial heilig und ganz und gar auf Heiligung der Menschen angelegt. Darum ist das durch den Charakter verliehene priesterliche Amt der Christen ein Abbild der substantial heiligen Menschheit Jesu Christi.

Das heiligende Wesen des Gottesmenschen bleibt aber nicht lediglich auf seine streng priesterlichen Functionen eingeschränkt: auch seine beiden übrigen Aemter: prophetisches Lehramt und königliche Regierungsgewalt sind ihrer ganzen Tendenz nach heilige und heiligende Functionen, auch sie sind gleichsam liturgische Functionen. Denn heilige und heiligende Glaubenslehre verkündet uns unser Hoheprieſter, seine Königsgewalt ist eine heilige und heiligende, eine hierarchische.

ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. 3. p. q. 63. a. 3.

1) Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii ejus comparatur ad characterem sicut id quod est plenum et perfectum ad aliquam sui participationem. S. Thom. 3. p. q. 63. a. 5.

2) In quo non est character; sed tota sacerdotii plenitudo. 3. p. q. 63, a. 6.

Mit diesen drei Aemtern Jesu Christi stehen nun die drei sakramentalen Charaktere in der Kirche in innigster Beziehung: ein jedes derselben wird durch einen besonderen Charakter dargestellt, an einem jeden derselben nimmt der Christ durch ein besonderes Sakrament Theil. Durch die Taufe wird der Mensch Unterthan des himmlischen Königs, durch die Firmung Schüler des großen Lehrers, durch die Priesterweihe Stellvertreter des Hohenpriesters. Weil nun Gott nicht bloß die Seinigen zu seinen Unterthanen, Schülern, Dienern erklärt, sondern sie in Wahrheit dazu macht und ihnen die dazu erforderliche reale Ausrüstung verleiht, so haben wir für die Empfänger jener drei Sakramente die reale Hinordnung auf Christus, unser Haupt, unsern Propheten und unsern König, bezw. Configuration derselben mit den entsprechenden Aemtern Christi.

Eine active Configuration zu einem dem Gottmenschen ganz gleichen Amte haben wir allerdings nur in der Priesterweihe; bei den beiden übrigen Sakramenten haben wir mehr eine passive Configuration: dem König entsprechend, wird der Unterthan gekennzeichnet, ausgestattet, ebenso dem gläubigen Schüler wird das einem solchen Lehrer entsprechende innere Merkmal aufgeprägt. Da aber den so mit ihrem Haupte und Propheten innerlich configurirten gläubigen Gliedern des Leibes Christi, und zwar gerade als solchen, auch sehr positive Thätigkeiten obliegen, so werden sie auch activ Christus configurirt: ihre Handlungen als Getaufte und Gefirmte stellen entsprechende Handlungen Christi dar: es sind keine privaten Functionen, sondern officielle, im Namen Christi vollzogene.

Besonders deutlich tritt dies in dem Firmungscharakter hervor. Wir sollen nicht bloß zu einer dauernden, standesmäßigen gläubigen Annahme der Lehre Jesu Christi, unseres Lehrers, durch den Charakter bezeichnet und ausgerüstet werden, sondern specieller zum standesmäßigen Bekenntnisse des Glaubens selbst unter den schwersten Anfeindungen, also selbst durch den Tod. Das ist aber gerade die Signatur des Lehramtes Christi, daß er mit dem Tode die Wahrheit seiner Lehre besiegelt hat. „Er hat", wie der heil. Paulus sich ausdrückt, „ein gutes Bekenntniß unter Pontius Pilatus abgelegt." So werden wir aus Schülern Christi, unseres Glaubenslehrers, Soldaten unseres Feldherrn. Das Martyrium ist darum keine vereinzelte, zufällige, auf bestimmte Zeiten in der Kirche eingeschränkte Erscheinung, sondern ein wesentliches dauerndes Moment des christlichen Lebens, ebenso wie die Firmung ein dauerndes Sakrament ist, das nie, sowohl was die specifische sakramentale Gnade,

als auch den officiellen sakramentalen Charakter anlangt, in der Kirche ohne seine sehr wesentliche Bedeutung sein wird. Es wird immer nicht bloß bevorzugte Streiter Christi geben, wie sie die Martyrer und apostolischen Männer darstellen, sondern jeder, auch der einfachste Gläubige, wird in seinem Glaubensbekenntnisse Kämpfe zu bestehen haben. Qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patientur. Der Soldat ist aber nicht bloß dem Feldherrn unterthan, sondern sein „Kamerad", die „Kameradschaft", die Aehnlichkeit, ja Gleichheit in den Kampfesarbeiten und Gefahren ist ein ebenso wichtiges Moment im Heere.

Also ist die configuratio, assimilatio des Charakterisirten mit Christus eine durchaus allgemeine wesentliche Bestimmung des sakramentalen Charakters. Selbst an der hierarchischen Gewalt nehmen die Gläubigen nicht bloß durch die Priesterweihe, sondern auch durch den Tauf- und Firmcharakter Theil, sie werden auch in dieser positiven Amtsausübung Christus configurirt [1]. Selbstverständlich ist diese Gewalt begrenzt und abgeleitet aus der Fülle der Aemter Christi [2].

Bei dem Ordo ist diese geistige Macht im Grunde keine andere als die auctoritative Gewalt Christi selber, insofern die Priester sie als ministri, instrumenta, Stellvertreter Christi ausüben. Bei der Taufe und Firmung besteht die Gewalt in der Berechtigung zu Handlungen des christlichen Cultus; der Charakter bestellt die Getauften und Gefirmten zu einem Amte, versetzt sie in einen dem kirchlichen Organismus wesentlichen Stand, und verleiht ihnen die diesem Amte entsprechenden Pflichten und Rechte. Die von ihnen verrichteten Culthandlungen haben darum amtliche, officielle Geltung und müssen von der Kirche selbst als solche anerkannt werden. Bei der Taufe kann diese Macht noch in der Berechtigung zum Empfange aller übrigen Sakramente und jeglicher kirchlichen Segnungen und Wohlthaten gefunden werden; der Taufcharakter ist nach dieser Seite in vollem Sinne signum *dispositivum*, er verleiht die nothwendige Disposition für weitere kirchliche Wohlthaten. Eine ähnliche Disposition kann man auch im priesterlichen Charakter finden: er disponirt zur activen Verwaltung der Sakramente und andern kirchlichen Functionen.

---

1) Configuratio ista attenditur ad Deum secundum participationem divinae potestatis, quae non est neque per gratiam virtutum neque per naturam. S. Thom. in 4. dist. 4. q. 1. a. 2. ad 3 m.

2) Et similiter est de charactere, qui poneret in eo potestatem spiritualem coarctatam et ab alio derivatam. Ibid. ad 2 m.

9. Indeß wird der Charakter noch in einem besonderen Sinne, welcher auch bei der Firmung zu voller Geltung kommt, signum dispositivum genannt: er disponirt zu der entsprechenden sakramentalen Gnade. Das soll heißen: der Charakter eines jeden der drei Sakramente ist die nothwendige Vorbedingung zum Empfange der bestimmten Gnade, er verlangt sie auch mit einer gewissen Nothwendigkeit, er verleiht einen Anspruch auf dieselbe. Diese Prädisposition für die Gnade kann aber in zweifacher Weise verstanden werden: physisch und moralisch. In physischem Sinne faßten sie jene Scholastiker, die, wie wir sahen, den Charakter als eine geringere Stufe der Gnade betrachteten, als ein lumen diminutum, semiplenum, das seine Vollendung durch die Gnade als volles Licht erhalten müsse. Dieser Auffassung konnten wir nicht beitreten; der Sache viel besser entspricht die nach Vorgang des hl. Thomas ziemlich allgemein angenommene moralische Verbindung zwischen Charakter und Gnade. Durch den sakramentalen Charakter wird der Mensch zu bestimmten hierarchischen Handlungen bestimmt; diese kann er ohne die Gnade nicht heilsam ausführen; an die betreffenden Sakramente hat Christus jene Gnade geknüpft. Also bekommt der Träger des Charakters ein Anrecht auf die Gnade. Direct freilich und unmittelbar disponirt, wie der hl. Thomas ausführt, der Charakter zu den Culthandlungen, indirect und entfernt zu dem Empfange der Gnade [1]). Es besteht also bloß eine gewisse congruitas zwischen Gnadenempfang und Charakter, keine innere Nothwendigkeit [2]).

Außer diesem moralischen Zusammenhang zwischen Gnade und Charakter nimmt der hl. Thomas mit den alten Scholastikern noch

1) Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda. Et quia haec ideonee non fiunt sine auxilio gratiae . . ., ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur. 3. p. q. 63. a. 3. ad 1 m.

2) Character facit hominem participativum divinarum operationum: unde hoc signum nihil aliud est, quam quaedam potentia, qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum et aliorum quae ad fideles pertinent, et ad hoc quod has operationes bene exerceat, indiget habitu gratiae. . . . Character est dispositio ad gratiam per quamdam congruitatis dignitatem. Ex hoc enim ipso, quod homo mancipatus est divinis actionibus et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendum, quia Deus perfecte in sacramentis homini providet: unde simul cum charactere, quo datur homini ut possit exercere spirituales actiones fidelium, datur gratia, qua haec bene possit. in 4. dist. 4. q. 1. a. 1.

einen intentionalen, im Organismus der Sakramente sehr wesentlichen an: der Charakter bezeichnet die Gnade. Dieser Gesichtspunkt ist von den hl. Vätern, welche den Charakter so oft in seiner Bedeutung als Zeichen betrachten, weniger in's Auge gefaßt worden; sie denken immer an den Herrn, dessen Zeichen wir kraft der Sakramente an uns tragen. Die Scholastiker haben, wie wir oben ausführten, das Wesen der Sakramente überhaupt eingehender analysirend, darin etwas was signum oder sacramentum tantum, etwas was signum oder sacramentum und res, und eine res tantum unterschieden. Der äußere Ritus ist Zeichen für den Charakter, dieser ist Zeichen für die Gnade, welche ihrerseits bloß res, nicht Zeichen ist. Hier haben wir also auch eine Mittelstellung des Charakters, aber nicht in physischem Sinne des Alexander von Hal. und des hl. Bonaventura, zwischen Natur und Gnade, sondern im sakramentalen Sinne, und zwar zwischen dem hl. Ritus und der von ihm bewirkten Gnade [1]).

Einen physischen Zusammenhang zwischen Charakter und Gnade kann man gewinnen oder muß man sogar annehmen, wenn man die physische Wirksamkeit der Sakramente festhält. Wenn nämlich das Sakrament unwürdig, aber doch gültig empfangen wurde, so wird die sakramentale Gnade später nach Beseitigung der Unwürdigkeit noch gespendet, und zwar durch das Sakrament. Da nun aber von diesem nichts Reales mehr vorhanden ist, als der Charakter, so kann nur dieser als werkzeugliche Ursache der Gnadenspendung bezw. der Hervorbringung dienen. Dann liegt es aber nahe, ihn auch bei dem würdigen Empfange der Sakramente als solches unmittelbare Werkzeug anzusehen. Man könnte versucht sein, für eine solche Auffassung sich auf den hl. Thomas zu berufen, der wiederholt den Charakter als Instrumentalursache bezeichnet [2]), indeß scheint er dies doch mehr von der ministeriellen Function des damit Bezeichneten zu verstehen [3]). Doch wie es sich auch mit dem physischen Zusammen-

---

1) Character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundum rationem sacramenti et hoc modo est signum invisibilis gratiae, quae in sacramento confertur, alio modo secundum propriam rationem characteris, et hoc modo est signum configurativum. . . . 3. p. q. 63. a. 3. ad 2 m.

2) Character est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis. 3. p. q. 63. a. 5. ad 1 m.

3) Character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt cultus divini. Sciendum tamen est, quod haec spiritualis

hang zwischen Charakter und Gnade verhalte, der moralische bleibt unbestritten und reicht hin, den Charakter als signum dispositivum in Bezug auf die Gnade aufzufassen.

10. In der Darlegung des Wesens des Charakters ist bereits der Grund gegeben, bezw. es ist von uns schon dargethan, warum gerade die drei Sakramente: Taufe, Firmung, Priesterweihe, einen Charakter einprägen, womit gegeben ist, daß er den anderen Sakramenten nicht zukommen kann. Man kann ja freilich keine aprioristische Nothwendigkeit für die drei Sakramente oder für die Unmöglichkeit bei den anderen geltend machen; aber wenn man das Wesen des Charakters, seine Bestimmung und Function in's Auge faßt, findet man es wohl begründet, daß die göttliche Weisheit gerade durch diese drei Sakramente und durch kein anderes einen unauslöschlichen Charakter eindrücken wollte. Für die Buße und Eucharistie wäre jedenfalls der Charakter wenig zweckmäßig gewesen, da sie so oft von der menschlichen Schwäche empfangen werden müssen. Auch disponiren sie nicht zu einem Amte, einem dauernden Stande mit bestimmten Functionen des christlichen Cultus. Zum Theil gelten diese beiden Gründe auch für die hl. Oelung und die Ehe. Bei letzterem Sakrament ist freilich der dauernde Stand, das bestimmte Amt in der Kirche Gottes nicht so entschieden ausgeschlossen. Der Ehestand insbesondere, durch das Sakrament geheiligt, hat ein sehr wichtiges Amt in der Kirche Gottes; er liefert der Kirche die Erdenbürger, um sie zu Himmelsbürgern zu machen; thatsächlich nennt ja der hl. Paulus die Kinder christlicher Ehegatten geheiligt. Also haben wir eine Art von heiligen Functionen, die sozusagen von Amtswegen von Eheleuten verrichtet werden.

Nun, man kann gerade nicht die absolute Unmöglichkeit eines Ehe-Charakters darthun. Doch wäre er nicht so zweckentsprechend wie bei den drei Sakramenten, die thatsächlich den Charakter haben. Erstens nämlich muß der Charakter eine Configuration mit Christus nach einer bestimmten Seite seiner gottmenschlichen Functionen darstellen. Die Ehe stellt aber ein Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche, seiner Braut dar: dadurch ist sie ja nach dem hl. Paulus ein großes „Sakrament". Diese Vermählung ist aber wesentlich ein Liebesverhältniß. Das Liebesverhältniß ist aber in der übernatürlichen Ordnung die Gnade. Also wird durch die innere Gnade die

potentia est instrumentalis . . . Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei: minister autem se habet per modum instrumenti. Ibid. a. 2.

Configuration des Ehestandes mit Christus hergestellt. Der Charakter geht aber auf die äußere Organisation der Kirche. In Bezug auf diese ist Christus Haupt (König), Lehrer und Hoheprieſter; dieſe drei Seiten des Gottmenſchen haben ſchon durch Tauf-, Firmungs- und Prieſter-Charakter ihren Ausdruck gefunden.

Wie wenig übrigens die Erzeugung von Kindern, wenn dieſelben auch in einem weiteren Sinne heilig, gottgerecht genannt werden können, als Culthandlung bezeichnet werden kann, geht aus der Befleckung derſelben mit der Erbſünde hervor. Dieſe beweiſt ſehr klar, daß die Eltern nicht als Chriſten, nicht als Getaufte mit der Gnade und kirchlichen Vorrechten ausgeſtattet, ſondern als „alte Menſchen", als Nachkommen Adams zeugen, worauf auch, wie der hl. Auguſtinus bemerkt, die mit der Zeugung verbundene Begierlichkeit hinweiſt.

Der hl. Bonaventura begründet den Charakter dieſer drei Sakramente und die Einſchränkung desſelben auf dieſelben durch drei allein mögliche Stadien des Glaubenslebens: der Glaube im Entſtehen: Taufe, in ſeiner Verſtärkung: Firmung, in ſeiner Vervielfältigung: Prieſterweihe, und durch eine dreifache Unterſcheidung, Abſonderung der Gläubigen [1]).

Damit dieſe Begründung zutreffend ſei, darf man nicht einfach die verſchiedenen Zuſtände des inneren Glaubenslebens in's Auge faſſen, ſondern muß auch das äußere Bekenntniß des Glaubens, die protestatio fidei, auf welche der hl. Thomas den ganzen chriſtlichen Cult zurückführt, berückſichtigen; denn nur ſo erhält man drei weſentlich unter ſich verſchiedene Stände, Aemter, Würden in der Kirche, drei weſentlich zur Gliederung des kirchlichen Organismus gehörige Stufen in den Functionen des chriſtlichen Cultes. Denn darin beſteht das Weſen, die Aufgabe jener der Seele eingeprägten Realität, die wir Charakter nannten: ſie ſoll ihn für eine Stellung in der Kirche in realer Weiſe beſtimmen, ihn zu einem Diener, Streiter, Unterthan Chriſti nicht bloß dazu ernennen, ſondern auch machen. Alſo nur da ein Charakter, wo eine beſondere Beſtellung zum chriſtlicher Cult gegeben iſt. Dieſe Geſichtspunkte liegen der Begründung

1) Quia tria tantum sunt sacramenta, quae respiciunt statum fidei determinatum: baptismus primum, quia ibi fides gignitur et homo ab Aegyptiis separatur, confirmatio secundum, quia ibi fides roboratur et ut pugil inungitur homo ad praeliandum et ab infirmis discernitur, et ordo tertium, quia ibi virtus multimodo datur et homo ut sanctus ad ministerium templi a laicis separatur: ideo ista tria tantum imprimunt characterem. 4. dist. 6. p. 1. q. 4.

des Charakters zu Grunde, welche der hl. Thomas für unserere drei Sakramente gibt.

Sacramenta N. L. ad duo ordinantur scl. in remedium peccati et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad cultum divinum, sicut patet de poenitentia, per quam homo liberatur a peccato; non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad cultum divinum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad cultum divinum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis, alio modo per modum agentis, tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est ecclesiae sacrificium; et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum sit potius finis et consummatio omnium sacramentorum, ut Dionysius dicit (Eccl. Hier. c. 3.). Continet tamen in se ipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agens in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia ecclesiae sacramenta; unde baptismus dicitur janua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio, ut infra suo loco dicetur. Et ideo per haec tria sacramenta character imprimitur, scl. per baptismum, confirmationem et ordinem [1]).

Speciell von der Firmung führt er aus: Character est quaedam spiritualis potestas ad aliquas actiones sacras ordinata . . . Sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitae, quod alia est actio hominis statim nati et

1) 3. p. q. 63. a. 6.

alia actio, quae competit ei, cum ad perfectam aetatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras praeter illas, ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam salutem pertinent, prout scl. secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei [1]).

11. Die Frage nach der Dauer des Charakters ist mit der über sein Wesen bereits erledigt. Wenn er für die Begründung eines dauernden Standes im Organismus der Kirche der Seele eingeprägt wird; wenn er von der Würdigkeit des Empfängers und dem Gnadenstande seines Trägers unabhängig ist, so dauert er selbstverständlich immer, wenigstens so lange der Mensch im Diesseits weilt. Und dies ist zum mindesten von der Kirche definirt, wenn ihn das Concil von Trient ein signum indelebile nennt [2]).

Aber es ist auch allgemeine Lehre der Theologen, daß er im Jenseits bleibt, also unvertilgbar im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Der hl. Thomas beweist dies aus der Natur des Charakters. Derselbe ist eine Theilnahme an dem Hohenpriesterthum Jesu Christi, das in Ewigkeit dauert.

Was durch dasselbe eingeweiht wird, ist für immer geweiht, so lange es selbst nicht zerstört wird. Der Charakter ist aber eine Einweihung, welche durch die Einprägung einer übernatürlichen Realität in die geistige Sphäre der Seele vollzogen wird. Das geistige Wesen der Seele aber und ihre geistigen Potenzen werden durch den Tod nicht geschädigt, sondern bleiben bestehen. Also auch der geistige Charakter [3]).

---

1) 3. p. q. 72. a. 5. — 2) Sess. 7. can. 9. de sacr. in genere.

3) Character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus, ut scl. sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles ejus ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii ejus comparatur ad characterem, sicut id quod est plenum et perfectum, ad aliquam sui participationem. Sacerdotium autem Christi est aeternum secundum illud Ps. 109, 4: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Et inde est quod omnis sanctificatio, quae fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecrata permanente. Quod patet etiam in rebus inanimatis;

Diese Gründe thun zum mindesten dar, daß der Charakter seiner Natur nach nichts Vergängliches ist, daß er immer bleiben kann. Wer also sein Aufhören im andern Leben behaupten wollte, müßte dafür positive Gründe anführen; solche gibt es aber nicht, sondern im Gegentheil dieselben verlangen die ewige Dauer desselben. Allerdings ist die Unvergänglichkeit des Charakters vorzüglich im polemischen Interesse für das diesseitige Leben von Augustinus vertheidigt worden, aber doch mit solcher Emphase die Unvergänglichkeit vertreten und begründet worden, daß man dieselbe nicht auf das Diesseits einschränken kann. Der heil. Cyrill von Jerusalem behauptet ausdrücklich die ewige Dauer des Tauffiegels (εἰς τοῦς αἰῶνας [1]).

Aus der Natur des Charakters kann ein Grund für sein Verschwinden nicht angeführt werden. Seiner physischen Seite nach ist er eine der Seele dauernd eingeprägte Qualität, die nur von Gott selbst vernichtet werden könnte. Dazu hat aber Gottes Güte keinen Grund; ohne daß ein solcher aufgezeigt wird, ist es also unstatthaft eine Austilgung von Seiten Gottes anzunehmen. Ein solcher könnte vielleicht für die Verdammten bestehen, aber gewiß nicht für die Seligen, die ihn als Zierde und Andenken an die besondern großen Wohlthaten Gottes ewig tragen mögen. Nämlich auch die moralische Seite des Charakters ist ihrer Natur nach unvergänglich, wie wir den heil. Thomas ausführen hörten. Also gibt es für Gott keinen Grund, den Charakter aus der Seele im Jenseits zu tilgen.

Hier drängt sich nun allerdings ein Einwand auf: Wir haben die moralische Seite des Charakters als eine Bestellung zu einem Amte in der Kirche, zu Functionen im äußeren Gottesdienste definirt. Im Jenseits aber dauert die sichtbare Kirche nicht fort, der äußere Gottesdienst kommt in Wegfall. Also hat der Charakter dann seine Bedeutung verloren.

Diese Schwierigkeit hat sich auch der heil. Thomas vorgelegt und er antwortet darauf: Quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam

nam ecclesiae vel altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subjectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, ut dictum est, manifesum est quod sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima. 3. p, q. 63. a. 5.

1) Vorkatech. n. 17.

victoriam, et in his qui vicerunt, ad gloriam, et in his qui sunt victi, ad poenam [1]. Dieser Grund, das Aufhören des Gottesdienstes im Himmel, würde gerade so auch das hohepriesterliche Amt Jesu Christi im Jenseits überflüssig machen. Und doch dauert es in Ewigkeit; sogar die heiligen Wundmale, durch die er seine hohepriesterliche Function am Kreuze vollbracht, behält er bei. Die Seligkeit vernichtet nicht alle irdischen Verhältnisse, sondern erhebt, verklärt sie. Darum bleibt die priesterliche Würde, die Würde des Bürgers, des Unterthanen des Reiches Christi, der Stand der Streiter Gottes für den Glauben, wenn auch die betreffenden Functionen eine ganz neue Gestalt angenommen, wenn die protestatio fidei des kirchlichen Gottesdienstes zu einem ewigen Heilig, Heilig, Heilig, erhoben worden ist.

Allerdings lag die hauptsächlichste Bedeutung des Charakters im Diesseits in einer Bestellung zu gottesdienstlichen Handlungen: er hat aber auch noch andere sehr wichtige Aufgaben, die gerade im Jenseits mehr hervortreten: die Configuration mit Christus, mit dem Bilde unseres Königs und Hohenpriesters. Diese hohe Auszeichnung wird im Jenseits viel deutlicher hervortreten können, wenn das geistige Zeichen klar geschaut wird, nicht blos geglaubt werden muß. Die durch die drei verschiedenen Charaktere bewirkte reale Gliederung der Stände in der Kirche bietet ein so schönes Bild wohlgeordneter Gesellschaft dar, daß sie wohl verdient, auch im Jenseits zu bleiben, und klar geschaut, die Seligen zur Bewunderung der Weisheit Gottes anzuregen. Im Himmel ist nicht alles uniformirt, dort, in der Vollendung, werden nicht alle Unterschiede des Diesseits, welche zu einer schönen Gestaltung erforderlich sind, beseitigt, sondern sie treten nur noch deutlicher hervor. Mannigfaltigkeit in der Einheit ist das Grundprincip der Schönheit. Wenn nun die Einheit der übernatürlichen Gesellschaft durch die gemeinsame Anschauung des Einen in's Unermeßliche gesteigert wird, so darf die Mannigfaltigkeit doch nicht ganz beseitigt werden.

Alle edlen und schönen Verhältnisse des Diesseits werden auch im Jenseits zur Geltung kommen: Diesseitige Freundschafts-, Familienverhältnisse wird auch die Seligen noch verbinden. Sollte da die Familiengemeinschaft, welche der Charakter in so realer Weise begründet, zerstört werden! Durch den Charakter bekommen die verschiedenen Glieder der Kirche eine gewisse Blutsverwandtschaft,

1) Ibid. ad 3 m.

Familienähnlichkeit mit Christus und unter sich. Und diese so heilige, so real geeinte, so deutlich auch sichtbar gezeichnete Familie sollte im Jenseits keine Repräsentation haben? Sie würde aber spurlos verschwinden, wenn der Charakter ausgelöscht würde.

So kann also der Charakter im Himmel nicht blos für den Träger von Bedeutung sein, zu seiner Ehre und Beseligung beitragen, sondern er kann überhaupt als Quelle der Seligkeit und Herrlichkeit des Himmels dienen.

Aber auch den Charakter der Verdammten auszutilgen, hat Gott keinen Grund, da er ihnen zum ewigen Vorwurf und zu ewiger Schmach als Strafe bleiben kann.

Viertes Kapitel.

Der Spender der Sakramente [1].

§. 496.

Wer ist rechtmäßiger Spender der Sakramente?

1. Wenn Paulus lehrt, daß der Herr die Apostel zu „Verwaltern der Geheimnisse Gottes“ [2] bestellt, daß er ihnen „den Dienst der Wiederversöhnung übertragen“ [3], so darf dies freilich nicht auf die Spendung der Sakramente eingeschränkt werden, welche allerdings μυστήρια im eigentlichsten und geläufigsten Sinne sind, und wie wir den heil. Thomas so oft erklären hörten, wenn auch nicht allein, so doch in vorzüglicher Weise als Heilmittel gegen die Sünde gerichtet sind, nicht blos als Sakramente der Todten, sondern auch der Lebendigen, also eigentlich das Werk der Versöhnung bewirken: immerhin muß bei diesem „Dienste“ der Apostel in vorzüglichster Weise an die Gewalt die Sakramente zu spenden gedacht werden. Der Gottmensch hat den Aposteln seine dreifache Gewalt zu heiligen, zu regieren, zu lehren übertragen; aber alle drei können in der ersten zusammengefaßt werden, da alle auf die Heiligung abzielen und alle drei in der hohenpriesterlichen Würde Jesu Christi zusammengefaßt werden können. Darum hat auch die Kirche vor allem die Function, Pflicht und Berechtigung der Heiligung ihrer Angehörigen. Die vorzüglichsten von Christus selbst angeordneten Heiligungsmittel sind aber die Sakramente. Also ist deren Spendung vor allem Aufgabe und Berechtigung der Kirche. Sie übt ihre Functionen aber durch das Priesterthum aus. Also sind die Priester die berufenen und berechtigten Spender der Sakramente. Da nun wie aus dem Tractat von der Kirche bekannt ist, ein wesentlicher Unterschied zwischen

1) Morgott, Der Spender der heiligen Sakramente nach der Lehre des heil. Thomas v. Aquin. Freiburg 1886.

2) 1 Kor. 4. — 3) 2 Kor. 5, 18.

Priestern und Laien besteht, der gerade aus der activen Lehr-, Regierungs- und Heiligungsgewalt der Hierarchie gegenüber der passiven Stellung der Laien als lernender, gehorchender und zu heiligender Glieder der Kirche hervorgeht, so ergibt sich, daß die Priester die allein berechtigten Spender der Sakramente sind. Das Concil von Trient definirt: Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, anath. sit[1]).

Diese Berechtigung und ausschließliche Berechtigung beruht zunächst auf dem Auftrage des Herrn an die Apostel, seine dreifache Function an seiner Statt den Gläubigen gegenüber auszuüben; aber in der Einprägung des priesterlichen Charakters hat jene an und für sich blos moralische und rechtliche Bestellung auch eine reale Grundlage. Den einfachen Gläubigen wird zwar auch ein Charakter eingeprägt, aber nicht zu eigentlich priesterlichen Functionen, jedenfalls nicht zum officiellen Spenden, sondern zum officiellen Empfange der Sakramente.

2. Daraus folgt, daß Sakramente weder von Laien in der Kirche, noch von irgend einem Diener einer falschen Religion, einer von der Kirche getrennten Secte, noch auch von einem Engel gespendet werden können. Indeß müssen in Betreff dieser drei Punkte Einschränkungen hinzugefügt werden.

a) Das Sakrament der Taufe kann auch von einem Laien, einem Häretiker, Heiden giltig gespendet werden. Dasselbe ist einerseits so nothwendig zum Heile, andererseits der Heilswille Gottes so ernst und allgemein, daß seine Güte von dem allgemeinen Gesetze, daß nur der Priester Sakramente spenden könne, eine Ausnahme zulassen wollte. Diese Ausnahme könnten wir freilich nicht lediglich a priori erweisen: Die Praxis und Lehre der Kirche belehrt uns, daß hierin eine Ausnahme von Gott zugelassen worden, für Nothfälle von seiner Weisheit und Güte ein Hilfsmitel vorgesehen ist.

Gegen die Laientaufe könnte man freilich den Einwand erheben, daß zu jeder activen liturgischen und besondern priesterlichen Function eine öffentliche Stellung gehört, da diese Function im Namen der religiösen Gesellschaft vorgenommen wird. — Aber es ist zu bedenken, daß eigentlich nur beim Opfer der Priester im Namen der Gemeinde und für die Gemeinde das Opfer darbringt. Die Sakramentenspendung hat nicht die gleiche sociale Bedeutung, sie geht auf den Nutzen des einzelnen Empfängers, und im Namen der Kirche handelt

1) Sess. 7. can. 10. de sacr. in genere.

der Spender nur insofern, als er von der legitimen Hierarchie zur Ausübung seiner von Gott erhaltenen Vollmacht beauftragt sein muß. Einen solchen Auftrag kann aber auch die Kirche dem Laien im Nothfall zur Spendung der Taufe geben. Sie hat ihn thatsächlich ein für alle Mal gegeben, indem sie den Willen Christi authentisch deutend, die Laientaufe für giltig erklärte.

Bei dem Sakramente der Ehe kann man eigentlich nicht von einer Spendung durch Laien reden, wenn auch die Mitwirkung des Priesters als minister nicht erforderlich ist. Die besondere Art dieses Sakramentes bringt es mit sich, daß es gar nicht eigentlich gespendet, sondern nur empfangen wird. Vollzieher des Eheconsens können nur die Eheleute sein; da nun der Eheconsens der christlichen Eheleute ein Sakrament ist, so hängt das Sakrament allerdings von ihrer Thätigkeit ab, aber man kann diese nicht eigentlich eine ministerielle nennen. Denn weder spendet der Mann der Frau noch die Frau dem Mann das Sakrament, noch auch ein jedes der Eheleute sich selbst. Denn Niemand kann Spender eines Sakraments für sich sein. Will man sagen, beide als eine moralische Persönlichkeit spenden sich dem einen und dem anderen Theile das Sakrament, so hat das nur den von uns bezeichneten Sinn, daß wenn beide die moralische Einigung in dem Ehecontract vollziehen, ein jeder Theil ein Sakrament empfängt. Will man aber durchaus auf einer Spendung des Ehesakramentes durch die Contrahenten bestehen, so thut dies der allgemeinen und exclusiven Gewalt der Kirche keinen Eintrag: Christus hat dieselben zu Stellvertretern der Kirche gemacht.

b) Den Engeln hat Christus keine Gewalt gegeben, officielle Functionen im christlichen Cult zu vollbringen: nur den Aposteln hat er solche thatsächlich gegeben, ihm wesensgleichen Dienern, welche für wesensgleiche Mitbrüder die Functionen des Gottmenschen vollbringen sollten. Unmöglich wäre eine solche englische Spendung der Sakramente nicht; sie wird insbesondere in Bezug auf die heil. Communion sogar vielfach im Leben der Heiligen berichtet. So brachten die Engel dem heil. Stanislaus die Kommunion, die er in anderer Weise nicht empfangen konnte und die Thatsache wird sogar von der Kirche in die Oration des Festes des Heiligen aufgenommen: aber eine solche Spendung ist als eigentliches Wunder zu betrachten: Christus kann wunderbarer Weise auch den Engeln die Macht nicht blos die Kommunion auszutheilen, sondern auch die Consecrationsgewalt verleihen, und die Kirche hat keinen Grund, solche Functionen als un-

giltig zu bezeichnen. Aber bei den Sakramenten, welche einen Charakter einprägen, würde die Kirche sich kaum bei dem Berichte z. B. einer wunderbar durch Engelshand erfolgten Ordination beruhigen. Nicephorus [1]) berichtet allerdings vom heil. Amphilochus, er sei von Engeln zum Bischofe geweiht und die Consecration sei von den Bischöfen anerkannt worden. Bei der Wichtigkeit der Sache und den schweren Folgen einer etwaigen Täuschung würde die Kirche sich sicher nicht mit der Engelsweihe beruhigt haben. Eher kann sie sich beruhigen mit der Engelweihe der Klosterkirche in M. Einsiedeln, der Basilika des heil. Michael. Was in den Martyreracten der heil. Faustinus und Jovita von deren Weihe zu Lectoren berichtet wird, macht zu sehr den Eindruck der Dichtung, als daß man darauf irgend welches Gewicht legen könnte. Eine solche Sakramentenspendung wäre ungefähr ebenso wunderbar und gegen die göttliche Gnadenspendung, als wenn Jemand noch im andern Leben ein Sakrament spendete oder empfing. Denn daß z. B. ein Heide auch noch im andern Leben die zum Heile nothwendige Taufe empfing, ist zwar nicht unmöglich, aber doch gegen die einmal festgesetzte Heilsordnung [2]).

c) Was den dritten Punkt anlangt, so können wir unbedenklich zugeben, daß außerhalb der Kirche keine Sakramente giltig gespendet

1) h. e. l. 2. c. 20.

2) Der heil. Thomas spricht sich hierüber so aus: Tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur, quae est Christi secundum quod est homo, cui in natura conformantur homines, non autem angeli, sed potius secundum passionem dicitur modico ab angelis minoratus, ut patet Hebr. 2. Et ideo ad homines pertinet dispensare sacramenta et in eis ministrare, non autem ad angelos. — Sciendum tamen quod sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit ecclesiae ministris, quin etiam angelis possit virtutem tribuere ministrandi sacramenta. Et quia boni angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium ab bonis angelis perficeretur, esset ratum habendum: quia deberet constare hoc fieri voluntate divina, sicut quaedam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si vero daemones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum. 3. p. q. 64. a. 7. Scotus räumt den Engeln mehr Gewalt ein. Aber auf den Einwand, daß doch der Höhere dasselbe vermag wie der Niedere, der Priester was der Diakon, aber nicht umgekehrt, antwortet der heil. Thomas: Illud quod faciunt homines inferiori modo, sel. per sensibilia sacramenta, quae sint proportionata naturae ipsorum, faciunt angeli tamquam superiores ministri superiori modo, scl. invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo. Ibid. ad 1 m.

werden können. Die Sakramente sind lediglich der Braut Christi, dem mystischen Leibe Christi anvertraut; sie allein hat Befugniß sie zu spenden; sie allein hat die legitimen Diener der Geheimnisse Gottes, sie allein kann diese Diener zu der ordnungsmäßigen Ausübung ihrer Heiligungsgewalt bevollmächtigen. Doch dürfen daraus keine unlogischen Consequenzen gezogen werden. Es darf die von Ketzern gespendete Taufe nicht als ungiltig, sondern gerade umgekehrt als giltig erklärt werden. Es ist ja die Taufe Christi, die Taufe, die er seiner Kirche als ausschließliches Eigenthum übergeben hat. Denn sagt der heil. Augustinus, der die alleinige Berechtigung der Kirche nicht minder wie die Giltigkeit der Taufe der Ketzer betont, sehr treffend: Non baptismum vestrum acceptamus, quia non est baptismus ille schismaticorum vel haereticorum, sed Dei et ecclesiae, ubicumque fuerit inventus et quocumque translatus [1]). Ex catholica ecclesia sunt omnia dominica sacramenta [2]). Doch ist diese so einfache Lösung der Frage nicht immer so leicht erfaßt worden; es stehen derselben so manche Schwierigkeiten entgegen, daß auch die frömmsten und in kirchlichen Dingen erfahrensten Männer hierin gestrauchelt haben. Darum müssen wir über diesen Punkt noch specieller handeln.

3. Den Einfluß des Spenders auf die Wirkungen der Sakramente kann man als einen moralischen oder als einen physischen fassen. Im Zusammenhange mit der Wirksamkeit der Sakramente überhaupt bestimmen ihn die Thomisten als einen physischen, die Scotisten und viele neuere Theologen, als einen blos moralischen. Aber man sieht, daß beide Auffassungen sich nicht nothwendig ausschließen. Der moralische Einfluß besteht darin, daß der Priester als Stellvertreter Christi, in seinem Namen das Sakrament spendet. Daß dieser moralische oder rechtliche Zusammenhang zwischen Christus und seinen ministri thatsächlich besteht, haben wir oben ausführlich nachgewiesen: gerade darin liegt ja die sog. moralische Wirksamkeit der sakramentalen Riten, daß sie, von einem Bevollmächtigten Christi gespendet, denselben Werth haben wie die gottmenschlichen Handlungen Jesu Christi selbst. Dieser moralische Einfluß des Priesters auf die Wirkung der Sakramente muß also vor allem festgehalten werden.

Man kann aber auch dem Vollzieher des sakramentalen Ritus mit den Thomisten einen physischen Einfluß auf dessen Wirkung zuschreiben; seine amtliche Thätigkeit als Diener Christi gehört ja zu dem sakramentalen Ritus; wenn derselbe in physischer Weise die

1) De baptismo l. 1. c. 14 n. 22. — 2) ep. 93. c. 11. n. 46.

Wirkungen des Sakramentes hervorbringt, dann auch die Mitwirkung des Spenders. Der heil. Thomas wenigstens behandelt die werkzeugliche Thätigkeit des Priesters gerade so wie die des sakramentalen Ritus, beide sind ihm instrumenta separata des Gottmenschen, welche ebenso real wie das Leiden Christi, das instrumentum conjunctum der Gottheit, wie auch mit Unterordnung unter dieses im Sakramente wirksam sind [1]).

Die Beweise freilich für eine physische Wirksamkeit der Sakramentspender lassen sich nicht in derselben Weise wie für solche Causalität der äußeren Riten führen. Die hauptsächlichste Stütze für letztere bilden die Aussagen der heiligen Väter und der Liturgien; diese gehen aber direct auf die körperlichen Elemente, wie das Wasser der Taufe; die Thätigkeit des Ministers tritt dagegen um so mehr zurück, je weiter wir in der Geschichte der Sakramentenspendung zurückgehen; die älteste Kirche und noch jetzt die morgenländische läßt den Einfluß des Priesters durch die deprecative Form der Sakramente sehr in den Hintergrund treten.

Auch stellen sich einem physischen Einflusse des Ministers noch dringendere Schwierigkeiten entgegen, als jene, welche wir oben bei solcher Wirksamkeit der Sakramente aufgezeigt und abzuschwächen versucht haben. Allerdings hat man gerade hier im priesterlichen Charakter ein greifbares Fundament für eine instrumentale Einwirkung; dieselbe brauchte nicht als virtus transiens, welche der heil. Thomas den sakramentalen Riten beilegt, gefaßt zu werden, sondern als eine dauernde Qualität und instrumentale Kraft zur Hervorbringung der Gnade [2]). Aber wie steht es dann mit der Laientaufe, mit der von einem Nichtchristen giltig gespendeten Taufe?

---

1) Secundo modo (per modum instrumenti) homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti: utriusque enim actio exterius exhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus. 3. p. q. 64. a. 1. — Christus . . . secundum quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter . . . inquantum humanitas est instrumentum divinitatis ejus. Sed tamen quia est instrumentum conjunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri ecclesiae. Ibid a. 3.

2) Character etiam, qui est interior quorumdam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. S. Thom. 3. p. q. 74. a. 1.

Freilich dieselbe Schwierigkeit haben auch die Vertreter der moralischen Causalität zu lösen, auch für sie gilt: wie kann der Laie, der Heide amtlich Christus vertreten? Der heil. Thomas löst diese Schwierigkeit für beide Standpunkte, indem er erklärt, Christus habe seine Kraft weder an die Getauften noch an die Sakramente gebunden. Wenn er wegen der äußersten Nothwendigkeit der Taufe Laien und Heiden vorübergehend und ausnahmsweise zu seinen Stellvertretern machen kann, dann auch zu physischen Werkzeugen seiner Gnade [1]).

Neuere Thomisten setzen an die Stelle der physischen eine mehr metaphysische Beziehung zwischen Sakrament und Gott: „ein durch göttliche Einwirkung erzeugtes Hingeordnetsein und wirksames Hinstreben (intentio) nach einer durch Gott zu erzielenden Wirkung," eine elevatio extrinseca per subordinationem ad actionem divinam, als eine Investirung des Dieners mit der Macht der Gottheit, eine organische Verbindung und „Vermählung" beider. Es scheint, daß solche Auffassungen der instrumentalen Wirksamkeit des Priesters, wie sie der heil. Thomas lehrt, nicht gerecht werden. Ein zwingender Grund freilich, diese zu vertheidigen, liegt nicht gerade vor.

§. 497.

Die Giltigkeit der Sakramente hängt nicht von dem Glauben und der sittlichen Beschaffenheit des Spenders ab.

I. Man kann nicht leugnen: die Vorstellung, daß Abtrünnige, Feinde der Kirche Christi über die von Christus seiner einzigen Braut anvertrauten Gnadenmittel Gewalt haben sollten, hat etwas Befremdendes; es ist eine Ungeheuerlichkeit, daß von einem unheiligen, unreinen Priester die Reinigkeit, Heiligkeit verliehen werden sollte.

1. Es besteht in der That die strengste Pflicht für den Priester selbst heilig zu sein, wenn er das Heilige behandeln und andern zur Heiligung spenden will; er begeht ein Sakrileg, wenn er ein heiliges Sakrament durch seinen Sündenstand gleichsam befleckt. Der heil. Thomas erklärt es sogar für eine Pflicht des Naturrechtes, das

1) Ille, qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, inquantum scl. intendit facere quod facit ecclesia et formam servat in baptizando: et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis. 3. p. q. 67. a. 5. ad 2 m.

Heilige heilig zu behandeln[1]), und deren Verletzung für schwere Sünde, besonders auch darum, weil der Priester als Diener Christi handelt, mit dem er nicht in Widerspruch stehen darf. Ministri debent conformari Domino secundum illud Levit. 19, 2: Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum, et Eccli. 10, 2: Secundum judicem populi, sic et ministri ejus. Et ideo non est dubium, quin mali se exhibentes ministros Dei et ecclesiae in dispensatione sacramentorum peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum quantum est ex parte ipsius peccatoris (licet sacramenta secundum seipsa incontaminabilia sint), consequens est quod tale peccatum ex genere suo sit mortale[2]).

Sacramenta in seipsis sanctificationem quandam habent per mysticam consecrationem et ideo praeexigitur in ministro sanctitas justitiae, ut congruat suo ministerio; et ideo incongrue agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat[3]).

Es besteht also die strengste Pflicht für den Priester, im Stande der Gnade und nur von der Kirche bevollmächtigt, in der Kirche, im wahren Glauben, die Sakramente zu spenden. Es mag seine Tugend und Frömmigkeit dem Empfänger, wenn auch zwar nicht vi sacramenti, selbst mehr Gnaden vermitteln, weßhalb die Gläubigen mit vollem Rechte sich von schlechten Priestern wegwenden und lieber aus der Hand würdiger Priester die heiligen Sakramente empfangen wollen. Aber die Giltigkeit, die eigentliche sakramentale Wirksamkeit der Sakramente kann durch den Irr- oder Unglauben und schlechten Lebenswandel des Spenders nicht beeinträchtigt werden.

2. Eine rigoristische Geistesrichtung freilich konnte zu einer Zeit, wo das Wesen des Sakramentes mehr nur noch in der Uebung festgehalten als wissenschaftlich erörtert war, durch solche Gründe zu einer Leugnung der Giltigkeit der Ketzertaufe und der Herabsetzung des ministerium eines schlechten Priesters verleitet werden. Dies ist dem großen heil. Cyprian begegnet. Er betont, daß der heilige Geist nur in der Kirche sich finde: was aber einer nicht hat, kann er nicht geben[4]). „Wer selbst unrein ist, und den heiligen Geist

1) In 4. dist. 24. q. 1. a. 3. ad 2 m. 2) 3. p. q. 64. a. 6. — 3) Ibid. ad 1 m.

4) Ep. 65, 4; 79, 9. Der heil. Optatus berichtet, daß man sich auf das triviale Sprichwort stützte: Qui non habet quod det, quomodo dat.

nicht hat, wie kann er das Wasser reinigen und heiligen?" Oder noch stärker: „Wie vermag der Tausende einem Andern Nachlassung der Sünden zu ertheilen, der, selbst außerhalb der Kirche, von seinen Sünden nicht einmal befreit werden kann?" „Was für ein Gebet kann ein gottesräuberischer und sündhafter Priester für die Getauften verrichten: Es steht ja geschrieben: Gott erhört nicht die Sünder[1])." „Wo der heilige Geist nicht ist, kann das Opfer nicht geheiligt werden, und der Herr erhört nicht das Gebet und die Bitten eines Menschen, der selbst den Herrn beleidigt hat[2])." Aehnliche Bedenken, die uns jetzt sehr schwach vorkommen, brachte auch der Gesinnungsgenosse des heil. Cyprian, Firmilian vor; überhaupt erregten sie so große Verwirrung in der Kirche, daß selbst das Einschreiten des heil. Papstes Stephanus dem Streite noch kein Ende machte; der heil. Cyprian scheint bis zu seinem Lebensende bei seiner Meinung und Praxis verharrt zu sein. Freilich berief er sich auch auf die hergebrachte Praxis; dieselbe konnte aber blos für Afrika, Kleinasien und Syrien geltend gemacht werden. Der heil. Stephanus hat umgekehrt gerade auf die Römische Praxis sich stützend erklärt: Nihil innovetur nisi quod traditum est. Am verhängnißvollsten scheint auf eine so ganz verkehrte Stellung des so großen und heiligen Bischofs in der Ketzertaufe-Frage[3]) der von ihm so hochgehaltene, schlechthin von ihm Magister meus genannte Rigorist Tertullian gehabt zu haben, derselbe verlangt ausdrücklich die Wiedertaufe eines von Häretikern Getauften. Dies war auch der Grundirrthum der Novatianischen Häresie, welche nur Heilige und Reine als Mitglieder der Kirche anerkannte.

3. Zum definitiven Austrage und wissenschaftlichen Klärung kam die Frage erst durch das Schisma des Donatus und den Kampf, den der heil. Augustinus gegen diese Sekte führte. In diesem Streite kam nun auch nicht blos die Rechtgläubigkeit, sondern vor allem der sittliche Charakter des Spenders in Betracht. Beides ist freilich nicht wohl zu trennen. Denn der Häretiker wird

1) Ep. 70, 1. 2. — 2) ep. 64, 4.

3) Am zutreffendsten und zugleich schonendsten hat der heil. Augustinus, einerseits der größte Verehrer des heil. Cyprian, andererseits der entschiedenste Bekämpfer seines von den Donatisten repristinirten Irrthums, den heiligen Bischof und Martyrer beurtheilt. Martyrem Cyprianum, quia apud haereticos vel schismaticos datum baptismum nolebat agnoscere, tanta *merita* usque ad triumphum martyrii secuta sunt, ut caritatis qua excellebat luce obumbratio illa fugaretur, et si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur. De unico bapt. c. Petil. c. 13.

als Sünder, als formeller Häretiker betrachtet. Der heil. Cyprian wollte die Taufe von Ketzern angreifen, aber vielfach machte er dabei die Sünde, die Unreinigkeit der häretischen Spender geltend. In dem Donatistenstreite kam zunächst die sittliche Beschaffenheit des Spenders in Betracht; denn es handelte sich um die Gültigkeit der Weihe Cäcilians zum Bischofe von Karthago durch den Bischof Felix von Aptunga, der früher traditor gewesen. Der heil. Augustinus hat darum die Frage nach beiden Seiten gegen die doppelte Anmaßung der pars Donati, welche sich allein für heilig und aus Heiligen bestehend und darum allein sich für die berechtigte Kirche Christi und Ausspenderin der Sakramente erklärte, behandelt: Weder die Häresie und Schisma, noch sittliche Schlechtigkeit können die Giltigkeit der Taufe (Firmung) und Weihe beeinträchtigen.

In Bezug auf die Ketzertaufe hat indeß die Kirche immer einen Unterschied gemacht: Solche, deren Sekte nicht an die Trinität glaubt, müssen wieder getauft werden. Das Concil von Nicäa erklärt die Taufe der Novatianer für giltig, verwarf aber die der Paulianisten. Schon vorher erklärte die Synode von Arles (314) die Weihe Cäcilians für gültig, sowie die Ketzertaufe, wenn sie nur im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit gespendet sei[1]). Papst Siricius († 399) erkennt die Taufe der Arianer an und will sie bei ihrer Rückkehr nur durch Anrufung des heiligen Geistes und Händeauflegung des Bischofs wieder mit der Gemeinschaft der Gläubigen versöhnt wissen. Diese Händeauflegung geschah aber nicht zur Spendung der Firmung wie in der jetzigen griechischen Kirche die Salbung, sondern diente nur wie der heil. Augustinus so oft und nachdrücklich erklärt, dazu, sie auszusöhnen und so das Sakrament der Taufe auch in Bezug auf den Empfang der Gaben des heiligen Geistes wirksam zu machen.

Im Mittelalter haben die Albigenser, Waldenser, Katharer, Fraticelli und später Wiclef und Huß die Giltigkeit der Sakramente von dem sittlichen Wandel der Spender abhängig erklärt. Die Waldenser verurtheilte Innocenz III., die Fraticelli Johann XXII., Wiclef und Huß das Concil von Constanz.

Was die Ordinationen durch simonistische Bischöfe anlangt, so sind sie allerdings im Mittelalter oft von den Päpsten für ungiltig erklärt worden; aber eine Wiederholung der Weihe ist nie gestattet worden. Die Ungiltigkeit bezeichnet nach damaligem Sprachgebrauche

1) Can. 8.

Ungesetzmäßigkeit und Unfähigkeit für das bischöfliche Amt. In Fällen der Noth werden darum solche Ordinirte selbst zur Amtsausübung zugelassen. Es folgt aus dieser Thatsache also weder eine Unsicherheit in der kirchlichen Auffassung betreffs des Spenders des Sakramentes, noch wie Döllinger meint, ein dogmatischer Irrthum der Päpste.

4. Darum konnte das Concil von Trient auf eine ganz allgemeine Lehre und Praxis in der Kirche sich stützen, wenn es definirte: Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, anathema sit [1]). Und in Bezug auf die Ketzertaufe: Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine P. et F. et Sp. S., cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit [2]). In Betreff der Absolution: Si quis dixerit, sacerdotes qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere . . . anathema sit [3]).

In Bezug auf die außerkirchlichen Ordinationen hält die Kirche ganz genau die Stellung ein, wie das Concil von Nicäa in Bezug auf die außerkirchliche Taufspendung: sie unterscheidet zwischen Schismatikern und Schismatikern; die Orientalen, welche die kirchliche Auffassung vom Ordo und vom Priesterthum noch bewahrt haben, weiht sie nicht wieder bei ihrer Rückkehr, die anglikanischen Weihen erklärt sie für ungültig, weil der Anglicanismus, zugleich Protestantismus, sich in dasselbe Verhältniß zum Priesterthum wie die extremen Arianer zu der Trinität stellt. Jedenfalls hat die Kirche gefunden, daß in jenen Ordinationen nicht omnia essentialia beobachtet werden.

II. Den Hauptbeweis für unsere These führen wir aus der Tradition, als deren hauptsächlichster Träger aber der hl. Augustinus dienen kann. Wir wollen nicht alle Begründungen des hl. Augustinus ohne weiteres acceptiren, auch nicht alle seine Lösungen der gegnerischen Einwürfe für unsere Beweisführung verwerthen. Was für uns von durchschlagender Bedeutung ist, ist seine Berufung auf die stetige und feststehende kirchliche Praxis, die außerhalb der Kirche Getauften und Ordinirten nicht wieder zu taufen, zu ordiniren, sondern sie bei ihrer Rückkehr einfach wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen auf-

1) Sess. 7. de sacram. in gen. can. 12. — 2) De bapt. can. 4. 3) Sess. 14. can. de poenit. 10.

zunehmen. Ist damit die Giltigkeit des Sakramentes durch äußere Begründung hinlänglich für den katholischen Standpunkt dargethan, so ist auch die nächste, von Augustinus gegebene, aus der Natur des Sakramentes entnommene, also aus der hl. Schrift geschöpfte Begründung durchaus unanfechtbar: die Sakramente sind Sakramente Christi, nicht Sakramente des Spenders. Sie haben also ihren Werth, auch wenn der Spender ungläubig, schlecht ist.

1. Was den Standpunkt des hl. Augustinus so unerschütterlich macht, war, wie bemerkt, die kirchliche Praxis, welche auch für uns das wichtigste Beweismoment bildet. Wohl mag etwas übertrieben sein, was in Bezug auf diese Praxis der hl. Vincenz von Lerin behauptet, der Bischof von Karthago, Agrippinus (im Anfange des 3. Jahrhunderts) habe zuerst von allen Sterblichen contra divinum canonem, contra universalis ecclesiae regulam, contra sensum omnium consacerdotum, contra morem et instituta majorum die von Häretikern Getauften wieder getauft, und Alle hätten von allen Seiten dagegen reclamirt [1]), aber in der Sache hat er doch recht und ebenso auch Augustinus, wenn er ebenso allgemein erklärt: Habere et dare, et accipere sacramentum satis eluxit pastoribus ecclesiae catholicae toto orbe diffusae [2]). Quod et consuetudo ecclesiae pristina non habebat et postea catholicus orbis terrarum robustissima firmitate consensionis exclusit [3]). Der Thatbestand ist also nach dem hl. Augustin der, daß früher die Wiedertaufe durch die älteste kirchliche Gewohnheit ausgeschlossen war. Mögen später einige Kirchen davon eine Ausnahme gemacht haben: nachdem die Frage durch die Häretiker und Schismatiker zu einer principiellen geworden, hat sich die gesammte katholische Kirche ganz entschieden dagegen erklärt.

Wenn auch schon Tertullian sich für die Wiedertaufe ausgesprochen, wenn Cyprian sich auf die Gewohnheit berief, wenn auch in einigen Kirchen des Orients die Wiedertaufe geübt wurde: Papst Stephan konnte ganz entschieden erklären: Nihil innovetur; nisi quod traditum est. Vincenz von Lerin hatte wohl zunächst die abendländische Kirche im Auge, und es reicht ja auch die Tradition der Römischen Kirche aus, um eine allgemein kirchliche Praxis zu constatiren. Aus dieser Praxis folgt aber die Giltigkeit der Ketzertaufe ganz unwiderleglich. Wenn sie nämlich ungiltig gespendet war, wenn sie ungiltig empfangen war, so lag gar kein Grund vor, sie

1) Commonit. c. 9. — 2) De bapt. VI, 1. — 3) De bapt. III, 2.

nicht noch einmal, und jetzt nach der Bekehrung, gültig und fruchtbringend zu spenden. Es wäre sogar eine große Ungerechtigkeit von Seiten der Kirche gewesen, den Reuigen diese geistigen Vortheile der Sakramente vorzuenthalten. Die Taufe bringt nicht bloß geistige Vortheile, sondern ist zum Heile absolut nothwendig. Ohne sie kann auch kein anderes Sakrament, keine Sündenvergebung empfangen werden. Die zurückkehrenden Priester bedurften der Ordination, um ihre Functionen in der Kirche zu vollbringen, was ihnen, wenn auch nicht immer, gestattet wurde. Die vom Schisma zurückkehrenden Bischöfe wurden, wie der hl. Augustinus berichtet, nämlich in zweifacher Weise behandelt: entweder wurden sie wieder zu den kirchlichen Amtshandlungen zugelassen, oder nicht. Im ersteren Falle wurden sie nicht wieder ordinirt, sed sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra. Im zweiten non eis tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos [1]). Also mußten Diejenigen, welche sie ungültig empfangen, sie nun gültig empfangen. Die Kirche spendet sie aber nicht nur nicht, sondern erklärt es im Gegentheil als den größten Frevel, als einen Gottesraub, den Zurückkehrenden sie wieder zu spenden. Dieser Frevel würde eher von der Kirche durch Vorenthaltung des Sakramentes begangen, jedenfalls wäre es geradezu unsinnig, einen Frevel in der Zuwendung einer so großen und nothwendigen Wohlthat zu finden.

Wir haben daraus oben die Existenz des Charakters bewiesen; wir können hier alles das oben Gesagte wiederholen: denn eben die Einprägung des Charakters ist die eigentliche Wirkung des Sakramentes, wenn die Gnade nicht gespendet wird; das Sakrament ist giltig, wenn es eine so reale Wirkung wie die Einprägung des Charakters bewirkt.

2. Der hl. Augustinus und vor ihm schon der hl. Ambrosius gibt auch den inneren Grund für die Wirksamkeit der Sakramente der Herätiker aus der Natur des Sakramentes selbst, den wir umso mehr mit ihnen betonen müssen, weil er nicht für die Sakramente der Häretiker, sondern auch für die von gottlosen Priestern gespendeten gilt, und nicht bloß für die Sakramente, welche einen Charakter einprägen, sondern für alle zutrifft und selbst die Spendung der inneren Gnade des hl. Geistes durch so ertheilte Sakramente beweist. Nach der Polemik des hl. Lehrers gegen die Donatisten könnte es nämlich scheinen, daß er der Ketzertaufe den Werth eines sacramentum, nicht den einer res sacramenti zuschreibe; ja er behauptet ausdrücklich, daß die Leugner der Giltigkeit nicht zwischen Empfang, Wirk-

1) Contra ep. Parmen. l. 2. c. 13. n. 28.

lichkeit des Sakramentes und fruchtbarem Empfange unterscheiden [1]; er gibt mit Innocenz I. zu, daß der hl. Geist, die Fülle der Weihung, außer der Kirche nicht gegeben werden könne, sondern erst nach der Rückkehr in die Kirche durch Händeauflegung gegeben werde. Noch deutlicher drückt dies seine Unterscheidung von habere sacramentum und utiliter habere aus, wie wir oben sahen. Man muß aber bedenken, daß er formale Häretiker und Schismatiker vor Augen hatte, die wissentlich in der Häresie und im Schisma die Sakramente empfangen und gespendet haben. Diese konnten freilich den hl. Geist nicht empfangen und mittheilen. Aber wie gesagt, seine Begründung der Giltigkeit der Sakramente beweist für Ungläubige, Irrgläubige und Sünder, und schließt auch die Gnadenspendung bei schuldlosem Empfang der Sakramente bei solchen Spendern nicht aus, sondern verlangt sie vielmehr: der menschliche Spender der Sakramente spendet nicht seine Sakramente, sondern die Sakramente Christi, er ist nur der Diener, das Werkzeug, welches dem Empfänger die Gnade seines Herrn vermittelt.

Schon der hl. Ambrosius erklärte: Non mundavit Damasus, non mundavit Ambrosius, non mundavit Gregorius: nostra enim servitia, sed tua sunt sacramenta. Neque enim humanae opis est divina conferre, sed tuum, Domine, munus et Patris est, qui locutus est per prophetas dicens: Effundam de Spiritu meo (Joel 2, 21) [2].

Diesen Gedanken wird der hl. Augustinus nicht müde, in den verschiedensten Wendungen und mit den mannigfachsten Begründungen auch aus der hl. Schrift immer wieder gegen die Donatisten zu wiederholen und einzuschärfen. Christus hat seine sakramentale Gewalt nicht den Aposteln übertragen, sondern sich selbst vorbehalten. Kein Apostel hat je sich angemaßt, die Taufe seine Taufe zu nennen, obgleich sie doch von ihrem Evangelium (Evangelium meum) reden, wenn es auch nur eines und Allen gemeinsam war [3]. Baptismus meus nemo dixit Apostolorum omnino [4].

Er gibt auch den Grund für eine solche Anordnung Christi an: Die Einheit der Kirche verlangt, daß er allein die Sakramente spende, daß es nur Sakramente Christi gebe. Per hanc potestatem, quam Christus solus sibi tenuit et in neminem ministrorum trans-

1) Non distinguebatur sacramentum ab effectu et usu sacramenti. De bapt. VI. 1.

2) De Spirit. s. Prol. n. 18. Cf. de Myster. n. 27.

3) Tract. 5. in Joa. n. 9. — 4) De bapt. l. 5. c. 14. n. 16.

fudit, quamvis per ministros suos baptizare dignatus sit, per hanc stat unitas ecclesiae . . . Si enim, ut jam dixi, fratres mei, transferretur potestas a domino ad ministrum, tot baptismata essent, quot ministri essent et jam non staret unitas baptismi [1]).

Der hl. Thomas [2]) erklärt genauer, was eine Uebertragung der sakramentalen Gewalt auf die Apostel zu bedeuten hätte, und zeigt damit, daß in der That die Einheit der Kirche durch eine solche Uebertragung stark gefährdet, ja das christliche Leben selbst dadurch geschädigt würde.

3. Der Priester spendet „seine" Sakramente würde nämlich heißen: er spendet sie in seinem Namen, kraft eigener Autorität und Gnadenfülle. Dazu wäre aber erforderlich, daß Christus den Aposteln die ihm als Mensch eigene potestas excellentiae übertragen hätte. Nun findet es der hl. Thomas nicht gerade für unmöglich, daß in untergeordneter Weise 1° auch ein Apostel eine solche Fülle von Gnade empfange, daß die Wirkung der Sakramente von ihm abhänge, 2° daß die Anrufung seines Namens die Sakramente weihe, daß er 3° Sakramente einsetze und 4° auch unabhängig von den Sakramenten Gnade vermitteln könne — darin liegt ja die potestas excellentiae Christi: aber aus weisen Gründen hat dies Christus nicht gethan, damit keine

1) Tract. 5. in Joa. n. 6.

2) Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem: unam auctoritatis, quae competit ei secundum quod Deus, et talis potestas nulli creaturae potuit communicari, sicut nec divina essentia; aliam habuit potestatem excellentiae, quae competit ei secundum quod homo: et talem potestatem potuit ministris communicare, dando sel. eis tantam gratiae plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum conjunctum, quando fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo. 3. p. q. 64. a. 5.

Er that es aber nicht; er übertrug den Aposteln eine solche Gewalt nicht propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, et ne essent diversa sacramenta, ex quibus divisio in ecclesia oriretur, sicut apud illos qui dicebant: Ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephae, ut dicitur I Cor. I, 12. Ibid. ad 1 m.

Ad hoc inconveniens evitandum, ne sel. multa capita in ecclesia essent, Christus noluit potestatem suae excellentiae ministris communicare. Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario. Ibid. ad 3 m.

Spaltung in der Kirche entstehe, damit nicht mehrere Häupter da seien, und der Eine diesem und der Andere jenem anhänge, damit wir unser Vertrauen allein auf Christus setzen.

Man kann auch noch darauf hinweisen, daß die Giltigkeit der von schlechten Priestern gespendeten Sakramente die Größe der potestas excellentiae Christi in einem helleren Lichte erstrahlen läßt. So mächtig ist das Verdienst Jesu Christi, so innig ist es mit den Sakramenten verbunden, daß auch die größte Schlechtigkeit der Spender derselben sie nicht fruchtlos machen kann. Die Weisheit Gottes weiß auch das Böse zum Guten zu wenden, die Bösen zu seiner Ehre zu verwenden [1]). Diese Gründe sind übrigens so stark, daß man in concreto kaum für die ewige Weisheit die Möglichkeit, sie zu umgehen, zugeben kann.

Der hl. Augustinus behandelt darum das Gegentheil, die Nichtübertragung seines sakramentalen Vorzugs auf die Apostel, mit Recht nicht bloß als Thatsache, sondern als selbstverständliche Thatsache. So oft er auf diesen Punkt zu sprechen kommt, hebt sich seine Sprache. Mit oratorischer Emphase führt er z. B. in dem 6. Tractat in Joa. [2]) aus: Der Täufer hatte vom hl. Geist, den er über den Herrn herabkommen sehen sollte, bei seiner Taufe gelernt, daß Christus im hl. Geiste taufen werde. Quid ergo per columbam didicit ... nisi quamdam proprietatem in Christo talem futuram, et quamvis multi ministri baptizaturi essent, sive justi sive injusti, non tribueretur sanctitas baptismi, nisi illi super quem descendit columba, de quo dictum est: Hic est qui

---

1) Indem der hl. Thomas speciell von der Consecration eines schlechten Priesters in der hl. Messe handelt, sagt er: Sacerdos consecrat hoc sacramentum non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cujus persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis esse minister Christi, quod est malus; habet enim dominus bonos et malos ministros seu servos. Unde (Matth. XXIV, 45) Dominus dicit: Quis putas est fidelis servus et prudens? Et postea subdit: Si autem dixerit malus iste servus in corde suo. Et Apostolus dicit: Sic nos existimet homo ut ministros Christi (I. Cor. IV, 1) et tamen postea subdit: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Erat ergo certus se esse ministrum Christi, tamen non erat certus, se esse justum. Potest ergo aliquis esse minister Christi, etiamsi justus non sit. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui sicut vero Deo serviunt non solum bona sed etiam mala, quae per ipsius providentiam in ejus gloriam ordinantur. Unde manifestum est, quod sacerdotes, etiamsi non sint justi, possunt Eucharistiam consecrare. 3. p. q. 82. a. 5.

2) Wird auch als Homilie im Brevier an der Octav von Epiphanie gelesen.

baptizat in Sp. S.? Petrus baptizet, hic est qui baptizat: Paulus baptizet, hic est qui baptizat: Judas baptizet, hic est qui baptizat. Nam si pro diversitate meritorum baptisma sanctum est: quia diversa sunt merita, diversa erunt baptismata: et tanto quisque aliquid melius putatur accipere, quanto a meliore videtur accepisse. Ipsi sancti (intelligite fratres) boni pertinentes ad columbam, pertinentes ad sortem civitatis illius Jerusalem, ipsi boni in Ecclesia, de quibus dicit Apostolus: Novit Dominus, qui sunt ejus, diversarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent. Sunt alii aliis sanctiores, sunt alii aliis meliores. Quare ergo si unus ab illo, verbi gratia justo, sancto baptizetur, alius ab alio inferioris meriti apud Deum, inferioris gradus, inferioris continentiae, inferioris vitae; unum tamen et par et aequale est, quod acceperunt, nisi quia hic est qui baptizat?

Dazu fügt er noch an der bereits oben citirten Stelle des 5. Tract. in Joa. die Bemerkung: Die Taufe des Judas wurde nicht wiederholt, wohl aber die Taufe des Johannes, bezw. erhielten die von ihm Getauften die Taufe Christi, weil Johannes in seinem Namen taufte, Judas aber die Taufe Christi spendete.

Man kann gegen diese Beweisführung einwenden und hat eingewendet, es stehe nicht fest, daß die Apostel zu Lebzeiten Christi schon die eigentliche sakramentale Taufe gespendet, auch könne nicht bewiesen werden, daß Judas schon damals schlecht war.

Dieser Einwand trifft in keiner Weise den eigentlichen durchaus unanfechtbaren Grundgedanken der Augustinischen Argumentation. Dieser Gedanke ist die durchaus stellvertretende Function der Apostel in der Ausübung ihrer Gewalt, insbesondere der priesterlichen Gewalt. Die Apostel erklären sich so oft und bestimmt als bloße Diener Christi in der Verwaltung der göttlichen Geheimnisse, daß es geradezu als abgeschmackt erscheint, an ein Sakrament des Apostels Petrus, Paulus, an eine in ihrem Namen gespendete Taufe zu denken. Sie machen die Wirksamkeit der Sakramente so nachdrücklich von dem von Christus eingesetzten Ritus und der Einwirkung des hl. Geistes abhängig, daß nur von einem Sakrament Christi die Rede sein kann.

4. Der Nachdruck der Argumentation liegt bei Augustinus auf den Worten, welche der hl. Geist zu Johannes gesprochen: Hic est qui baptizat. Und darin stimmt sie mit einer ganz gleichen, offenbar dem hl. Augustinus entlehnten des Papstes Anastasius II. überein: Nam et baptismum, quod procul sit ab ecclesia,

sive ab adultero, vel a fure fuerit datum, ad percipientem munus pervenit illibatum: quia vox illa, quae per columbam sonuit, omnem maculam humanae pollutionis excludit, qua declaratur ac dicitur: Hic est qui baptizat in Spiritu et igne (Luc. III, 16). Nam si visibilis solis istius radii, cum per loca foetidissima transeunt, nulla contactus inquinatione maculantur, multo magis illius, qui istum visibilem fecit, virtus nulla ministri indignitate constringitur [1]).

Als Illustration fügt der Papst zwei Analogien hinzu: die Gabe kommt auch durch schlechte Hände unbefleckt zum Empfänger, das reine Sonnenlicht geht unbefleckt durch schmutzige Orte. So dienen auch die biblischen Beispiele des hl. Augustinus als Illustration des Grundgedankens, daß Christus der eigentliche Spender der Sakramente ist: aus jenem Grundgedanken erklärt sich, so sagt er, warum auch ein Judas gültig taufen kann, ebenso gut wie ein Petrus oder Paulus.

Jenes Vergleiches mit dem Sonnenstrahl bedient sich auch Nikolaus [2]) in einer Antwort auf Anfrage der Bulgaren und er wird auch später mit manchen andern der sichtbaren Natur entlehnten Bildern wiederholt. Mag die Röhre aus Silber oder Blei sein, sie kann das lautere Wasser doch leiten; der eiserne Siegelring gibt dem Wachse dasselbe Gepräge wie der goldene (Gregor von Nazianz von der Taufe), sowohl der vom guten wie der vom bösen Säemann in die Erde geworfene Same bringt Frucht (Bonaventura), auch der kranke Arzt kann heilen u. s. w.

5. Man könnte gegen diese Vergleiche einwenden, sie setzten eine physische Wirksamkeit der Sakramente oder doch eine so unfehlbare ex opere operato voraus, daß sie mit natürlichen, nothwendig wirkenden Ursachen in Vergleich gestellt werden können. Das sei aber gerade gegen die Wiedertäufer in Frage.

Für uns sind hier nicht zunächst die einzelnen Begründungen der hl. Väter und Theologen von Belang, sondern wir führen sie als Zeugen der kirchlichen Tradition an. Als Zeugen der Tradition stimmen alle darin überein, daß die Wirksamkeit der Sakramente nicht vom Verdienste und Glauben des Spenders abhängt. Da nun gerade ihre Beweise, insbesondere jene Vergleiche nur Werth haben unter der Voraussetzung des opus operatum, so sprechen die

1) ep. 1. c. 7. ad Anast. imp.
2) ep. 97, n. 71.

Väter mit der Anwendung solcher Analogien ihre eigene Ueberzeugung von der unfehlbaren Wirksamkeit der Sakramente aus und setzen dieselbe bei den Lesern als selbstverständlich voraus, bezw. begründen sie aus der Stellung Christi zu den Sakramenten. So haben die Vergleiche nur die Aufgabe, eine schon erkannte und gewisse Wahrheit zu illustriren, bezw. die Möglichkeit einer giltigen Spendung durch schlechte Diener darzuthun, die immer wiederholten Einwände der Gegner zu widerlegen, daß ein Unreiner nicht reinige, ein Sünder nicht heiligen könne, außerhalb der Kirche der hl. Geist nicht sei, also auch nicht gegeben werden könne, da Niemand geben könne, was er nicht habe, daß das Gebet der Sünder nicht erhört werde. Alle diese Bedenken werden durch jene Beispiele als unzutreffend dargethan, freilich nur im Zusammenhange mit dem Hauptprincip, daß die Sakramente ihre Kraft nicht vom Diener, sondern von Christus, vom hl. Geiste haben.

6. Bündig faßt der hl. Thomas die Lehre der hl. Väter und ihre Beweisführung aus der Schrift, aus der Natur des Sakramentes und der Stellung des Spenders zu Christus und zum Sakramente in folgenden Worten zusammen:

Ministri ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem est ratio ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, instrumentum non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem ejus a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, inquantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, praeter id quod exigitur ad rationem instrumenti; sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animae habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula, per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali [1]).

Für die Gültigkeit der von einem schlechten Priester gespendeten Sakramente gibt der hl. Thomas noch einen specielleren Grund an:

Manifestum est, quod ministri ecclesiae potentiam quamdam in ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuo in ea manet. Unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur ordinis perpetuo

1) 3. p. q. 64. a. 5.

in ministris ecclesiae manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus et malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri [1]).

Ebenso verhält es sich mit dem Glauben des Spenders.

Quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides. Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti, quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre . . ., ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus, sed infidelis potest verum sacramentum praebere, dummodo cetera adsint, quae sunt de necessitate sacramenti [2]).

7. Nun könnte man allerdings noch den Einwand erheben, das Instrument sei durchaus nicht so unwichtig in Bezug auf die Wirkung, der Diener in Bezug auf seine Function; nicht lediglich die Haupturſache, sondern auch die causa intsrumentalis wie ministerialis habe entscheidenden Einfluß auf das Zustandekommen, wenigstens auf die Vollkommenheit einer Wirkung. Viel hängt vom Körper ab, ob die Seele energisch thätig sein könne; mit einer schlechten Feder kann man nicht schön schreiben; die Beredtsamkeit des Predigers trägt viel zur Wirkung des Wortes Gottes bei.

Es gibt allerdings Werkzeuge und Diener, welche entscheidenden Einfluß auf eine Wirkung oder das Gelingen eines Geschäftes haben; es gibt aber auch andere, welche rein passiv sich verhalten und nur als Mittel für die Thätigkeit der Haupturſache, des Herrn, dienen. Nun hätte ja gewiß Christus den Dienern der Sakramente einen entscheidenden Einfluß auf die Wirksamkeit der Sakramente einräumen können, wie er von ihren persönlichen Eigenschaften die Wirkungen ihrer Seelsorge abhängig macht, aber er hat es, wie uns die Offenbarung lehrt, nicht gethan, er hat aus dringendsten Gründen sie zu bloß vermittelnden Werkzeugen gemacht. Die Wirkung der Predigt hängt auch von der Tüchtigkeit der Priester ab, aber nicht eine Glaubensentscheidung des Papstes von seiner Weisheit oder Frömmigkeit, sonst wäre die Existenz der Kirche ebenso in Frage gestellt, wie wenn persönliche Eigenschaften der Priester die Giltigkeit der Sakramente bedingten.

8. Und damit kommen wir auf einen sehr wichtigen Grund für die Unabhängigkeit der Giltigkeit der Sakramente von der Dis-

1) Contra gent. l. 4. c. 77. — 2) 3. p. q. 64. a. 9.

position des Spenders. Die Lehre der Albigenser, Waldenser und anderer mittelalterlichen Sectirer führte zu völliger Auflösung des kirchlichen Organismus. Beide Irrlehren: unsichtbare, heilige Kirche und Nothwendigkeit des Gnadenstandes der Priester standen bei ihnen in gegenseitigem Zusammenhange; manche derselben haben gerade darum an die Spender der Sakramente und die Hierarchie die Forderung des Gnadenstandes gestellt, um sich ihrer Jurisdiction entziehen zu können, oder sie erklärten auch direct, schlechte Priester hätten keine Jurisdiction.

Jedenfalls geräth der Bestand der ganzen Kirche in Gefahr, wenn jene Lehre Geltung erhielte. Da man nie wissen kann, ob der Priester, Bischof, Papst im Stande der Gnade ist, so kann man über den Empfang keines Sakramentes Gewißheit haben, keine kirchliche Entscheidung braucht anerkannt zu werden. Schon die Vorfahren, welche die jetzigen Priester geweiht, waren vielleicht Sünder; die ganze kirchliche Hierarchie könnte schließlich aus ungiltig Ordinirten bestehen, oder man könnte doch keine Gewißheit darüber haben. Dann sind aber alle Amtshandlungen derselben nichtig oder doch zweifelhaft. Die Taufe ist möglicherweise von einem Sünder gespendet worden, dann kann kein Sakrament giltig empfangen werden. So würde die ganze Einrichtung der Kirche mit ihren Gnadenmitteln ihren Zweck verfehlen[1]. Die Kirche und insbesondere ihre Sakramente treten nicht, wie die Protestanten behaupten, als Scheidewand zwischen den Gläubigen und Gott, sondern umgekehrt sind sie darauf berechnet, uns inniger, leichter, sicherer mit Gott zu verbinden, als wir es durch uns selbst vermöchten. Das Sakrament insbesondere ist das sichtbare Unterpfand, das unfehlbar wirkende Werkzeug der Gnadenspendung. Wenn aber seine Wirkung von der sittlichen Disposition des Spenders abhinge, hätten wir weit weniger Sicherheit des Heils durch die Sakramente als durch unser eigenes Thun. Denn eher könnten wir wissen, ob wir alles gethan haben, um Gott zu versöhnen, seine Gnade zu erhalten, als wir über das Innere Anderer zu urtheilen im Stande sind. So würde der eigentliche Zweck der Sakramente vollständig vernichtet.

1) Nulla etiam esset stabilitas in gradibus hierarchiae ecclesiae militantis, quae maxime consistit in sacramentis dispensandis. Et ideo congruum fuit, ut sacramentorum dispensatio committeretur homini non ratione sanctitatis, quae variatur secundum voluntatem, sed ratione auctoritatis, quae semper manet quantum est de se, ac per hoc oportuit, quod se extenderet ad bonos et ad malos, ad eos qui sunt intra et ad eos, qui sunt extra ecclesiam. S. Bonav. Brevil. VI, 5.

Auch läge gar zu sehr die Gefahr für die Empfänger der Sakramente nahe, ihr Hauptaugenmerk auf die Tugend des Priesters zu richten, ihm allzu sehr zu vertrauen. Schon jetzt, wo doch Christus als eigentlicher Priester geglaubt wird, legt man gar zu oft ein allzu großes Gewicht auf die persönlichen Eigenschaften des Predigers, des Beichtvaters: noch mehr würden die Gedanken und Sympathien von Christus weg und auf armselige Menschen hingelenkt, wenn von deren Tugend die Kraft der Sakramente abhinge. De bonitate vel malitia alterius hominis homo judicare non potest; hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia ejus remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur, quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat; dicitur enim: Maledictus homo qui confidit in homine (Jerem. XVII, 5). Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret, nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suae salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos sive per malos ministros dispensentur [1]).

9. Diesen schlimmen Folgerungen könnte man sich zum Theile entziehen, wenn man mit den Donatisten zwischen öffentlichen und geheimen Sündern unterscheidet und blos die Sakramente der ersteren für ungiltig erklärt. Aber schon der heil. Augustinus hat das Inconsequente dieses Standpunktes aufgedeckt und besonders hervorgehoben, daß Gott, der in's Verborgene sieht, alle auch die geheimen Sünder vor ihm verwerflich findet. In der That, wenn ein öffentlicher Sünder nicht reinigen kann, dann auch ein geheimer

1) S. Thomas c. gent. l. 4. c. 77.

Noch emphatischer entwickelt diesen Grund der heil. Bonaventura: Dubitatio maxima et perplexitas in ecclesia Dei relinqueretur, quod est contra bonam institutionem ecclesiae, quae debet esse fundata in fundamento veritatis aeternae. in 4 dist. 19 a. 1. q. 2. Quia securitas salutis exigit, ut res sic fiat, ut in dubium non cadat, et nullus est, qui certus sit de bonitate et credulitate dispensatoris et idem ipse non est certus de se, utrum amore ex odio dignus sit (Eccle. 9, 1): ideo si sacramenta dispensari solum possent a bonis, nullus esset certus de susceptione sacramenti et sic oporteret semper iterari, et malitia unius praejudicaret alienae saluti. Brevil. VI, 5.

nicht, oder wenn es der geheime kann, dann auch der öffentliche. Der Grund nämlich, warum der Sünder nicht giltig taufen kann, soll ja die eigene Unreinheit sein, welche nicht Andere reinigen könne. Der Spender der Gnade, der heilige Geist kann nicht gegeben werden von dem, der ihn nicht hat. Aber das gilt ja auch vom geheimen Sünder und manchmal noch mehr als von einem öffentlichen. Kann er aber trotz eigener Unreinheit reinigen, so muß das von seiner ministeriellen Stellung zu Christus kommen; diese bleibt aber auch dem öffentlichen Sünder. Uebrigens ist diese Unterscheidung eine leere Ausflucht, rein willkürlich, ganz und gar aus der Luft gegriffen, ohne irgend welche Stütze in der Offenbarung oder Praxis der Kirche.

10. Wir haben im Vorstehenden, wenn wir die Giltigkeit des Sakramentes vom Glauben des Spenders unabhängig erklärten, zunächst den wahren Glauben, die Rechtgläubigkeit verstanden; denn darum handelte es sich bei der Ketzertaufe, welche zwar von gläubigen aber doch in manchen Punkten irrenden Christen gespendet war. Nun ist ja leicht begreiflich, daß ein Christ obgleich er z. B. meint der Schwur sei unerlaubt, über die Taufe ganz richtig denke und somit recht spende. Wie aber, wenn er gerade in Betreff der Taufe falsch denkt, oder gar keinen Glauben hat? Im ersteren Falle hat die Kirche, wie wir sahen unterschieden, indem sie die Taufe mancher Häretiker anerkannte, die von andern verwarf. Wenn die Arianer irrten in der Lehre der allerheiligsten Dreifaltigkeit, deren Anrufung mit zum Wesen der Taufe gehört, so konnte ihr Irrthum leicht auch die Taufe selbst wesentlich verunstalten und ungiltig machen; und doch war es nicht durchaus geboten, die von ihnen gespendete Taufe zu wiederholen, da sie immerhin den kirchlichen Ritus nicht nur setzen, sondern auch das dazu Nöthige recht intendiren konnten: Dasselbe muß aus gleichem Grunde auch von einem ganz Ungläubigen gesagt werden. Es fragt sich darum, welche Intention zur Spendung der Sakramente erforderlich und hinreichend ist.

§. 498.

Der Spender der Sakramente muß die Intention haben, zu thun, was die Kirche thut[1]).

1. Dieser Satz ist formelles kirchliches Dogma, von der Kirche wiederholt mehr oder weniger authentisch ausgesprochen. So

1) *Billuart*, De intentione ministri sacramentorum. *Serry*, de necessaria intentione in sacramentis conficiendis 1727. Haas, Die nothwendige Intention des Ministers. 1869.

erklärt besonders Eugen IV. klar und bestimmt in dem Decretum pro Armenis: Omnia sacramenta tribus perficiuntur: videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia: quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum. In dieser authentischen Belehrung wird die Intention als ebenso nothwendig zum Vollzug des Sakramentes angegeben, wie Materie und Form; diese sind aber wesentliche Constitutive des Sakramentes, also auch die angegebene Intention. Wesentlich ist jedenfalls derjenige Bestandtheil, dessen Fehlen das Ganze zerstört; fehlt aber die Intention, so kommt das Sakrament nicht zu Stande.

2. Man bezeichnet freilich gewöhnlich nur Materie und Form als Wesensconstitutive des Sakramentes; man spricht nämlich dann von innern Wesensbestandtheilen, die Intention des Ministers ist aber als äußere Mitursache erforderlich; sie ist wesentlich für den Vollzug des Sakramentes, für das Sakrament in fieri, wie die Scholastiker sagen, Materie und Form in facto esse. Schon Martin V. hatte den der Wiclefitischen und Hussitischen Irrthümer Verdächtigen eine Glaubensformel vorgelegt, worin die Intention faciendi quod facit ecclesia als Bestandtheil der Sakramentenspendung bezeichnet wurde.

Der Ausdruck ist zuerst von Wilh. von Auxerre gebraucht, von Alexander von Hales schulgerecht behandelt und sodann eingehend von den Scholastikern erörtert worden. Das Concil von Trient hat dem Ausdrucke dogmatische Sanction verliehen durch die Definition: Si quis dixerit, in ministris dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia, anathema sit [1]).

Dies bedarf einer näheren Erklärung und Begründung.

3. Etwas intendiren, beabsichtigen, ist nicht ganz dasselbe wie etwas wollen, sondern die Absicht, Intention geht auf einen Zweck, ein Ziel, das man durch eine Thätigkeit als Mittel erreichen will. Das Mittel wird auch gewollt, aber als solches nicht intendirt oder beabsichtigt. Die Frage nach der Intention des Sakramentspenders kommt also auf diese hinaus: Muß derselbe überhaupt mit seiner Sakramentenspendung etwas beabsichtigen, und worauf muß seine Absicht gerichtet sein?

1) Sess. 7. de sacram. can. 11.

4. Erstere Frage ist leicht zu lösen und hat auch wenig Meinungsverschiedenheiten, wenigstens unter katholischen Theologen hervorgerufen. Nach protestantischer Auffassung von den Sakramenten braucht der Spender allerdings gar nichts zu intendiren, er kann scherzweise das Sakrament spenden: es hat doch seine, d. h. im Grunde gar keine Wirkung, nämlich die Erweckung des Glaubens. Diese das Wesen des Sakramentes aufhebende Lehre wurde von dem Concil von Trient ausdrücklich verworfen, indem es eine im Scherz vollzogene Absolution für ungiltig erklärte [1]).

Daß der Priester bei der Spendung der Sakramente etwas intendiren muß, ist so einleuchtend, als daß er die Spendung als vernünftiges Wesen, als Mensch vornehmen muß. Denn ein vernünftiges Wesen muß, wenn es vernünftig, d. h. mit Ueberlegung handelt, mit absoluter Nothwendigkeit etwas intendiren, etwas mit seinem Thun wollen, etwas erreichen wollen. Nun kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß Christus seine Diener als menschliche Stellvertreter eingesetzt hat, die in menschlicher Weise ihr Amt verrichten; nicht als Maschinen, oder Automaten oder leblose Werkzeuge, sondern als vernünftige Wesen sollen sie ihr wichtigstes Amt, die Spendung der Sakramente ausüben. Mit Bewußtsein, also mit Ueberlegung, wissend was sie thun, müssen die Minister taufen, absolviren [2]).

5. Damit ist die subjective Seite der Intention nicht blos als nothwendig erkannt, sondern auch schon näher bestimmt: es reicht nämlich nicht eine blos habituale Intention hin, die auch beim Betrunkenen, vollständig Zerstreuten, Halbschlafenden noch stattfinden kann. Wer blos aus Gewohnheit oder instinctmäßig ohne alle Ueberlegung und ohne Bewußtsein von dem, was er thut, so ganz mechanisch und automatisch eine Handlung verrichtet, dem kann sie in keiner Weise als menschliche Handlung zugeschrieben werden.

1) Sess. 14, can. 9.

2) Instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus, sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur ejus intentio, qua se subjiciat principali agenti, ut scl. intendat facere quod facit Christus et ecclesia, S. Thom. 3. p. q. 64. a. 8. ad 1 m. — In instrumento inanimato non requiritur intentio propria, quia ipsa inclinatio instrumenti ad effectum per motum principalis agentis locum intentionis supplet, sed in instrumento animato, quod non tantum agitur, sed aliquo modo agit, utpote per imperium agens et non per impulsum motus, requiritur intentio exequendi ministerium ad quod applicatum est. in 4. dist. 6. q. 1. a. 2.

Noch weniger kann eine blos *interpretative* Intention genügen, d. h. eine solche, welche thatsächlich gar nicht vorhanden ist, aber aus der allgemein bekannten Stimmung und Neigung eines Menschen erschlossen oder eigentlich nur *angenommen*, präsumirt wird. Dieselbe kann wohl, wie auch die habituale, unter Umständen zum *Empfang* eines Sakramentes genügen. Denn man kann wohl annehmen, daß Jeder bereit ist, eine *Gabe* in *Empfang* zu *nehmen*, und wenn er hätte gefragt werden können, bereitwilligst seine thatsächliche Zustimmung gegeben hätte. Zur Spendung der Sakramente gehört aber ein wirklicher Wille, der freilich nicht gerade als *actuale* Intention aufzutreten braucht, sondern als *virtuelle* hinreichend auf die sakramentale Function einwirkt.

Die Intention ist *actual*, wenn während der ganzen Dauer der Handlung zugleich die *Aufmerksamkeit* (attentio) auf dieselbe und ihren Zweck gerichtet ist. Eine solche ist Menschen wegen der naturnothwendigen Zerstreuung entweder gar nicht oder doch moralisch unmöglich. Man muß sich also mit der *virtuellen* begnügen, die darin besteht, daß die Handlung *kraft* eines vorausgehenden wirklichen Willensentschlusses angefangen oder fortgesetzt und beendet wird. Wenn der Priester *um zu taufen*, in die Kirche geht und in Folge dieses Entschlusses die Taufhandlung vollzieht, so dauert die Intention zu taufen virtuell fort, wenn er auch bei der heiligen Handlung sich in Gedanken mit ganz anderen Dingen beschäftigen sollte; doch davon handelt ausführlicher die Moral und Pastoral.

6. Für den Dogmatiker ist von weit größerer Bedeutung zu bestimmen, *worauf* die Intention des Spenders gerichtet sein muß, was er intendiren muß. In Bezug auf diese *objective* Seite der Intention herrscht nicht allgemeine Uebereinstimmung. Zwar hat uns das unfehlbare Lehramt der Kirche dieses Object sehr bestimmt mit den Worten bezeichnet: Quod facit ecclesia; aber gerade dieser Ausdruck wird verschiedenartig gedeutet. Manche gehen so weit zu behaupten, daß Jemand noch thun könne, was die Kirche thut, wenn er selbst durch eine innere Intention dieses auszuschließen versucht; Andere verlangen im extremen Gegensatz dazu, er müsse ausdrücklich als Diener Christi zu handeln und die Gnade zu spenden, sich vornehmen. Und man kann nicht geradezu behaupten, daß die eine oder die andere Meinung durch die Definitionen der Kirche verurtheilt sei.

7. Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist nicht die, welche Intention eigentlich der Spender *haben soll*, d. h. welches die beste

wäre, sondern welche eben noch hinreicht, damit das Sakrament giltig gespendet werde. Auf erstere Frage ist die Antwort sehr leicht Als Diener Christi und der Kirche in der Spendung des Sakramentes muß er dieselbe Intention wie Christus bei der Einsetzung und die Kirche bei der Verwaltung der Sakramente haben: er muß mit Ueberlegung den Ritus, den Christus angeordnet hat setzen, und durch denselben die Gnaden und alle Wirkungen des Sakramentes mittheilen wollen. In diesem Sinne sagt ganz zutreffend der heil. Bonaventura: Dispensatio sacramenti est opus hominis ut rationalis, ut ministri Christi et ut ministri salutis: hinc est quod necesse est, quod fiat ex intentione[1]).

8. Aber es leuchtet sofort ein, daß man dies intendiren kann, ohne es ausdrücklich zu beabsichtigen. Hat man die Intention zu thun, was die Kirche thut, wenn sie das Sakrament spendet, dann hat man auch die einschließliche Intention, die Wirkungen des Sakramentes zu vermitteln. Darum wird jetzt von keinem Theologen mehr eine so specielle ausdrückliche Intention, welche auf die Wirkung des Sakramentes geht, wie sie Petrus Lombardus gelehrt, gefordert. Das Concil verlangt ja auch nicht, daß der Priester intendire zu thun, was die Kirche intendirt, sondern was sie in solchen Fällen thut. Er braucht auch nicht ausdrücklich zu intendiren, als Diener Christi, von Amtswegen handeln zu wollen; eine solche Intention hat sicher der Laie, der Heide nicht, der doch giltig tauft, wenn er nur thun will, was die Kirche thut. Thatsächlich und einschließlich präsentirt er sich als Diener Christi, wenn er von Amtswegen handeln und thun will, was die Kirche thut. Denn die Kirche will ihre Sakramente nur durch Diener Christi, von Amtswegen gespendet haben. Aber selbst dieses „Amt" muß, wenn wir die Lehre und Praxis der Kirche berücksichtigen, noch näher modificiert werden. Sie erkennt nämlich eine Taufe als giltig an, wenn sie unter sonst richtigen Formen von einem Laien, selbst von einem Nichtchristen gespendet ist. Ein solcher hat keine eigentliche Amtsgewalt, er weiß gar nichts von den Wirkungen und dem Wesen der Taufe; er glaubt nicht daran, verachtet sie: er braucht nur zu wissen, daß dies ein in der Kirche gebräuchlicher Ritus ist, eine von den Christen angewandte Ceremonie, etwa um sie in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen[2]).

1) Brevil. VI, 5.

2) Potest contingere quod aliquis patiatur defectum fidei circa aliquid et non circa veritatem sacramenti quod exhibet . . ., et sic talis

9. Diese Intention ganz allgemein gehalten, zu thun, was die Kirche thut, reicht also aus, ist aber auch durchaus nothwendig. Denn die sakramentalen Riten können ja auch aus profanen Gründen vollzogen werden, sie können scherzweise vorgenommen, es kann rein durch Zufall einmal eine solche Formel mit solchen Ceremonien verbunden werden.

Quando aliquid se habet ad multa, oportet, quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in baptismo, potest ordinari ad munditiam corporalem et ad sanitatem corporalem et ad ludum et ad multa alia hujusmodi; et ideo oportet quod determinetur ad unum, i. e. ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis; et haec intentio exprimitur per verba quae in sacramentis dicuntur, puta cum dicit: Ego te baptizo in nomine Patris . . .[1]).

Nach diesen Worten des heil. Thomas scheint die Intention schon hinreichend gegeben, wenn die Worte der Form mit dem Abwaschen verbunden werden; also eine eigentliche Intention neben der auf Setzung des Ritus gerichteten nicht gefordert. Allerdings ist eine ausdrückliche, die Materie determinirende Intention nicht mehr erforderlich, wenn man die Form wirklich ausspricht. Diese Materie mit dieser Form ist eben die Taufe; wenn also der Priester die Form mit der Abwaschung verbinden will und verbindet, so will er „taufen" d. h. jenen von Christus eingesetzten und von der Kirche als Sakrament gespendeten Ritus vollziehen. Thatsächlich ist dieser so gegebene Ritus so wesentlich die christliche Taufe, daß wer ihn wirklich vollziehen will, tauft, auch wenn er dabei den thörichten, also wohl nicht ernsten Nebengedanken hätte, er wolle nicht thun, was die Kirche thut; denn dieser Gedanke wird ja durch den thatsächlichen Vollzug des christlichen Ritus aufgehoben.

---

infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si vero patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod exterius agitur, nullum sequi interiorem effectum, non tamen ignorat, quod ecclesia catholica intendit per hujusmodi quae exterius aguntur, praebere sacramentum, unde non obstante infidelitate potest intendere facere id quod facit ecclesia, licet aestimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum quia minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, ex cujus fide suppletur id quod deest fidei ministri. 3 p. q. 64. a. 9. ad 1 m.

1) S. Thom. 3. p. q. 64. a. 8.

10. In diesem Sinne ist eine Erklärung Innocenz IV. über die Decretale Alexander III. Si quis puerum[1]) zu verstehen. Diese Erklärung ist zwar nicht in das corpus juris canonici aufgenommen, hat aber doch ihre hohe Bedeutung. Danach braucht der Taufende nicht zu wissen, was die Taufe ist, welche Gnaden sie spende, daß sie ein Sakrament sei, er könne das Gegentheil glauben und es für Betrug halten. Er brauche nicht zu wissen, was die Kirche sei, auch nicht zu intendiren, was die Kirche thut, ja das Gegentheil wollen, so sei die Taufe giltig, wenn er nur taufen wolle[2]) Taufen heißt eben in concreto den Ritus des von Christus eingesetzten und von der Kirche gespendeten Sakramentes vollziehen; eine andere Bedeutung des Wortes Taufe oder einer Abwaschung unter der Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit gibt es in der ganzen Welt nicht. Wer diesen Ritus also vornimmt, der will taufen, der will thun, was die Kirche. Seine etwaige Intention, nicht zu thun, was die Kirche thut, ist sinnlos und wider sich selbst sprechend; sie muß also als nicht vorhanden, durch den wirklichen Vollzug der Handlung aufgehoben betrachtet werden; sie kann wohl nicht ernst gemeint sein. Mit großem Unrecht berufen sich also die Vertheidiger der sog. äußeren Intention bei der Sakramentenspendung auf den heil. Thomas und auf Innocenz IV.[3]). Doch ist von dieser äußeren Intention etwas genauer zu handeln, nicht weil die Frage an und für sich wichtig oder schwierig zu lösen wäre, sondern weil sie in den Begriff der Intention und des Sakramentes selbst Verwirrung zu bringen geeignet ist; und also die richtige Lösung zur Klärung dieses Begriffes dienen kann.

---

1) Lib. III. decret. tit. 42. c. 1.

2) Appar. super V. ll. decret. III. l. 42. c. 1. Vgl. Morgott a. a. O. S. 78 ff. S. 52. Schanz, S. 179 f.

3) Wie wenig die Vertheidiger der äußeren Intention ein Recht haben sich auf Innocenz IV. zu berufen, zeigen deutlich die Erklärungen, die derselbe selbst gibt. Er verlangt, daß der Taufende intendat baptizare et non tantum balneare vel carnes lavare. Ein Mohammedaner könne giltig taufen trotz seines Unglaubens, wenn er es thut secundum intentionem petentis baptismum, ut baptismus operetur, quidquid operari potest. et ipse baptizans tamquam minister conferat, quod alii baptizantes conferunt . . . Sed si hoc non intenderet, non baptizaret Vgl. Benedict. XIV. de synodo dioces. in praefatione.

§. 499.

Eine rein äußere Intention reicht zur giltigen Spendung der Sakramente nicht hin.

1. Man könnte in dem Begriffe der „äußeren Intention" selbst einen Widerspruch finden; alles was wir oben über die Intention und deren Nothwendigkeit zur Sakramentenspendung gesagt haben, geht ja offenbar auf eine innere Intention, eine intentio mentalis. Als Act des Willens, der etwas beabsichtigt, und des Verstandes, der dem Willen das zu intentirende Ziel vorstellt, muß die Intention nothwendig ein innerer geistiger Act sein. Nun das leugnen auch die Vertheidiger der „äußeren" Intention nicht. Sie verstehen darunter einen inneren Act, der lediglich auf den äußeren Ritus des Sakramentes gerichtet ist. Diese äußere Intention wurde zuerst von dem Dominikaner Ambr. Katharinus zur Zeit des Concils von Trient vorgetragen und zwar, wie er versichert, ohne von den Vätern des Concils beanstandet zu werden, und sie hat dann namentlich in Frankreich ziemlich Anhänger gefunden. In Deutschland wird sie kaum mehr vertreten, Oswald hat sie in der späteren Auflage seiner Sakramentenlehre zurückgenommen. Diese Lehre legt ein solches Gewicht auf das opus operatum der Sakramente, daß dasselbe auch noch wirken soll, wenn der Spender innerlich die Intention mache, das Sakrament nicht zu spenden, daß dasselbe giltig sei, wenn er nur im Ernste die vorgeschriebene Handlung vollziehe.

2. Diese Meinung ist offenbar unverträglich mit der constanten Lehre der Kirche, daß zur giltigen Spendung des Sakramentes bei Setzung des sakramentalen Ritus noch die Intention erforderlich sei zu thun, was die Kirche thut: es wird also die „äußere" auf den Ritus gerichtete und die „innere" auf die sakramentale Bedeutung desselben gerichtete Intention gefordert.

Ganz speciell wird diese Lehre von der äußeren Intention getroffen durch die Verurtheilung der propos. 28 durch Alexander VIII: Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvat: Non intendo, quod facit ecclesisa. Dies ist ja in aller Form die von Katharinus aufgestellte These über die Zulänglichkeit der äußeren Intention. Nicht Luther und die Reformatoren haben ihren Irrthum in betreff der scherzhaften Sakramentenspendung in dieser Form vorgetragen, sondern Katharinus und seine Anhänger.

Es ist also eine ganz grundlose Ausflucht, wenn Katharini's Anhänger behaupten, nicht sie, sondern die Lutheraner hätten damit verurtheilt werden sollen. Uebrigens hat Bellarmin ganz recht, wenn er die lutherische und Katharinische Intention auf ganz gleiche Stufe stellt. Ist also erstere verurtheilt, dann auch letztere. Ja man kann kühn behaupten: die lutherische scherzweise Sakramentenspendung ist noch eher verträglich mit der unerläßlichen Forderung, zu thun, was die Kirche thut, als die Katharinische, exclusive äußere Intention, die die innere sogar ausschließen kann. Denn wer im Scherz oder gar spottweise den sakramentalen Ritus wirklich vollzieht, der will eben die von der Kirche angewandten Riten nachäffen, verspotten: er will also einigermaßen thun, was die Kirche thut. In der That hat der hl. Augustinus nicht gewagt, eine scherzhaft gespendete Taufe apodiktisch für ungültig zu erklären, sondern die Entscheidung darüber einem allgemeinen Concil vorbehalten [1]).

Das Martyrologium berichtet von der wunderbaren Bekehrung von Mimen, die auf dem Theater die christliche Taufe nachmachten z. B von Porphyrius (15. Oktober); Bischof Alexander von Alexandrien soll die Taufe des jungen Athanasius, welche er, von seinen Mitgespielen zum Bischof erwählt, gespendet hatte, anerkannt haben [2]). Jedenfalls sieht man daraus, daß die Ungiltigkeit einer scherzhaft gespendeten Taufe im Alterthum nicht so selbstverständlich erschien, wie es doch wohl selbstverständlich erscheint und auch dem hl. Augustinus erschienen wäre, daß der Ausschluß der Intention, oder gar die entgegengesetzte Intention das Sakrament vereitele.

Zum allermindesten muß man aber doch Benedict XIV. beistimmen, der erklärt, daß die äußere Intention durch Alexander VIII. eine schwere Wunde empfangen habe [3]). Wer möchte aber eine Meinung verfechten, welche sich so nahe der Gefahr befindet, von der Kirche verurtheilt zu werden! Nur die triftigsten Gründe könnten dies entschuldigen. Nun sind aber die Gründe, welche zur Rettung jener verzweifelten Position bestimmen, durchaus untriftig, das gerade Gegentheil von dem, was damit erreicht werden soll, ist die unausbleibliche Folge. Es sind dies theoretische und praktische Rücksichten.

3. Die theoretischen wollen die unfehlbare Wirksamkeit der Sakramente in ein recht helles Licht setzen, die praktischen die Sicherheit des Heiles für den Empfänger der Sakramente fördern.

1) De bapt. VII. 53, 101. — 2) *Rufinus* h. e. 1, 14.
3) De syn. dioec. l. 7. c. 4. § 8.

Was das erstere anlangt, so wird gerade durch die „äußere“ Intention das Sakrament herabgewürdigt; es wird thatsächlich zu einem mechanisch wirkenden, magischen Heiligungsmittel, wie die Sakramente der Kirche von den Reformatoren verlästert werden, und trifft doch schließlich diese Lehre ganz und gar mit dem protestantischen Sakramentenbegriff überein. Das protestantische Sakrament kann seine Wirkung und Gültigkeit haben, wenn es auch rein mechanisch vollzogen wird. Man kann mit den modernen technischen Hülfsmitteln einen Automaten construiren, welcher über einen Menschen Wasser ausgießt, es kann auch die Aussprache der Form durch ein Telephon bewerkstelligt werden. die Taufformel elektrisch und mechanisch an die Stelle der ablutio übertragen werden, und so kann in vollkommenster Weise die Taufwirkung, die Belebung des Glaubens erzielt werden. Es kann selbst eine andere Maschine oder der Wasserausgießungs-Apparat selbst in mechanischer Weise die Taufformel aussprechen und der äußere Ritus ist vollkommen gewahrt. Oder durch Phonographen können die früher gesprochenen Worte auf einem Cylinder fixirt und jetzt durch Drehung einer Walze wieder vernehmbar werden, die Worte können somit die feinsten Nuancen der Stimme nachmachen. Solche Apparate würden also unter Umständen noch besser als ein Mensch taufen; denn der Nachdruck und das Insinuirende der Stimme, wovon die Erweckung des Glaubens abhängt, kann von einem Phonographen besser als von einem Prediger erzeugt werden.

Die Extreme berühren sich. Diese größtmögliche Degradation und Verflachung des Objectivität und der Geltung der Sakramente fällt im Grunde zusammen mit der übertriebenen Betonung ihrer Objectivität. Wenn man dem äußeren Ritus als solchem, losgelöst von jeder religiösen Function des Spenders, alle Kraft beilegt, dann kann auch ein von einer Maschine vollzogener Ritus die sakramentale Wirkung haben. Jedenfalls bekommen wir durch diese neue Auffassung keine erhabenere Vorstellung von dem Werthe der Sakramente; die objective unfehlbare Wirkung derselben ist doch gewiß hinreichend gewahrt, wenn der Ritus von Menschen, menschenwürdig, von einem Diener Christi, in amtlicher Stellung vollbracht, unfehlbar wirkt, selbst wenn der Diener Christi ein Sünder, ein Ungläubiger wäre.

¶ 4. Für die praktische Seite der Sakramentenspendung verfehlt die „äußere“ Intention wieder ganz und gar ihren Zweck; denn die Meinung Katharinis kann kaum als probabel bezeichnet werden. Gibt man aber auch ihre Probabilität zu, so darf sich kein Spender dabei beruhigen; um das Sakrament sicher zu spenden, muß stets die sichere

Meinung befolgt werden. Darum kann sie auch dem Empfänger keine Sicherheit der Gnade bieten, was doch ihre Vertheidiger beabsichtigen; sie meinen, wenn man mit der äußeren Intention sich begnügen kann, dann braucht sich der Empfänger nicht zu beunruhigen mit dem immer möglichen Zweifel, ob auch der Priester eine innere Intention gehabt habe. Dadurch, daß Jemand meint, die äußere Intention reiche hin, wird das Sakrament nicht giltig; jedenfalls hätte man dafür nur eine sehr schwach begründete Meinung.

Alle Bedenken sind freilich mit der Forderung der inneren Intention nicht ausgeschlossen, dieselben sind aber sehr unvernünftig. Absolute Gewißheit über unser Heil und also auch über die Giltigkeit der Sakramente sollen wir nach göttlicher Anordnung nicht haben, sondern immer „mit Furcht und Zittern unser Heil wirken". Sodann kann der Priester, wenn er so schlecht ist, daß er innerlich intendirt, nicht zu taufen, — obgleich dies nur als monströse Annahme möglich ist — auch noch in anderer Weise als durch die Intention das Sakrament vereiteln. Er kann die Materie oder Form oder ihre Verbindung unbemerkt fälschen und also auch wieder trotz der angenommenen Zulänglichkeit der äußeren Intention die Gnadenspendung und das Sakrament vereiteln.

5. Sodann aber, und das ist das Wichtigste, wird zu einer inneren Intention so wenig verlangt, dieselbe ist mit der Intention der Verrichtung der sakramentalen Handlung so nothwendig gegeben, daß eine Unterlassung derselben kaum möglich ist, sondern allerdings direct ausgeschlossen werden müßte. So schlecht aber, daß er absichtlich das Sakrament vereiteln wollte, kann doch kaum ein Priester sein. Jedenfalls würde man ein solches Ungeheuer doch aus seinem übrigen Leben einigermaßen kennen und sich vor ihm hüten können.

Wir sagten, die innere Intention sei so leicht, so nothwendig, so mit der sakramentalen Handlung verwachsen, daß sie kaum davon getrennt werden könne. Wir kennen ja jene Riten nur als christliche Cultacte, als von der Kirche angewendete hl. religiöse Gebräuche. Wer sie also anwenden will, intendirt, zu thun, was die Kirche thut. Nur in dem Falle, wo ein Heide, etwa ein Neger, der nie etwas von einer christlichen Culthandlung gehört hätte, zufällig eine Materie wie Wasser, mit einer Form, hier mit der Taufformel, verbände, könnte seine Intention lediglich auf diesen äußeren Act gehen: hier fehlte also die Intention, zu thun, was die Christen thun. Man sieht aber auch sogleich, daß dieser Fall ein imaginärer ist: dieser Ritus, insbesondere die Anrufung der hl. Dreifaltigkeit, ist so indi-

viduell bestimmt, daß Niemand auf ihn kommen kann, wenn er ihn nicht von der Kirche her kennt. Zumal für den Christen stellen sich die sakramentalen Riten als specifisch christliche Einrichtungen dar; seine ganze Auffassung von ihnen geht auf sie als auf christliche, kirchliche Gebräuche. Diese also will er vollziehen, wenn er eine Taufhandlung, eine Lossprechung vornimmt. Also kann er gar nichts anderes dabei wollen, als thun, was die Kirche thut.

6. Man kann darum vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Selbst durch die gegentheilige innere Absicht, das Sakrament nicht spenden zu wollen, wird die Intention, zu thun, was die Kirche thut, nicht aufgehoben. Und so kann man vielleicht die äußere Intention Katharinis einigermaßen begreiflich finden, die sonst, in sich betrachtet und gegenüber den ausdrücklichsten Definitionen der Kirche als etwas sehr Befremdendes erscheinen muß. Auch wer nur die äußere Intention hat, will doch z. B. wirklich taufen, Messe lesen. Unter Taufen und Messelesen versteht man eben und kann auch der schlechte Priester, der innerlich Taufsakrament und Meßopfer ausschließt, nichts anderes verstehen, als die zwei bekannten Cultacte der Kirche. Er muß also, mag er wollen oder nicht, thun und wollen, was die Kirche thut.

Auf diese Weise würde allerdings die äußere Intention mit der kirchlichen klaren Lehre in Einklang gebracht, aber problematisch bleibt doch immer, ob bei einer directen, ernstgemeinten Ausschließung der inneren Intention noch der Ritus als religiöser wirklich gesetzt werden kann, oder ob bei thatsächlicher Setzung desselben die innere Intention: nicht thun zu wollen, was die Kirche thut, d. h. ein ernster Ausschluß der Intention der Kirche, noch möglich ist. Könnte diese sehr problematische Frage affirmativ einwandsfrei beantwortet werden, dann wäre die ganze Controverse auf einen Wortstreit zurückgeführt.

Fünftes Kapitel.

Die Siebenzahl der Sakramente [1]).

§. 500.

Traditioneller und dogmengeschichtlicher Nachweis der Existenz der sieben Sakramente.

I. Daß Jesus Christus, der alleinige Urheber der Sakramente, nicht mehr und nicht weniger als sieben eingesetzt hat, ist feierlichstes kirchliches Dogma. Das Concil von Trient erklärt: Si quis dixerit Sacramenta N. L. . . . esse plura aut pauciora, quam septem, vdl. baptismum, confirmationem, Eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit [2]).

1. Der directe Beweis dafür wird in der speciellen Sakramentenlehre geführt, wo bei einem jeden einzelnen der genannten sieben Sakramente gezeigt wird, daß es die zu einem Sakramente erforderlichen wesentlichen Eigenschaften habe. Damit hängt dann aufs engste zusammen, daß nur diese sieben als eigentliche Sakramente anerkannt werden können. Denn von keinem anderen kirchlichen Ritus läßt sich dasselbe nachweisen. Selbst die Fußwaschung, die von allen solchen Riten dem Wesen eines Sakramentes am nächsten kommt, kann, wie wir früher gezeigt haben, nicht als solches anerkannt werden.

Es gibt aber einen kürzeren Weg, um durch einen indirecten Beweis das katholische Dogma zu erweisen: den traditionellen oder

---

1) *Hahn*. Doctrinae Romae de numero sacramentorum septenario rationes historicae. Vratisl. 1859. Gegen denselben *Bittner*, De numero sacramentorum septenario Vratisl. 1859. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten. Breslau 1864. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente. Regensburg, 1864. Krawutzky Zählung und Ordnung der hl. Sakramente in ihrer geschichtlichen Entwickelung Breslau 1865.

2) Sess. 7, de sacram. in genere can. 1.

auch rein historischen. Freilich darf derselbe sich nicht darauf beschränken, eine Siebenzahl von beliebigen Sakramenten nachzuweisen, sondern gerade die sieben von der Kirche jetzt anerkannten und angeordneten Riten müssen an der Hand der Ueberlieferung bezw. der Dogmengeschichte, als Sakramente dargethan werden.

2. Es ist eine historische Thatsache, daß seit dem 13. Jahrhundert unsere sieben Sakramente allgemein in der Kirche anerkannt waren. Unter den Scholastikern ist es Petrus Lombardus († 1164), der zuerst förmlich die sieben Sakramente lehrt, aber freilich in einem Tone, der diese Lehre nicht als Privatmeinung, sondern als bekannte kirchliche Lehre erkennen läßt.

Jam ad sacramenta N. L. accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictionis, i. e. Eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium [1]).

In demselben Jahrhundert (1124) theilt der hl. Otto von Bamberg diese sieben Sakramente den Pommern als kirchliche Lehre mit, die im Katechismus den Kindern gelehrt werden soll. Ista septem sacramenta quae iterum vestri causa enumerare libet: baptismum, confirmationem, infirmorum unctionem, eucharistiam, lapsorum reconciliationem, conjugium et ordines ... docete ea filios vestros, ut memoriter teneant et diligenter observent in omnes generationes [2]).

Zwar finden sich auch noch in der Folgezeit einige Schwankungen unter den Theologen und selbst Conciliarbeschlüssen, die mit der immer noch nicht ganz feststehenden Begriffsbestimmung des Sakramentes zusammenhängen. Mit Alexander von Hales wird die Siebenzahl und selbst die Aufeinanderfolge des Magister sententiarum ganz allgemein, obgleich auch er noch nicht den adäquaten Begriff vom Sakrament hatte, da er meinte, Firmung und letzte Oelung seien von den Aposteln eingesetzte Sakramente. Das erste allgemeine Concil, welches unsere sieben Sakramente in's Glaubenbekenntniß aufgenommen hat, ist das von Lyon (1274) und weiter das von Florenz im decretum pro Armenis. Von dieser Zeit an steht also die kirchliche Lehre über die Siebenzahl der Sakramente außer allem Zweifel.

Aus dieser dogmengeschichtlichen Thatsache können wir nun erstens nach katholischen Principien, zweitens auf rein historisch-juridischem Wege den Nachweis für die Siebenzahl der Sakramente

1) 4 dist. 2. c. 1.
2) Bolland. in vita S. Ottonis 2. Juli.

liefern, bezw. die Protestanten, welche weniger als sieben, sondern drei oder allgemein nur zwei annehmen, widerlegen.

a) Nach katholischen Principien ist die Uebereinstimmung der Theologen in einer Lehre, die sie als geoffenbarte unwidersprochene vortragen, Kriterium der Wahrheit, wenn selbst diese Uebereinstimmung erst in späterer Zeit auch nur ein Jahrhundert lang bestanden. Dies um so mehr, wenn diese Lehre von praktischer Natur ist und darum in der ganzen Kirche dem Volke vorgetragen und von der Kirche in der Praxis geübt wird. Wenn nun gar Concilien und Päpste dieser Lehre der Theologen sich in ihren Instructionen und Entscheidungen anschließen, dann haben wir den vollgültigen Beweis dafür, daß diese Lehre durch die Mitwirkung des hl. Geistes, welcher der Kirche verheißen ist, diese Geltung erlangt hat So lagen aber die Verhältnisse in der Lehre und Praxis der Kirche in Bezug auf die sieben Sakramente. Schon mehrere Jahrhunderte vor der Reformation waren sie in der Kirche allgemein und authentisch gelehrt und gespendet worden. Also war der Widerspruch der Reformatoren gegen dieselben unkirchlich und unchristlich. Denn kein Christ kann zugeben, daß die Kirche Jesu Christi, welche die Pforten der Hölle nicht bewältigen können, bei welcher Christus und der hl. Geist immerdar sein werden, je zu Grunde gehen könne. Die Kirche Jesu Christi wäre aber zu Grunde gegangen, wenn sie in der wichtigsten aller christlichen Institutionen, wie sie die Sakramente darstellen, theoretisch und praktisch Jahrhunderte lang in ihrem ganzen Umfange geirrt hätte, wenn sie menschliche Ceremonien, rein menschliche Satzungen als göttliche Gnadenmittel erklärt und gespendet hätte.

b) Aber schon vom rein menschlich rechtlichen Standpunkte muß eine so enorme Verdächtigung und Anschuldigung gegen die Kirche zurückgewiesen werden. Die Kirche befand sich schon seit mehreren Jahrhunderten in dem unbezweifelten Besitz dieser Lehre und Praxis. Sie konnte also gegen die Neuerer, welche ihr diesen Besitzstand streitig machen wollten, das Präscriptionsverfahren anwenden. Die Besitzstörer hätten positiv beweisen müssen, daß der Besitz erschlichen, kein rechtmäßiger war. Sie hätten also positiv darthun müssen, daß zu einer bestimmten Zeit, von bestimmten Theologen oder Bischöfen oder Päpsten oder Concilien das eine oder andere Sakrament erst eingeführt worden sei. Einen solchen Beweis können sie aber nicht erbringen. Denn was sie z. B. von der Einführung der Beichte durch Innocenz III., der bekanntlich das Gebot gab, jährlich zu communiciren und zu beichten, vorbringen, ist so lächerlich, daß man

es nicht zu berücksichtigen braucht. Dasselbe gilt von der Abschaffung des Bußpriesters zu Konstantinopel durch Nektarius. Nicht die Buße, sondern eine bestimmte Function der öffentlichen Buße wurde verändert. Gerade das Bußsakrament ist schon aus den ältesten Zeiten der Kirche klar und deutlich bezeugt.

Wenn wirklich ein Papst oder ein Concil oder ein Bischof neue Sakramente hätte einführen wollen, es wäre ihm unmöglich gewesen; jedenfalls hätte dies so großes Aufsehen in der Kirche erregt, daß Widerspruch, Controversen, Streitigkeiten nicht hätten ausbleiben können. Und doch wissen die Protestanten nichts von alledem zu berichten.

Die gegenseitige Ueberwachung der Bischöfe und Kirchen ließ nicht zu, daß irgendwo eine so wichtige Neuerung eingeführt werde; die große, fast peinliche Sorfgalt für die Bewahrung des überlieferten Glaubensschatzes, das zähe, damit zusammenhängende Festhalten am Ueberlieferten ließ solche schwere Neuerungen nicht unbemerkt einschleichen, nicht allgemein werden. Dazu kommt noch die feindselige Ueberwachung der Kirche durch Häretiker und Schismatiker. Die schismatischen Griechen haben, um ihr Schisma zu beschönigen, der Römischen Kirche die lächerlichsten Neuerungen vorgeworfen, wie Fasten am Samstag, Scheeren des Bartes, Gebrauch des ungesäuerten Brodes u. s. w. In Bezug auf die Sakramente haben sie nicht einen Schatten von Verdächtigung vorbringen können.

c) Im Gegentheil: in der Sakramentenlehre stimmen die Griechen, und nicht blos diese, sondern alle morgenländischen Schismatiker und Häretiker mit der Römischen Kirche überein. Auf den Concilien von Lyon und Florenz, die die Wiedervereinigung der Griechischen Kirche mit der Römischen anstrebten und theilweise erreichten, war die Lehre von den sieben Sakramenten nicht nur kein Hinderniß für die Union, sondern nicht einmal Gegenstand der Controverse, vielmehr erkannten die Griechen diese Lehre willig an. Der Kaiser Michael Paläologus überreichte dem Papst Gregor X. auf dem II. Concil in Lyon ein Glaubensbekenntniß mit den sieben Sakramenten (1274). Als später die Reformatoren die Griechen in ihre Netze zu ziehen versuchten, haben dieselben in mehreren Synoden [1]) die Neuerung derselben zurückgewiesen und direct die sieben Sakra-

1) Zu Konstantinopel 1641, zu Jassy 1642, zu Jerusalem 1672. Auch der Patriarch Jeremias († 1594) zählt in seiner Erklärung gegen die confessio Augustana die sieben Sakramente auf.

mente gelehrt; das jetzige Glaubensbekenntniß der orthodoxen Kirche zählt unsere sieben Sakramente auf, selbst in der Reihenfolge des Concils von Trient, nur daß die letzte Oelung τὸ εὐχέλαιον an letzter Stelle steht.

Da also die Griechen in ihrem Hasse gegen Rom nach ihrer Lostrennung die Siebenzahl der Sakramente ganz sicher nicht aus dem Abendlande entlehnt haben, so muß diese Lehre bereits vor dem 11. und 9. Jahrhundert allgemeines Besitzthum der Kirche, auch der Griechischen, gewesen sein.

Noch weiter zurück führt uns die Sakramentenlehre der Nestorianer und Monophysiten, Jacobiten, Armenier, Kopten, Abessynier, welche bereits sich im fünften Jahrhundert von der Kirche getrennt haben. Auch sie haben bis auf den heutigen Tag, freilich mit einigen Schwankungen und Unklarheiten, wie sie bei Kirchen, welche in so traurigen äußeren politischen Verhältnissen Jahrhunderte geschmachtet und kirchlich durch die Trennung vom Mittelpunkt verkommen und erstarrt sind, nothwendig kommen mußten. Bei den schismatischen Armeniern[1] fehlt allerdings die letzte Oelung. Die Beichte ist bei den Kopten fast ganz verschwunden und mit der Oelung zusammengeworfen worden; die neueren Nestorianer zählen Firmung, Oelung und Ehe nicht zu den Sakramenten, aber ihre alten liturgischen Bücher enthalten auch diese hl. Riten[2]. Eine dogmatisch correcte

1) Bei den Armeniern war die letzte Oelung noch im 14. Jahrhundert im Gebrauche. Der Papst Johannes XXII. beklagt sich bei dem König Ssinius I., daß die einfachen Priester das Krankenöl weihten. Denzinger theilt den Ritus dieses Sakraments aus dem liturgischen Buche der Armenier, Maschdoz, mit, das aus dem Jahre 1415 stammt. Nach Galanus setzten die Armenier vielfach die Oelung an Stelle der Buße, indem sie meinten, durch Salbung der Sünder würden die Sünden nachgelassen, womit die Beichte vielfach in Wegfall kam. Darum habe die Armenische Kirche die Oelung auch der Kranken verboten. Englische Missionäre hörten von Priestern in Schmiadzin, sie ertheilten die Oelung zugleich mit der Taufe, weil sie in ihrer gedrückten politischen Lage sogleich alles zum Heile Nothwendige dem Täufling mitgeben. Vgl. *Denzinger*. Ritus Orientalium. Tom. I. p. 184 f

2) Eine Spur von der letzten Oelung ist bei den Nestorianern in der Salbung der Kranken mit einem Oele geblieben, dem die Hanana (Gnade) aus dem Staube eines heiligen Leibes beigemischt wird. Daß auch sie die letzte Oelung gehabt haben, beweist die Gewalt, welche dem Priester bei der Ordination mit den Worten übertragen wird: „die Hände den Kranken aufzulegen und sie zu heilen". Der Grund für die Vernachlässigung dieses hl. Sakramentes mag z. Th. in der Schwierigkeit seiner Spendung liegen, weil nach orientalischem Ritus sieben Priester dabei zugegen sein müssen. Sie spenden auch Sakramente, selbst die Eucharistie nicht gerne in Privathäusern.

Interpretation der Liturgie in der sakramentalen Praxis war von einer so ungebildeten Priesterschaft nicht zu erwarten.

Da nun diese orientalischen Secten noch weniger als die Griechen die Sakramentenlehre und Praxis der Römischen Kirche entnehmen konnten — sie waren nicht blos Schismatiker, sondern auch Häretiker, und selbst durch ihre örtlichen Verhältnisse von einem Verkehr mit Rom abgeschnitten —, so ist diese Lehre und Praxis älter als die Trennung jener Secten von der Kirche im fünften Jahrhundert: wir kommen also auf das vierte Jahrhundert, in welchem die Siebenzahl bereits im Besitzstande der Kirche sein mußte.

3. Daraus argumentiren wir gegen die Reformatoren, auch ohne specifisch katholische Principien zu Hülfe zu nehmen, *erstens*: die gesammte Kirche hat bereits über tausend Jahre jedenfalls mehr Sakramente gehabt, als die zwei oder drei der Reformatoren. Um diesen gewaltigen, festen Besitzstand zu stören, müßten doch die stärksten Argumente angeführt werden. Daß es aber an objectiven Beweisen fehlt, zeigt schon die Thatsache, daß nach subjectivem Belieben entweder zwei oder drei oder vier oder auch nur ein oder eigentlich gar kein Sakrament von ihnen angenommen wurde. Da also theologische Beweise fehlen, müßte ein besonderer göttlicher Beruf, etwa eine specielle Offenbarung gegen die bestehende Kirche und ihre frühere Lehre angeführt werden.

Eine solche göttliche Aufgabe hat sich nun wirklich auch *Luther* beigelegt; er behauptet seine göttliche Autorität sogar gegen die heil. Schrift, wenn sie gegen ihn angeführt wurde [1]). Aber weder er, noch die anderen ihm widersprechenden Reformatoren, die gleiches Recht wie er beanspruchen konnten, haben ihre göttliche Sendung bewiesen. Ihr Leben und Auftreten ist auch derart, daß man eher an alles andere als an eine göttliche Sendung denken kann. Der Hochmuth, der sich in jener Erhebung Luthers nicht nur gegen die ganze Kirche und ihren tausendjährigen Besitz, sondern sogar gegen die hl. Schrift ausspricht, wirft auf seine göttliche Sendung ein grelles Licht.

Zweitens muß doch auch vor der Reformation, wenigstens in einem wenn auch verschwindend kleinen Theile der Kirche, sich noch die wahre christliche Lehre und wahre Praxis gefunden haben. Denn die Kirche ist unvergänglich, und zwar nicht bloß die unsichtbare, sondern auch die sichtbare. Denn die auf den Felsen Petri gebaute Kirche soll nie von der Hölle überwunden werden. Sie wäre aber

1) Vergl. Apolog. III. Bd. (2. Aufl.) S. 255 f.

überwunden, wenn sie in der wichtigsten Angelegenheit des durch Christus zu vermittelnden Heiles, wie die Spendung der Sakramente, in Irrthum fallen würde. Also irgendwo muß zu jeder Zeit die wahre Kirche Christi sein, und irgendwo muß sich die wahre Lehre und die wahre Verwaltung der Sakramente finden. Es sind aber alle christlichen Confessionen, welche vor der Reformation und nachweislich schon seit dem vierten Jahrhundert in der Siebenzahl die Sakramente besaßen und spendeten. Mag man also die wahre Kirche Christi entweder nur in der Gesammtheit aller Confessionen anerkennen wollen, oder auch nur einen einzigen Bruchtheil als wahre Kirche gelten lassen: in beiden Fällen ist die Siebenzahl Lehre und Praxis der wahren, unvergänglichen, also unfehlbaren Kirche Christi.

Jedenfalls kann drittens nur die ärgste Verkennung der Kirche, als Stiftung und mystischer Leib, als makellose Braut Christi, soweit sich versteigen, bereits im vierten Jahrhundert die schwersten und verhängnißvollsten Irrthümer der ganzen Christenheit aufzubürden; die Zeit der herrlichsten Blüthe der Kirche, der schönsten Entfaltung der Glaubenswissenschaft wäre damit zu dem Anfange der schwersten Verirrungen gestempelt. Meistens haben die Protestanten doch noch soviel Achtung vor der Stiftung Jesu Christi, daß sie erst im Mittelalter oder mit dem Pontificate Gregor d. Gr. das Verderbniß hereinbrechen lassen. Daß rein willkürlich auch diese Aufstellungen von früheren Protestanten aus polemischen Rücksichten gegen die Katholiken ersonnen waren, zeigt die Thatsache, daß die neuere radicalere Polemik z. B. eines Harnack schon in den ersten christlichen Jahrhunderten das Heidenthum gerade in Bezug auf die Sakramentenlehre in die Kirche eindringen läßt. Weil sich nun immer deutlicher herausstellt, daß bereits in der apostolischen Zeit, ja schon in den Evangelien das katholische Glaubensprincip herrschend war, so geht die Negation so weit, die Echtheit z. B. des Matthäus-Evangeliums zu leugnen. Solche Behauptungen können freilich nur Christus-Leugner aufstellen. Dahin führt die Mißachtung der kirchlichen Ueberlieferung!

4. Doch wir haben auch ausdrückliche directe Zeugnisse aus viel früherer Zeit, als die Trennung der orientalischen Secten, die uns einen Schluß auf die kirchliche Siebenzahl der Sakramente ermöglichen.

Schon Tertullian zählt fast alle Sakramente, und zwar als eigentliche Sakramente, d. h. als Riten, welche die innere Gnade vermitteln, auf. Caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut et anima muniatur, caro manus

impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur [1]).

Taufe, Firmung, Oelung, Eucharistie sind hier deutlich genannt. Ob unter der manuum impositio die Priesterweihe oder die Buße zu verstehen ist, kann zweifelhaft sein; ersteres ist wahrscheinlicher wegen der geistigen Erleuchtung, welche als Wirkung bezeichnet wird. Die Buße hat selbst der Montanist Tertullian nicht geleugnet, sondern formell anerkannt, indem er nur gewisse Sünden der Gewalt der Kirche entzog: damit ist doch gesagt, daß die Kirche von andern Sünden wirksam lossprechen kann. Auch die Ehe behandelt er als etwas Heiliges, durch den Segen der Kirche zu Heiligendes [2]). Jedenfalls widerlegt Tertullian ganz bestimmt die Zwei- oder Drei-Sakramentenlehre der Reformatoren.

Noch deutlicher ist das Zeugniß des hl. Augustinus, der alle sieben Sakramente ausdrücklich, wenn auch nicht zusammen, nicht systematisch anführt. In den oben von uns angeführten Citaten des hl. Augustinus kommt allein die Ehe und die Oelung nicht vor. Was nun die Ehe anlangt, so findet gerade der hl. Augustinus in der christlichen Ehe gegenüber der heidnischen außer dem bonum prolis und fidei noch das bonum sacramenti, das ihre Unauflöslichkeit begründet. Wenn damit auch nicht ein Sakrament im engsten Sinne gemeint sein sollte, so hat doch jedenfalls der hl. Augustin die christliche Ehe nicht für ein rein „weltliches Ding" wie Luther gehalten. Wenn er aber die Unauflöslichkeit dieses sacramentum mit dem Charakter der Priesterweihe und Taufe in Parallele stellt, so kann doch der wahre Sinn der Redeweise des hl. Augustinus in Bezug auf dies Sakrament nur mit Unrecht bezweifelt werden. Was aber die letzte Oelung anlangt, so haben wir für ihre Anerkennung und Uebung ein noch weit authentischeres Zeugniß von einem Papste, Zeitgenossen des hl. Augustinus, Innocenz I. (417), der über ihre Spendung eine formelle Vorschrift gab [3]).

II. Für gewöhnlich handelt freilich der hl. Augustin, wie auch die andern Väter, ausdrücklich nur von wenigen Sakramenten: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und Priesterweihe: weil an ihnen sich besonders deutlich das Wesen, der Charakter eines Sakramentes, das der aufstellen will, zeigt, weil sie in den Controversen mit den Häretikern und Schismatikern, die er widerlegt, hauptsächlich in Frage kamen. Mit

1) De resurr. carnis 8. — 2) Ad uxor. 2, 9.
3) Ep. ad Decent. c. 8. *Denzinger*, Ench. 61.

Unrecht aber folgern die Reformatoren daraus ihre Zwei- oder Dreizahl. Aber auch einseitige Auffassung der Lehre des hl. Augustinus war es, wenn noch nach ihm bis zum Mittelalter hinein abendländische Theologen nur zwei oder drei Sakramente aufzählen. Daneben treffen wir freilich auch schon lange vor dem Lombarden die Siebenzahl anerkannt. Rhabanus Maurus handelt in seiner institutio Clericorum von allen Sakramenten mit Ausnahme der Ehe, welche für die Erziehung der Kleriker ohne Bedeutung ist. Bei den älteren Vätern finden wir überhaupt die Siebenzahl der Sakramente nicht, sondern meistens nur zwei oder drei behandelt.

1. Eine systematische Aufzählung der sieben Sakramente können wir bei den Vätern überhaupt nicht erwarten. Um die Sakramente zu zählen, muß man von den Sakramenten im allgemeinen handeln oder gehandelt haben. Nun geht aber Anfangs die Behandlung immer zuerst auf das Einzelne, Besondere; von ihm wird das Allgemeine abstrahirt, und zuletzt wird erst eine Theorie über das Wesen aufgestellt. Die Sakramente sind zunächst rein praktischer Natur, sie sind in täglicher Uebung, theoretisch wird davon erst nachträglich aus dringenden Veranlassungen gehandelt. Wenn also die Väter überhaupt noch keine systematische Darstellung des gesammten Glaubens geben, sondern nur gelegentlich, namentlich aus polemischen Rücksichten, einzelne Punkte behandeln, so auch insbesondere bei den Sakramenten.

2. Außer dem angeführten Grunde, gerade Taufe und Eucharistie zu bevorzugen, war auch die Nothwendigkeit dieser beiden Sakramente, das eine zur Erlangung, das andere zur Erhaltung des übernatürlichen Lebens maßgebend, wenigstens beim hl. Augustinus.

Sodann war es die Arcandisciplin, welche verhinderte, die Katechumenen in alle Geheimnisse einzuweihen. Sie wurden nur mit denjenigen Sakramenten zunächst bekannt gemacht, welche sie beim Eintritt in die Kirche zu empfangen hatten: Taufe, Firmung, Eucharistie [1]).

3. Mitunter ist es ein besonderer Zweck des Schriftstellers, der ihn einige Sakramente übergehen läßt. So zählt Dionysius Areop. sechs Sakramente auf: Taufe, Communion, Oelweihe, Priester-

1) „Diese Geheimnisse, welche die Kirche nur dem eröffnet, der aus dem Katechumenat heraustritt, werden nach der Gewohnheit den Heiden nicht dargelegt ... Auch bei den Katechumenen sprechen wir nicht über alles offen, sondern über vieles oft dunkel, damit die Gläubigen, welche die Sache schon haben, es verstehen, und die es nicht haben, nicht verletzt werden." Cyrill v. Jerusalem catech. 6, 29.

weihe, Mönchthum, Todtenfeier. Er will nämlich nur von den hierarchischen Weihungen, nicht von den medicinalen Sakramenten: Buße, Oelung, Ehe sprechen. Daß er wie manche andere Orientalen auch Mönchweihe und Todtenfeier zu den Sakramenten zählt, läßt sich leicht erklären. Die Siebenzahl der Sakramente war in jener Zeit noch nicht dogmatisch fixirt; sie war nur im allgemeinen Bewußtsein und in der Praxis der Kirche, wie die liturgischen Bücher sie darstellen, enthalten. Da nun gerade diese beiden heiligen Ceremonien Mönchsweihe und Todtenfeier in der griechischen Liturgie eine ungewöhnlich große Ausdehnung haben, mit viel mehr Pomp vollzogen werden als viele Sakramente, so lag es nahe, diese den eigentlichen Sakramenten beizuzählen. Ein ähnlicher Grund mochte auch den heil. Petrus Damiani bestimmen, zwölf Sakramente anzunehmen, darunter Kirchweihe, Bischofsweihe, Königssalbung, Mönchweihe, Eremitenthum, Nonnenweihe. Ebenso hat Hugo von St. Victor seinem Sakramentenverzeichniß eine Anzahl von Sakramentalien den Sakramenten, die er übrigens als die vorzüglicheren bezeichnet, hinzugefügt. Manche Orientalen führen auch das heilige Kreuzzeichen oder das ungesäuerte Brod unter den Sakramenten auf.

4. Aber, wird man angesichts solcher Meinungsverschiedenheit fragen, wo bleibt da die stetige kirchliche Tradition? Worauf konnte sich die Scholastik bei der Feststellung der Siebenzahl stützen? Liegt da nicht der Verdacht nahe, daß die mystische Zahl Sieben als Leitstern gedient hat?

Es fehlte den Scholastikern durchaus nicht an einer stetigen Tradition bei ihrer Feststellung der Sakramente; sie haben aber den Inhalt derselben genauer analysirt, insbesondere einen festeren Sakramentsbegriff aufgestellt, und so auf dem einzig richtigen Wege nach kirchlichen Principien der Sakramentenlehre eine bestimmtere festere, klarere Fassung gegeben. Die kirchliche Tradition war in der kirchlichen Spendung der Sakramente und urkundlich in den liturgischen Büchern aller Kirchen, die im wesentlichen bis zu den Aposteln hinaufreichen, gegeben.

5. Freilich wurden von der Kirche auch viele andere Segnungen und Weihungen vollzogen. Die liturgischen Bücher enthielten neben den sakramentalen Riten auch sehr feierliche Ceremonien von untergeordneter Natur, ohne daß eine bestimmte Abgrenzung und Unterscheidung ausgesprochen war. Jedoch im lebendigen Bewußtsein der Kirche traten aus all den zahlreichen Riten einige von so eminenter Bedeutung hervor, daß sie gleichsam als Typen für die Sakramente

in der vollsten Bedeutung dienten, und so in den Schriften der Väter behandelt werden konnten. So die Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Priesterweihe. In Bezug auf die übrigen waren die Anschauungen nicht hinreichend geklärt; manche rechneten noch mehr als sieben, manche weniger zu den vorzüglicheren Sakramenten. Es war genau derselbe Stand wie mit den Büchern der heiligen Schrift in den ersten Jahrhunderten. Im praktischen Gebrauche der Kirchen waren alle kanonischen Bücher und noch einige andere; manche traten nicht ganz so allgemein und klar als göttlich bezeugt ins actuale Bewußtsein. Aber aus der Praxis der Kirche konnte durch genauere Untersuchungen der Kanon der heiligen Schrift fixirt werden; einige Bücher ausgeschieden, einige bisher zweifelhafte als inspirirt erklärt werden. War dies bereits in verhältnißmäßig früher Zeit möglich, so lag dies in dem doch leichter zu constatirenden Gebrauche derselben, auch drängte die Noth dazu Bei den Sakramenten konnte dies nur nach und nach geschehen; und war nicht so urgent, da auch die Sakramentalien wie die Sakramente verwaltet werden konnten.

6. Aber das Bewußtsein von der Vorzüglichkeit einiger Sakramente wurde immer lebendiger, so daß zur Zeit Hugos von St. Victor ganz bestimmt zwischen sacramenta principalia und minora oder minus principalia unterschieden wurde. Das war ein Fortschritt, aber immer noch nicht genügend; die Sakramente unterscheiden sich nicht blos graduell von den Sakramentalien, sondern wesentlich, sie sind nicht blos kräftigere Sakramentalien, sondern heilige Riten von einer ganz höheren Wesenheit.

Petrus Lombardus und die folgenden Scholastiker haben dieses Wesen genauer bestimmt; sie haben die Einsetzung der Sakramente durch Christus und was damit zusammenhängt die Bewirkung der Gnade als charakteristisches Merkmal aufgestellt, und damit eine klare Scheidung zwischen Sakramente und Sakramentalien erzielt. Insbesondere war es das opus operatum der Sakramente, was den Ausschlag gab. Auch die andern Segnungen und Riten zielen in ihren Gebeten auf Gnadenspendung ab; und deßhalb konnten sie den Sakramenten vielfach zugeordnet werden. Erst nach dem die Wirksamkeit unserer sieben Sakramente ex opere operato aus Schrift und Tradition genau erkannt und klarer bestimmt war, ließ sich nun ein festes Scheidungsmerkmal zwischen Sakramenten und andern heiligen Gebräuchen gewinnen und die Siebenzahl fixiren.

Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß auch die mystische Zahl Sieben eine Rolle dabei gespielt haben mag; es ist eben mehr als

Spielerei, wenn die Siebenzahl in der heiligen Schrift so bevorzugt erscheint; thatsächlich wissen wir ja nun, daß der göttliche Stifter sie auch bei den heiligen Sakramenten in Anwendung bringen wollte, wie er sie seinen Schöpfungstagen, der Sabbatwoche, ja selbst den sieben höchsten Engeln, die vor dem Throne Gottes stehen zu Grunde legte. Ueberhaupt kann man zugeben, daß die Entwicklung der Sakramentenlehre eine ganz andere Richtung hätte nehmen können, wenn die Theologen lediglich auf ihren analysirenden Scharfsinn und die nicht geklärte Tradition angewiesen gewesen wären. Aber der heilige Geist leitet die Kirche und kirchliche Wissenschaft in Fragen von dogmatischer Bedeutung; selbst mit mangelhaften Mitteln und vielleicht verkehrten Methoden muß die Offenbarungswahrheit doch zum Siege gelangen.

7. Aber wie sind die Griechen und Orientalen zu der Siebenzahl gelangt, bei denen man weder den Beistand des heiligen Geistes noch auch den Scharfsinn der Scholastiker findet?

Nun, formell und ausdrücklich lehren nur die Griechen die Siebenzahl; bei ihnen ist nicht ausgeschlossen, daß sie erst durch Berührung mit den Lateinern in den verschiedenen Unionsversuchen diese theoretische Lehre angenommen haben. Zwar hat schon der griechische Mönch Hiob um 1270, also vor dem Concil von Lyon sieben Sakramente, aber auch er hat statt der Buße die Mönchsweihe. Die Zahl Sieben mag er theils aus dem Abendlande, theils aus mystischer Auffassung der Zahl geschöpft haben [1]).

§. 501.

Sachliche Angemessenheit der Siebenzahl der Sakramente. Ihre Reihenfolge.

I. Die Scholastiker haben auch sehr sinnreiche Begründungen der Siebenzahl der Sakramente und ihrer Beziehungen zum übernatürlichen Leben gegeben; zur Aufstellung der Siebenzahl selbst konnten aber solche Gründe wohl nicht mitwirken. Denn erst wenn diese Sakramente alle gegeben sind, kann man solche sinnreiche Erwägungen für ihre Zweckmäßigkeit anstellen; von vornherein besteht für eine bestimmte Zahl keine Nothwendigkeit, jedenfalls läßt sie sich nicht nachweisen.

1) Ausführlicher handeln hierüber *Arcudius*, De concordia ecclesiae occid. et orientalis. l. I. c. 2. *Leo Allatius*, De consensu ecclesiae orient. et occid. l. III. c. 16, Perpétuité de la foi. I, III. V. Hefele, Tübinger Theol. Quartalschr. 1843. 4. Heft. *Franzelin*, de sacram. in genere thes. XIX. u. XX., besonders *Denzinger*, Ritus Orientalium. Prologomena.

Christus konnte recht wohl noch mehr, er konnte auch weniger Sakramente einsetzen; ja er brauchte überhaupt nicht durch Sakramente das Heil zu vermitteln.

1. Nun aber, da wir wissen, daß gerade diese sieben Sakramente von Christus eingesetzt wurden, können wir allerdings die hohe Weisheit und große Güte bewundern, welche sich gerade in dieser speciellen Art der Heilsvermittelung offenbart. Die Scholastiker haben darin wohl des Guten zu viel gethan, ihre Begründungen werden manchmal gekünstelt und gesucht: ein neuer Beweis, daß ihre aprioristischen Begründungen nicht zur Siebenzahl führen konnten, sondern daß umgekehrt die bekannte und feststehende Lehre durch allerlei mehr oder weniger sinnreiche und zutreffende Erwägungen gerechtfertigt werden sollte. Die einfachste, einleuchtendste und bündigste Begründung gibt das Concil von Florenz[1]). Ausführlicher begründet der heil. Thomas durch ein analytisches Verfahren die Siebenzahl der Sakramente vermittelst Analogie des geistigen Lebens mit dem natürlichen und durch den Gegensatz der Sakramente gegen die Sünde.

Sacramenta ecclesiae ordinantur ad duo scl. ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cetera corporalia conformitatem quamdam spiritualem habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam, alio modo per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter: uno modo per se, acquirendo scl. aliquam vitae perfectionem, alio modo per accidens, scl. removendo impedimenta vitae, puta aegritudines, vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur cor-

1) Quinque prima ad spiritualem uniuscujusque hominis in seipso perfectionem, duo ultima ad totius ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt. Per baptismum enim spiritualiter renascimur, per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide. Renati autem roborati nutrimur divina Eucharistiae alimonia. Quodsi per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur, spiritualiter etiam et corporaliter (prout animae expedit per extremam unctionem. Per ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter. Per matrimonium corporaliter augetur. Decr. pro Armenis.

poralis vita tripliciter: primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere; et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio secundum illud Tit. 3, 5.: Per lavacrum regenerationis etc. Secundo per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem; et loco hujus in spirituali vita est confirmatio, in qua datur Spiritus sanctus ad robur . . . Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus, et loco hujus in vita spirituali est Eucharistia . . . . Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scl. peccatum, ideo homini necessaria est curatio ab infirmitate; quae quidem est duplex: una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit, et loco hujus in spirituali vita est poenitentia . . .; alia autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium, et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam . . .

Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter: uno modo quod accipit potestatem regendi multitudinem et exercendi actus publicos, et loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis . . . Secundo quantum ad naturalem propagationem, quod fit per matrimonium, tam in corporali, quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum sed officium naturae.

Ex his etiam patet sacramentorum numerus secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis, confirmatio contra infirmitatem animi, quae in nupernatis invenitur, Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum, poenitentia contra actuale peccatum post baptismum commissum, extrema unctio contra reliquias peccatorum, quae scl. non sunt sufficienter per poenitentiam sublatae, aut ex negligentia aut ignorantia; ordo contra dissolutionem multitudinis, matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem et contra defectum multitudinis, qui per mortem accidit . . .[1]).

Man sieht, die letztere Begründung der Siebenzahl durch Be-

2) S. Thom. 3. p. q. 65. a. 1.

ziehung zu den verschiedenen Sünden, läßt sich schon nicht recht logisch und sachlich durchführen. Noch mehr gilt dies von der Bezugnahme auf die sieben Tugenden, die drei theologischen und vier Kardinaltugenden, sowie auf die defectus culparum et poenalitatum, welche Thomas nicht als eigene, sondern als Meinung Anderer anführt [1]).

Sehr sachlich und zutreffend ist auch die Begründung unserer sieben Sakramente, welche der heil. Bonaventura gibt, indem er sie unter anderem als Heilmittel betrachtet, wo freilich bei Anwendung der von ihm aufgestellten Dreitheilungen auf die einzelnen Sakramente eine gewisse Unbestimmtheit bleibt und die Willkür Platz greift: Ad perfectam curationem aegritudinis concurrunt haec tria scl. expulsio aegritudinis, introductio sanitatis et conservatio introductae salutis [2]). Septem sunt sacramenta et non plura, quia sunt ad medicandum, quia medicina respicit vulnera, quae sanat, et sanando vulnera adjuvat virtutes et adjuvando virtutes munit et armat contra infirmitates [3]).

3. Unter welcher Rücksicht man aber auch immer die sieben heiligen Sakramente betrachten mag, es zeigt sich ganz handgreiflich in ihrer Gesammtheit die große Güte und Weisheit ihres Urhebers, der alle wichtigeren Momente des menschlichen Lebens durch sie geheiligt, allen Nöthen der Menschen, des Einzelnen wie der Gesell-

---

1) Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adaptionem ad virtutes et ad defectus culparum et poenalitatum, dicentes quod fidei respondet baptismus, et ordinatur contra culpam originalem: spei extrema unctio, et ordinatur contra culpam venialem; charitati Eucharistia, et ordinatur contra poenalitatem malitiae; prudentiae ordo, et ordinatur contra ignorantiam. justitiae poenitentia, et ordinatur contra peccatum mortale, temperantiae matrimonium, et ordinatur contra concupiscentiam, fortitudini confirmatio, et ordinatur contra infirmitatem. Ibid.

2) Breviloqu. VI. 3.

3) 4 dist. 2. a. 1. q. 3. Den hier von Bonaventura zuletzt berührten Gedanken einer Ausrüstung des Christen zum Kampfe durch die Sakramente hat Dionysius Carth. ausführlicher darlegt und für die einzelnen Sakramente durchgeführt. In diesem Sinne erklärt bestimmter Dionysius: Primum sacramentorum, puta baptismus est introeuntium in ecclesiam militantem, secundum ut confirmatio est pracliantium in eadem contra adversarios suae salutis, tertium puta Eucharistia cibus est atque viaticum utrorumque, quartum i. e. poenitentia est revivisecntium et resurgentium a peccato, quintum, vdl. extrema unctio est exeuntium praesens exilium, sextum scl. ordo est ministrantium in ecclesia ac administrantium aliis ecclesiastica sacramenta; septimum est prolificantium ad participandum sacramenta, ut matrimonium, quo conservantur fideles. Elem. theol prop. 132.

schaft mächtige Hilfsmittel geboten, für alle Bedürfnisse des übernatürlichen Lebens nicht weniger sorgsam die zweckmäßigsten Einrichtungen getroffen hat, als er in der natürlichen Ordnung durch die Natur und seine stete Vorsehung das menschliche Leben erhält, fördert und entwickelt.

Sogleich beim Eintritt in dieses Leben empfängt der neue Erdenbürger die Taufe, um ihn sogleich zum Kinde Gottes zu machen. In der schwersten Noth, beim Austritt aus diesem Leben gibt ihm die heilige Oelung Stärke und Trost. Zwischen beiden, Lebensmomenten liegt der wichtigste im natürlichen menschlichen Leben der Eintritt in den Ehestand; er wird geheiligt und seinen schweren Lasten kommt das Sakrament der Ehe zu Hilfe.

Wie im natürlichen Leben der Mensch durch die Geburt in das Dasein tritt, so bekommt er in der Taufe durch die Wiedergeburt ein übernatürliches Sein und Leben. Dem Eintritt des Erwachsenen in das öffentliche Leben und seinen Kämpfen entspricht die heilige Firmung; dieselbe hat auch noch besondere Analogie mit dem natürlichen Kriegsdienste. Der viel schwierigere göttliche Kriegsdienst bedarf einer noch kräftigeren, nicht äußeren sondern inneren Ausrüstung durch stärkende Gnade. Der Nahrung des Leibes entspricht die nicht weniger nothwendige geistige Nahrung der heiligen Eucharistie. Körperliche Krankheiten verlangen heilende Medizin; die geistige Krankheit der Seele wird durch die Gnade des Bußsakramentes geheilt.

Das übernatürliche Leben ist aber nicht rein individuell, ebenso wenig wie das natürliche. Wie der Mensch von Natur aus gesellig ist und in Gesellschaft leben muß, welche ohne Auctorität nicht bestehen kann, so hat Christus eine übernatürliche Gesellschaft gestiftet, in welcher er gleichfalls eine Hierarchie bestellt hat. Die Hierarchen werden aber nicht blos durch äußere Bestellung in ihr Amt eingesetzt wie die weltlichen Beamten, sondern sie werden innerlich durch das Sakrament der Weihe als wirkliche Priestern gezeichnet und mit erforderlichen Gnaden ausgestattet.

So erweist sich die Siebenzahl der Sakramente allen Lagen und den Bedürfnissen des menschlichen Lebens und insbesondere des übernatürlichen Gnadenlebens als höchst weise angepaßt [1]).

1) Selbst Goethe hat in „Dichtung und Wahrheit" einige beherzenswerthe Worte für die Siebenzahl der Sakramente gesprochen. „Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht unterlassen, aus meiner frühern Jugend etwas nachzuholen, um anschaulich zu machen, wie die großen Angelegenheiten der christlichen Religion mit Folge und Zusammenhang behandelt werden müssen, wenn sie sich fruchtbar, wie man von ihr erwartet, erweisen soll. Der protestantische Gottesdienst

II. Was die Anordnung, die herkömmliche Reihenfolge der Sakramente anlangt, so erhellt dieselbe auf den ersten Blick als sehr sachgemäß.

1. Zuerst kommen die fünf Sakramente, welch für den einzelnen Christen bestimmt sind, dann folgen Priesterweihe und Ehe, welche den Menschen als sociales Wesen berücksichtigen. Darunter gebührt in der Gnadenordnung selbstverständlich der Priesterweihe der Platz vor der Ehe.

Unter den fünf ersten Sakramenten gehört dem ersten und nothwendigsten die erste Stelle, es folgt die Firmung, die nur eine Er-

---

hat zu wenig Fülle und Consequenz, als daß er die Gemeinde zusammenhalten könnte; daher geschieht es leicht, daß Glieder sich von ihr absondern und entweder kleine Gemeinden bilden, oder ohne kirchlichen Zusammenhang neben einander ruhig ihr bürgerliches Wesen treiben. So klagte man schon vor geraumer Zeit, die Kirchengänger verminderten sich von Jahr zu Jahr und in eben dem Verhältniß die Personen, welche den Genuß des Nachtmahls verlangten. Was Beides, besonders aber das Letztere betrifft, liegt die Ursache sehr nahe doch wer wagt sie auszusprechen? Wir wollen es versuchen.

„In sittlichen und religiösen Dingen, ebensowohl als in physischen und bürgerlichen, mag der Mensch nicht gern Etwas aus dem Stegreife thun: eine Folge, woraus Gewohnheit entspringt, ist ihm nöthig; das, was er lieben und leisten soll, kann er sich nicht einzeln, nicht abgerissen denken, und um etwas gern zu wiederholen, muß es ihm nicht fremd geworden sein. Fehlt es dem protestantischen Cultus im Ganzen an Fülle, so untersuche man das Einzelne und man wird finden, der Protestant hat zu wenig Sakramente, ja er hat nur Eins, bei dem er sich thätig erweist, das Abendmahl; denn die Taufe sieht er nur an andern vollbringen, und es wird ihm nicht wohl dabei. Die Sakramente sind das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen Gunst und Gnade. In dem Abendmahle sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen und unter der Form irdischer Nahrung einer himmlischen theilhaftig werden. Dieser Sinn ist in allen christlichen Kirchen eben derselbe, es werde nun das Sakrament mit mehr oder weniger Hingebung an das Geheimniß, mit mehr oder weniger Accommodation an das was verständlich ist, genossen: immer bleibt es eine heilige, große Handlung, welche sich in der Wirklichkeit an die Stelle des Möglichen oder Unmöglichen, an die Stelle desjenigen setzt, was der Mensch weder erlangen, noch entbehren kann. Ein solches Sakrament dürfte aber nicht allein stehen; kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, genießen, wenn nicht der symbolische oder sakramentalische Sinn in ihm genährt ist; er muß gewohnt sein die innere Religion des Herzens und die der äußeren Kirche als vollkommen Eins anzusehen, als das große allgemeine Sakrament, das sich wieder in so viele andere zergliedert und diesen Theilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Einigkeit mittheilt.

„Hier reicht ein jugendliches Paar sich einander die Hände, nicht zum vorübergehenden Gruß oder zum Tanze: der Priester spricht seinen Segen darüber aus, und das Band ist unauflöslich . . ."

gänzung der Taufe darstellt, nun folgt die Eucharistie, welche das durch die Taufe verliehene, von der Firmung gekräftigte Gnadenleben als Seelenspeise erhält und vermehrt. In dieser Reihenfolge wurden auch diese drei Sakramente von der alten Kirche und zwar meist gleichzeitig, wie auch jetzt wenn Erwachsene getauft werden, gespendet.

Nun erst kommen diejenigen Sakramente, welche nur unter bestimmten Voraussetzungen empfangen werden, welche gegen Uebel, die eigentlich nicht sein sollten, gerichtet sind: Buße und Oelung. Letztere ist nicht nur als extrema unctio der Buße nachzustellen, sondern auch weil sie sich ähnlich zur Buße, wie die Firmung zur Taufe verhält: sie bildet ihre Ergänzung [1]).

2. Wenn freilich die Würde und Heiligkeit der Sakramente die Reihenfolge bestimmte, müßte an erster Stelle die heilige Eucharistie stehen, und könnte oder müßte auch die Stellung der andern Sakramente anders disponirt werden. Denn es ist ausdrücklich von dem Tridentinum definirt, daß nicht alle Sakramente gleich an Würde seien [2]). Freilich nach den Reformatoren sind alle Sakramente gleich, da alle ohne innere Heiligkeit und Wirkung sind, oder doch alle gleich gut den Glauben wecken, die Verheißungen Christi besiegeln, als christliche Abzeichen dienen können.

Die ganz vorzügliche Heiligkeit und Würde des heiligen Altarssakramentes drängt sich Jedem, der die reale Gegenwart nicht aufgegeben, von selbst auf. Christus der Urheber aller Gnaden ist selbst

---

1) Sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea quae ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quae ordinantur ad multitudinis perfectionem. matrimonium tamen post ordinem eo quod minus participat de ratione spiritualis vitae, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter sunt priora illa quae per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitae quam illa quae ordinantur per accidens, scl. ad removendum accidens nocivum superveniens, cujusmodi sunt poenitentia et extrema unctio; posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quae consummat sanationem, poenitentia, quae inchoat. Inter alia vero tria manifestum est quod baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est prius, et deinde confirmatio, quae ordinatur ad formalem perfectionem virtutis, postmodum Eucharistia, quae ordinatur ad perfectionem finis. S. Thom. 3. p. q. 65. a. 2.

2) Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anath. sit. sess. 7. can. 3.

und nicht blos vorübergehend im Empfange, sondern dauernd zugegen. Illud in ea (Eucharistia) exellens et singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habeent, cum quis illis utitur: at in Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est [1]).

Diesen Gedanken hat der heil. Thomas weiter ausgeführt und noch zwei andere Gründe für die hervorragende Heiligkeit der Eucharistie hinzugefügt: alle übrigen Sakramente haben die Eucharistie als ihren Zielpunkt, und im kirchlichen Ritus finden alle Sakramente ihren Abschluß [2]).

Wie die heilige Eucharistie den Mittelpunkt nicht nur des christlichen Cultus überhaupt, sondern auch so zu sagen den Brennpunkt bildet, in dem alle Sakramente zusammenlaufen, bringt die Kirche durch ihre feierlichen Ordinationen an den Quatembersamstagen zum anschaulichsten Ausdruck. Zu Rom werden da nicht nur alle die sieben Ordines an ihren bestimmten Stellen des eucharistischen Opfers, sondern in Verbindung mit dem Pontificalamte auch die feierliche Taufe und Firmung ertheilt. Das Sakrament der Buße geht als Vorbereitung auf die heilige Eucharistie selbstverständlich voraus. Die letzte Oelung, welche nicht zu jeder Zeit und nicht in der Kirche gespendet werden kann, ist dadurch mit der Eucharistie in Verbindung gesetzt, daß die heiligen Oele in der Er-

1) Conc. Trid. sess. 13. cap. 3.

2) Simpliciter loquendo sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet: primo quidem ex eo, quod in eo continetur, nam in sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo . . .; semper autem quod est per essentiam potius est eo, quod est per participationem. Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem; nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim, quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem, sacramentum vero baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento; per poenitentiam etiam et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi; matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat conjunctionem Christi et ecclesiae, cujus unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur. Unde et Apostolus dicit Ephes. V, 31: Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et ecclesia. Tertio hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur, sicut patet quod ordinati communicant et etiam baptizati, si sint adulti. 3. p. q. 65. a. 3.

innerungsfeier an die Einsetzung der Eucharistie am Gründonnerstage geweiht werden. Dadurch bekommen auch Taufe, Firmung und Priesterweihe eine besondere Hinbeziehung auf die heilige Eucharistie. Das Sakrament der Ehe wird regelrecht nur in der Missa pro sponso et sponsa gefeiert, die benedictio sponsae bildet einen Bestandtheil dieser Messe und ist in den behrsten Moment der heiligen Messe, zwischen Wandlung und Communion eingeschaltet. Die Communion der Brautleute ist in vielen Kirchen Vorschrift, jedenfalls das normale Verhältniß.

3. Wenn so die heilige Eucharistie alle andern Sakramente an Würde und Heiligkeit überragt, so sind auch diese nicht alle gleich zu halten. Nur daß man nach verschiedenen Gesichtspunkten bald dem einen, bald dem andern den Vorzug geben kann. So wird man unter der Rücksicht der Nothwendigkeit und selbst der heiligenden Wirkung die Taufe über alle stellen können; aber in anderer Beziehung steht wieder die Priesterweihe über ihr, die nicht nur Heiligkeit verleiht, sondern selbst Kraft und Amt zu heiligen. Die Sakramente, die gegen die Sünde gerichtet sind, stellt der heil. Thomas unter und hinter diejenigen, welche direct auf die Vollkommenheit des Christen abzielen; darnach würden Buße und Oelung die letzte Stellung einnehmen, die Buße wegen ihrer größeren Nothwendigkeit, die Oelung wegen ihrer Vollkommenheit den Vorrang haben; sie bildet die Vollendung der Reinigung und nächste Vorbereitung zur Glorie [1]).

1) Aliorum autem sacramentorum comparatio ad invicem potest esse multiplex: nam in via necessitatis baptismus est potissimum sacramentorum, in via autem perfectionis sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis. Sacramentum vero poenitentiae et extremae unctionis sunt inferioris gradus a praecedentibus sacramentis quia ordinantur ad vitam christianam non per se, sed quasi per accidens. scl. in remedium supervenientis defectus: inter quae tamen extrema unctio comparatur ad poenitentiam, sicut confirmatio ad baptismum, ita scl. quod poenitentia est majoris necessitatis, sed extrema unctio perfectionis. 3. p. q. 65. a. 3.

Sechstes Kapitel.

Angemessenheit und Nothwendigkeit der hl. Sakramente.

§. 502.

Angemessenheit der Sakramente als Culthandlungen und Gnadenmittel.

Mit dem Nachweise der Angemessenheit der Siebenzahl der Sakramente als Hilfsmittel für alle wichtigeren Lagen und Bedürfnisse des Menschen, insbesondere des Christen, haben wir bereits einen triftigen Beweis für die Angemessenheit der Einsetzung von Sakramenten überhaupt geliefert. Wir können aber noch allgemeinere und tiefere Gründe für die Einsetzung gerade dieser Art von Gnadenmitteln und Culthandlungen beibringen und zeigen, daß gerade diese Art, die Heiligung der Menschen zu vermitteln, und diese Culthandlungen sowohl der Natur des Menschen als der göttlichen Heilsökonomie besonders entsprechen, daß sie also ihren Zweck in vorzüglichster Weise erfüllen.

1. Die Scholastiker geben gewöhnlich nach Vorgang des Hugo von St. Victor [1]) und des Lombarden [2]) einen dreifachen Zweck der Sakramente an: Belehrung, Verdemüthigung und heilsame Beschäftigung. Per sacramentorum institutionem homo convenienter suae naturae eruditur per sensibilia, humiliatur se corporalibus subjectum cognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur, praeservatur etiam a noxiis actionibus per salubria exercitia sacramentorum [3]).

Damit ist aber offenbar nicht ihr Hauptzweck, Heiligungsmittel zu sein, sondern nur eine untergeordnete Aufgabe bezeichnet, die sie als Cultacte oder religiös-sittliche Handlungen zu erfüllen haben. Genauer

1) Triplici ex causa sacramenta instituta noscuntur: propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. De sacram. l. 1. p. 9. c. 3.

2) 4. dist. 1. p. 1. c. 5. — 3) S. Thom 3. p. q. 61. a. 1.

erklärt darum der hl. Bonaventura: Anima curatur ab infirmitatibus vitiorum, et ad hoc principaliter sacramenta ordinantur tamquam ad ultimum finem; valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem sicut ad finem, qui est sub fine [1]).

2. Beide Momente: Heiligungsmittel und Culthandlungen, gehen so ineinander über, daß sie nicht scharf getrennt werden können, und ihre Bestimmung: Grundpfeiler des christlichen Cultes zu sein, ist ihnen neben der Heiligung so wesentlich, daß man diese Seite nicht schlechthin als nebensächlich oder untergeordnet bezeichnen kann.

a) Die geistig-sinnliche Natur des Menschen verlangt einen geistig-sinnlichen Cult, durch den er seine inneren religiösen Gefühle zum Ausdruck bringt, und der wieder umgekehrt erhebend, veranschaulichend, ihn zum Göttlichen emporziehend, auf seinen Geist wirkt. Dazu dient vor allem die hl. Symbolik, welche durch sinnvolle Ceremonien entweder allgemein erbaut oder bestimmte religiöse Gefühle und Vorstellungen wecken soll [2]). Wo könnten wir aber sinnvollere Symbole finden, als in den Sakramenten, welche nicht von Menschen, sondern von der ewigen Weisheit als Zeichen unsichtbarer göttlicher Gnade ausgewählt wurden, um nicht beliebige religiöse Ideen zu wecken, sondern speciell diejenige unsichtbare Heiligkeit, welche dem religiösen Bedürfnisse des Empfängers entspricht. Zwischen der unsichtbaren Gnade und dem hl. Symbol besteht nicht ein blos psychologisch-logischer Zusammenhang, sondern ein real-ontologischer; das

1) Brevil. VI, 1.

2) Sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione: quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cujus proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibitia deducatur; pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis: et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. S. Thom 3. p. q. 61. a. 1.

Quia mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis, universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum, necessarium fuit exhiberi hominibus quaedem remedia, per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo conjungeretur. Hujusmodi autem esse dicuntur sacramenta. Hujusmodi autem remedia opportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi: primo quidem, quia sicut ceteris rebus, ita etiam homini Deus providet secundum ejus conditionem. Est autem talis conditio hominis quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari. c. gent. l. 4. c. 56.

Symbol verbürgt uns nach göttlicher Verheißung und Einsetzung die unsichtbare Gnade. Wir brauchen durch das Symbol nicht wie durch ein rein äußeres Zeichen zu dem Unsichtbaren, Göttlichen emporgeleitet zu werden; der hl. Geist selbst ist in den Sakramenten als seinen heiligmachenden Werkzeugen. Die rituellen sakramentalen Handlungen sind Handlungen des Gottmenschen selbst.

b) Zu dem Wesen des Gottmenschen und seiner Kirche, welche seinen mystischen Leib darstellt, stehen die Sakramente in treffendster Harmonie. Das geistig-sinnliche Wesen des Sakramentes, die innere Gnade und das äußere Zeichen, entspricht wie der göttlichen menschlichen (θεανδρική) Thätigkeit Jesu Christi, so auch der geheimnißvollen Verbindung seiner Gottheit mit seiner Menschheit. Als Gottmensch hat er uns erlöst und die Heiligung verdient, als Gottmensch heiligt er uns, darum müssen auch die Heiligungsmittel, die Sakramente, wodurch die Erlösung uns zugewandt wird, ein Abbild seiner Doppelnatur darstellen [1]).

c) Demgemäß entsprechen auch die Sakramente als Grundpfeiler des kirchlichen Organismus der Natur der Kirche, welche als mystischer Leib Christi ihrem Haupte in seiner zweifachen Natur entsprechen muß. Dem inneren Leben der Kirche, dem Gnadenstand, der Heiligkeit, welche ihre Seele, ihr göttliches Element darstellt, entspricht die unsichtbare Gnade der Sakramente, ja jenes Gnadenleben der Kirche wird hauptsächlich durch die Sakramente hergestellt, unterhalten und gefördert. Dem äußeren, von Gott gesetzten Organismus der Kirche entspricht der äußere, von Gott geordnete sakramentale Ritus, ja diese Riten sind ein Hauptmittel, den kirchlichen Organismus zur Darstellung zu bringen, ihm realen Bestand zu ertheilen. Der Charakter von drei Sakramenten hat die directe Aufgabe, eine reale Gliederung des kirchlichen Organismus herzustellen, alle Sakramente aber sind ihrer äußeren Seite nach das sociale Band, welches die Bekenner der christlichen Religion als solche kennzeichnet, die Abzeichen, welche sie von Andersgläubigen unterscheidet [2]).

---

1) Instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem et universalis causa humanae salutis est Verbum incarnatum. Congruum igitur fuit, ut remedia, quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent, ut sel. in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 56.

2) In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilium consortio colligentur. S. August. c. Faust. l. 19, c. 11 in fine.

3. Bei dieser hohen Bedeutung der Sakramente in der Heilsökonomie und ihrer Harmonie mit der Person des Gottmenschen und seiner Kirche, ihrer Angemessenheit für die eigene Natur des Menschen kann die humiliatio, welche ihnen die Scholastiker auch als Zweck zuweisen, nur von nebensächlicher, untergeordneter Bedeutung sein [1]).

Freilich für den stolzen Spiritualisten, der Gott nur im Geiste anbeten will und die Kirche wie allen äußeren Cult verachtet, und für den Protestanten, der sich vermißt, durch unmittelbaren Verkehr mit Gott, durch seinen bloßen individuellen Fiducialglauben das Heil wirken zu wollen, mögen die Sakramente eine Last, eine Verdemüthigung sein, nicht aber für den wahren Christen; ihm dem durch die Sakramente auf die seiner Natur entsprechendste Weise das Heil vermittelst sinnlicher Zeichen vermittelt und unfehlbar sicher zugeführt wird, sind sie die erhabendsten Cultakte und Gnadenmittel.

Es sind ja keine leblosen Körper, welchen er sich beim Empfange der Sakramente unterwirft, sondern Gott allein, Gottes Anordnung, einem göttlichen Ritus, in welchem die Materie selbst erhaben geadelt, geheiligt ist. Und darin müssen wir einen neuen Zug der göttlichen Weisheit, welche in der Einsetzung sinnenfälliger Gnadenmittel so auffällig hervortritt, bewundern.

4. Die Materie hatte dazu gedient, den Menschen zu verthieren, zur Sünde zu verleiten; Gott erhebt sie, daß sie umgekehrt ein Heilmittel für die in die Materie verstrickten Menschen wurde. Damit wird sie ihrer eigentlichen Bestimmung, welche auch sie im Plane der ewigen Weisheit hat, zurückgegeben. Alles, auch die ma-

---

1) Der humiliatio hat der hl. Thomas auch eine etwas andere Wendung gegeben, beziehungsweise sie durch zwei andere Begründungen der Angemessenheit der körperlichen Sakramente ersetzt, welche unserer Darstellung mehr entsprechen. Quia homo in peccatum lapsus erat, rebus invisibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse et propter hoc ei inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit, quod hominibus remedia salutis adhiberentur; ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri, secundum quod eis inordinate inhaerent, salutifera vero, secundum quod ordinate eis utuntur. . . :c. gent. l. 4. c. 56.

Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi, ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit, ut Deus per quaedam corporalia signa homini spiritualem medicinam adhiberet; nam si spiritualia nuda ei proponerentur, eis animus applicari non posset corporalibus deditus. 3. p. q. 61. a. 1. Und gerade darin findet der hl. Lehrer die humiliatio, wie er am Schlusse des Artikels erklärt.

terielle Welt, soll dem letzten Ziele, der Verherrlichung Gottes, dienen. Das thut sie nun schon, wenn auch nur mittelbar dadurch, daß sie dem Menschen zur Erreichung jenes Zieles dient. Sie unterhält das physische Leben desselben, sie bietet seinem geistigen Auge den Spiegel, in dem er Gottes Herrlichkeiten schauen, bewundern und anbeten kann; sie ist die Leiter, auf der er zum Uebersinnlichen, Göttlichen emporsteigen kann. Directer aber und unmittelbarer dient die Materie, die sichtbare Welt ihrem Gott, wenn sie der Mensch im äußeren Cult zu heiligen Symbolen gebraucht, wenn er sie als Opfergabe verwendet, wenn er Stein, Holz, edle Metalle verwendet, um Gott einen würdigen Tempel zu bauen, wenn er die Künste in den Dienst der Gottesverehrung stellt.

Ungleich höher noch wird die Materie geadelt, geheiligt, unmittelbarer für die Ehre Gottes gebraucht, wenn Gott selbst sie in seiner Kirche in dem von ihm selbst angeordneten Culte als heilige Symbole verwendet, ohne Vergleich höher noch, wenn er sie zu wirksamen Zeichen macht, welche die Heiligung auch bewirken, wenn sie so zu Werkzeugen und Trägern der unsichtbaren Gnade erhoben werden.

5. Damit stellt sich uns zugleich eine neue Seite der sakramentalen Feier dar: die ästhetische. Die Feier der heiligen Geheimnisse, deren Mittelpunkt die hl. Eucharistie bildet, um die sich dann alle anderen Sakramente als Ausstrahlungen gruppiren, ist nicht blos der vollkommenste, anschaulichste, sinnreichste und erhebendste Gottesdienst, sondern auch, und zwar gerade durch diese seine Eigenschaften, das vollendetste Kunstwerk, das erhabenste, ergreifendste Drama. Und damit bekommen wir eigentlich das rechte Verständniß für die dritte von den Theologen angegebene Aufgabe der Sakramente: die exercitatio. Denn wenn man einfach in der heilsamen Arbeit und in Vermeidung anderer sündhafter Beschäftigung diese exercitatio sucht, so dürften die Sakramente doch diesen Zweck nur unvollkommen erfüllen. Die kurze Zeit, welche der Empfang eines Sakramentes dauert, läßt noch Gelegenheit genug zu anderweitigen Beschäftigungen; die sehr langen Zwischenpausen müssen durch andere religiöse Acte, wie Gebet, ausgefüllt werden. Diesem käme also weit mehr die exercitatio zu als den Sakramenten.

Aber man muß, wie gesagt, dieselben im Organismus des gesammten christlichen Gottesdienstes betrachten, dessen Grundstock sie bilden, um den sich alle anderen auch rein kirchlichen Ceremonien und Feste gruppiren. Die imposante Feier der Dedicatio ecclesiae,

die schon für sich allein das herrliche Drama darstellt, hat ihre Idee, ihren Zielpunkt in der hl. Eucharistie: für den sakramentalen Gottmenschen wird der Tempel gebaut, für die eucharistische Feier und die anderen Sakramente wird die Kirche eingerichtet und eingeweiht.

Freilich, schon jedes einzelne Sakrament hat seine ästhetische Bedeutung; es wird in ihm eine Idee, ein unsichtbarer Inhalt durch die äußere Form zu anschaulicher Darstellung gebracht; der äußere Ritus ist von Gott selbst als entsprechendes Symbol für die innere, ihm entsprechende Gnade ausgewählt, festgesetzt worden. In die Darstellung der Idee durch die Form wird ja gewöhnlich das Wesen des Schönen gesetzt, jedenfalls wo dieses Verhältniß gegeben ist, haben wir Schönheit, und zwar um so höhere, je werthvoller, erhabener die Idee ist, welche zur Darstellung kommt, und je anschaulicher sie in der Form geschaut, je angemessener diese für die Darstellung der Idee ist. In den Sakramenten ist aber die Form vom höchsten Künstler, der ewigen Weisheit, bestimmt worden; sie bezeichnet, stellt das Höchste: die Gnade, die Theilnahme an der göttlichen Natur, den hl. Geist, Gott selber dar. Was aber diese göttlichen Kunstwerke von allen menschlichen unterscheidet und ihnen einen über sie unendlich erhabenen Werth verleiht, ist die *Realität* der dargestellten Idee. Wir werden nicht blos wie bei menschlichen künstlerischen Schöpfungen an eine höhere Idee erinnert, sondern der gläubige Christ schaut in dem Sakramente Gott selbst als real gegenwärtig; es ist eine reale, keine blos phantasiemäßige Verbindung der geistigen Idee mit der sinnlichen Erscheinung.

Darum ist uns der christliche Gottesdienst kein bloßes poetisches Schauspiel, das etwa das Walten der Vorsehung, die ewige Weltordnung durch concrete, geschickt gruppirte Ereignisse zur Darstellung bringt, sondern die dramatische Anordnung der sinnreichen Ceremonien, wie sie die Kirche zur anschaulicheren Darstellung der Wirkungen der Sakramente angeordnet hat, geht auf ein reales, übersinnliches Object, bildet thatsächlich reale Ereignisse und göttliche Thatsachen nach: ja die Sakramente sind selbst göttliche Thaten. Der ideale Inhalt der dramatischen Entwickelung ist hier Realität. Der ästhetische Eindruck muß hier also ein viel wirksamerer sein, als wenn bloß die Phantasie zu übersinnlichen, göttlichen, meist auch sehr unbestimmten Vorstellungen durch die dramatische Handlung angeregt wird, wie dies beim bloßen Kunstwerk der Fall ist.

Die moderne Dramatik hat, um ihre ästhetischen Effecte zu steigern, eine Verbindung aller Künste: der Musik mit der Dichtkunst, der

mimischen Darstellung, Decoration versucht, aber durch alles dieses wird doch nur ein mehr oder weniger starker Sinnesrausch erzielt, weil die Ideen fehlen, weil die christlichen Ideale unserer modernen Kunst abhanden gekommen sind, und nur pessimistische, pantheistische, materialistische Ideale zur Darstellung kommen.

Ganz anders wenn alle Künste sich harmonisch vereinigen zu der Feier des christlichen Gottesdienstes, zu der Verherrlichung des eucharistischen Gottes, wenn anschauliche Darstellung seiner Gegenwart und seine Segnungen sich innigst verbinden. Wenn im gothischen Dom, zu dessen Herstellung und Ausschmückung Architektur und Malerei und Bildhauerkunst ihre besten Leistungen beigetragen, die heiligen Geheimnissen mit den ergreifenden Ceremonien des Pontificalamtes gefeiert werden, wenn Musik und Poesie das Ihrige thun, um in einem erhebenden Gesange die verschiedenen Momente des heiligen Opfers zu begleiten und ihre Bedeutung auch durch das Ohr zum Herzen der Gläubigen dringen zu lassen, so haben wir ein so imposantes, wirksames Kunstwerk, mit dem kaum ein weltliches Drama auch nur in ästhetischer Beziehung verglichen werden kann. Und dann erst die religiöse Feier; keine noch so prunkvolle weltliche Festfeier kann an Werth in Bezug auf Erhebung und Beseligung damit verglichen werden.

5. Und damit verstehen wir noch besser die exercitatio, welche die Scholastiker in den Sakramenten finden, die heilsame Beschäftigung, die Verhinderung sündhafter und abergläubischer Ceremonien[1]. Der Mensch kann nun einmal ohne religiöse Symbolik, ohne etwas Poesie nicht sein. Auch die rohesten Menschen wollen ihre gemeinen Genüsse noch im Theater, in Romanen, in Gemälden gleichsam idealisiert schauen. Gerade der Alltagsmensch verlangt nach Festen als Unterbrechung seiner monotonen Arbeit, und rein sinnlicher Natur dürfen auch sie nicht sein: seine Ideale von Glück und Lebenswerth müssen dabei in Reden, Gesang, Tänzen, Spielen zum Ausdruck kommen, die Männer und Führer und Helden der Partei werden verherrlicht. Wie gefährlich ein solches Treiben ist, können wir gerade

1) Tertia ratio sumenda est ex studio actionis humanae, quae praecipue circa corporalia versatur. Ne ergo esset homini durum, si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceatur ad evitanda superstitiosa exercitia, quae consistunt in cultu daemonum, vel qualitercumque noxia, quae consistunt in actibus peccatorum. S. Thom. 3. p. q. 61. a. 1.

in unserer Zeit recht handgreiflich beobachten. Das Berechtigte was in der Festsucht liegt, darf nicht mißachtet werden: man muß dem Volke etwas Besseres, etwas Edleres bieten. Und da gibt es, wie die Erfahrung lehrt, kein wirksameres Mittel als die religiöse Feier, die religiösen Feste, ein würdiger Gottesdienst, wie ihn Christus in den heiligen Sakramenten grundgelegt und wie ihn die katholische Kirche ausgebildet hat, indem sie die heiligen Geheimnisse noch mit reichen, anziehenden, erhebenden Gebräuchen umgeben und alle Künste in den Dienst derselben gestellt hat. Auch ein einfacher katholischer Gottesdienst in einer Dorfkirche und die würdige Ausspendung der heiligen Sakramente vermag eine so mächtige Wirkung auf jene noch einfacheren Gemüther auszuüben, daß sie dadurch von der raffinirten Genußsucht und der geradezu epidemisch gewordenen Festsucht der unchristlichen Volksmenge bewahrt werden können.

So muß also die Einsetzung der heiligen Sakramente als sinnenfältige Cultacte und Gnadenmittel als eine sehr zweckmäßige, der Natur des Menschen, dem Wesen der Kirche und ihres Stifters höchst angemessene bezeichnet werden.

§. 502.

Nothwendigkeit der Sakramente.

1. Damit ist aber auch zugleich die Frage nach ihrer Nothwendigkeit beantwortet. Denn eine absolute apriorische Nothwendigkeit der Sakramente kann in keiner Weise behauptet werden. Der heil. Thomas hat die von uns eingehender dargelegten Gründe für die Angemessenheit der Sakramente angeführt um die Frage zu beantworten: Utrum sacramenta sint *necessaria* ad humanam salutem[1])? In der Antwort, die wir oben mitgetheilt, kommt aber immer nur ein conveniens, convenienter, congruum vor.

Die Nothwendigkeit der Sakramente fällt also mit der großen Angemessenheit derselben zusammen.

2. Freilich kann die Nothwendigkeit der Sakramente zwei verschiedene Bedeutungen haben. Man kann fragen: 1°. Nachdem dieselben von Christus eingesetzt sind, ist es für den Menschen nothwendig zur Erreichung seines Heiles, die Sakramente zu empfangen? 2°. Mußte Christus Sakramente zur Erreichung des Heiles einsetzen?

1) 3. p. q. 61. a. 1.

3. Erstere Frage ist allerdings zu bejahen, und der heil. Thomas bejaht die Frage: Utrum omnia sacramenta sint de necessitate salutis, allerdings mit Unterscheidung[1]). Wenn Christus diese Heilmittel gewollt hat, dann kann es dem Menschen nicht freistehen, auf eigenen Wegen sein Heil wirken zu wollen. Bei manchen wie bei der Taufe, Eucharistie, Buße, hat Christus diese Nothwendigkeit ausdrücklich ausgesprochen. Bei den andern Sakramenten ist die Pflicht des Menschen sie zu empfangen mit der Einsetzung selbst gegeben: und zwar nicht blos als eine Art von necessitas praecepti sondern als necessitas medii. Die durch jedes Sakrament zu erlangende Gnade kann nunmehr nur durch dieses von Christus gebotene Mittel erlangt werden, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, daß wenn Jemand ohne Schuld den Empfang der Buße oder anderer Sakramente unterläßt, er in anderer Weise ähnliche oder gleiche Gnade erhalten kann. Manche Sakramente sind aber nach Gottes Anordnung so nothwendig, daß ihre Wirkungen ohne den wirklichen Empfang des Sakramentes gar nicht zu haben sind, oder doch wenigstens das votum sacramenti, wie bei der Taufe und Buße neben den eigenen Acten erforderlich ist. Daß der Charakter nur durch den wirklichen Empfang der drei entsprechenden Sakramente eingedrückt wird, ist ohnedies einleuchtend. Doch wird davon eingehender in der speciellen Sakramentenlehre gehandelt.

4. Dagegen bestand für die Einsetzung der Sakramente keine zwingende Nöthigung für Christus. Zwar hat der Mensch selbst in der natürlichen Ordnung heilige Symbole nöthig, desgleichen bedarf er der Gnade um sein Heil zu wirken. Aber die Symbole kann er sich auch selbst oder doch die religiöse Gesellschaft anordnen; die

1) Necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter: uno modo sine quo non potest haberi finis, sicut cibus est necessarius vitae humanae, et hoc est simpliciter necessarium ad finem. Alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter; hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria, duo quidem personae singulari: baptismus quidem simpliciter et absolute poenitentia autem supposito peccato mortali post baptismum. Sacramentum autem ordinis est necessarium ecclesiae, quia ubi non est gubernator, populus corruet, ut dicitur Prov. XI, 14. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta: nam confirmatio quodammodo perficit baptismum, extrema unctio poenitentiam, matrimonium vero ecclesiae multitudinem per propagationem conservat. S. Thom. 3. p. q. 65. a. 4.

Gnade erhält er durch Beten und eifrige Mitwirkung. Und selbst in der übernatürlichen Ordnung, in welcher die heiligmachende Gnade verliehen wird, und ein göttlicher von Gott selbst bestimmter Cult besteht, brauchte die Gnadenverleihung nicht gerade durch äußere Zeichen, wenigstens nicht ex opere operato zu geschehen. Die heiligen Riten brauchten nicht zugleich wirksame Zeichen der Gnade zu sein.

5. Aber in der übernatürlichen Ordnung und gerade in der christlichen Kirche, war die Einsetzung von eigentlichen Sakramenten äußerst angemessen, einigermaßen nothwendig. Denn auf die Frage, ob nach Christus Sakramente sein mußten, antwortet der heil. Thomas:

Sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi jam nati et passi. Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua justificatur homo. Oportet autem aliis signis significari futura, praeterita et praesentia. Ut enim Augustinus dicit (lib. 19 contra Faustum c. 16): „eadem res aliter annuntiatur facienda, aliter facta, sicut ipsa verba *passurus* et *passus* non similiter sonant". Et ideo oportet quaedam alia sacramenta esse in N. L., quibus significentur ea, quae praecesserant in Christo, praeter sacramenta V.L., quibus praenuntiabantur futura [1]).

Wenn wir bereits die von Gott gewollte Heilsökonomie kennen, wenn wir wissen, daß die in dem von Gott verordneten Culte des A. T. heiligen Symbole zugleich heiligen sollen, dann durften im N. T. die Sakramente nicht fehlen, es mußten auch heilige Riten zur Verleihung der Gnade in der christlichen Kirche eingesetzt werden.

Wenn diese hl. Zeichen als Bekenntniß des Glaubens im A. T. auf den Erlöser hinwiesen, die Erlösung als noch bevorstehend andeuteten und also die Rechtfertigung noch nicht thatsächlich verleihen konnten, so mußten die Sakramente des N. T. auf die bereits vollzogene Erlösung hindeuten und die dadurch verdiente Gnade wirklich verleihen. Dem Vorbild, dem Schatten kam es zu, heil. Riten zu haben, die ex opere operantis durch den Glauben an die zukünftige Erlösung rechtfertigen, der Wahrheit und Realität des N. T. entspricht es, durch seine Sakramente ex opere operato wirklich zu heiligen.

1) 3. p. q. 61. a. 4.

Es ist keine bloße Thatsache, sondern eine aus der Natur der beiden Testamente sich ergebende Nothwendigkeit, welche der heil. Augustinus mit den Worten ausspricht: Sacramenta V. L. sunt ablata, quia impleta, et alia sunt instituta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora [1]).

1) Contra Faustum l. 19. c. 13.

Zweiter Abschnitt.

Von den Sakramenten im besonderen.

Erstes Kapitel.

Das heilige Sakrament der Taufe[1]).

§. 504.

Die Einsetzung der Taufe.

1. Daß die Taufe ein Sakrament im eigentlichsten Sinne und von Christus eingesetzt worden ist, hat wie bei keinem anderen Sakrament die Christenheit ganz allgemein und zu allen Zeiten ganz einmüthig festgehalten. Es ist ja auch ihr eminent sakramentales Wesen, ihre Bedeutung und göttliche Einsetzung so klar und deutlich in der hl. Schrift enthalten, daß nur mit radikaler Verwerfung der Grundlagen des Christenthums selbst die Taufe geleugnet werden kann, wie dies allerdings die Katharer thaten, welche an die Stelle aller christlichen Sakramente ihr consolamentum setzten. Diese Ketzer waren aber mehr Manichäer als Christen. Desgleichen verwarfen die Waldenser alles äußere Christenthum und damit auch die Aufnahme in dasselbe. Auch sie waren keine Christen. Das äußere Zeichen und die durch dasselbe bezeichnete und bewirkte innere Gnade wird von der Schrift auf's Klarste ausgesprochen; wir haben ja im Tractat von den Sakramenten im allgemeinen, hauptsächlich aus der Taufe, wie

---

1) *Bertieri*, De sacram. in genere, baptismo et confirmatione. 1774. *Zimmermann*, Commentatio de baptismi origine ejusque usu hodierno. 1815. Höfling, Das Sakrament der Taufe. 1846—48. *Corblet*, Baptême. 1881. Die Schriften der Väter über die Taufe, insbesondere des Tertullian und Augustinus, werden im Verlaufe der Verhandlung häufiger genannt werden.

sie uns in der hl. Schrift dargestellt wird, Existenz und Wesen der Sakramente des N. T. dargethan.

2. So klar nun aber auch die hl. Evangelien uns die Einsetzung der Taufe durch Christus bezeugen, so ist es doch nicht so einfach, den genauen Zeitpunkt zu bestimmen, wo diese Einsetzung stattfand. Manche Theologen sind der Ansicht, mit der Taufe des Heilandes im Jordan und der Theophanie [1]) der allerheiligsten Dreifaltigkeit, während dieses Actes, sei die Taufe eingesetzt worden. Andere meinen, ihre Einsetzung sei enthalten in den Worten, welche der Herr zu Nikodemus sprach: „Wenn Einer nicht wiedergeboren wird, kann er das Reich Gottes nicht schauen." „Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wenn einer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem hl. Geist, kann er nicht in's Reich Gottes eingehen [2])." Andere endlich lassen erst mit dem Auftrage des Herrn an die Apostel nach seiner Auferstehung: „Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes" [3]) die Einsetzung erfolgen.

Jede dieser Meinungen hat etwas für sich: darum wird wohl die Wahrheit darin bestehen, daß erst alle drei Stellen zusammen über die volle Einsetzung uns belehren.

3. Freilich gibt es noch eine vierte Möglichkeit, und die scheint mir den eigentlichen Sachverhalt darzustellen. Es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß in den langen Unterredungen des Herrn mit seinen Aposteln, in den beständigen Belehrungen bei Tag und Nacht während dreier Jahre, insbesondere noch während der vierzig Tage vor der Himmelfahrt, in denen er nach dem Berichte des hl. Lukas sich über das Reich Gottes mit ihnen unterhielt, er die wichtigsten Lehren und Einrichtungen seiner Kirche mit ihnen besprach, also auch sicher den Ritus des so wichtigen Sakramentes der Taufe ihnen genauer angegeben haben wird.

Eine solche Anleitung müssen wir sicherlich bei der Aussendung der Apostel zum Taufen bald nach der Unterredung mit Nikodemus annehmen. In demselben Kapitel, in welchem der hl. Johannes den Herrn die Nothwendigkeit der Taufe dem Nikodemus so eindringlich darlegen läßt, berichtet er auch, daß er, Christus, taufte [4]), was er später [5]) dahin erklärt, daß nicht er selbst, sondern seine Jünger tauften. Nun kann doch bei dem starken Gegensatze, den die hl. Schrift zwischen der Taufe Christi und der Taufe des Johannes

---

1) Luk. 3, 21. 22. — 2) Joh. 3, 3. 5. — 3) Matth. 28, 19.
4) 3, 22. — 5) 4, 2.

macht [1]), nicht angenommen werden, daß diese Taufe eine bloße Johannestaufe war. Es war die Taufe Christi, welche als wirksam, als Sakrament gefaßt werden muß. Die nähere Bestimmung, daß nicht er selbst, sondern die Apostel tauften, kann mit der vorausgehenden, daß er taufte, dadurch in schönen Einklang gebracht werden, daß die Apostel, wie der hl. Augustin so oft bemerkt, die Taufe Jesu, nicht ihre Taufe spendeten, seine Stellvertreter wie die Priester überhaupt bei der Sakramentenspendung waren. Wohl wird er ihnen vorher dadurch Anleitung gegeben haben, daß er einige Mal selbst, insbesondere die Apostel, taufte.

4. Aber eine eigentliche Einsetzung der neutestamentlichen Taufe wäre damit doch nicht gegeben gewesen: sie war ja noch nicht als allgemeines, verpflichtendes, sakramentales Gnadenmittel angeordnet; eine solche allgemeine, für alle Zeiten geltende Bestimmung ist wohl erst mit dem Auftrage vor der Himmelfahrt gegeben worden, weßhalb die Meinung in ihrem Rechte ist, welche annimmt, die endgültige volle Einsetzung sei erst dann erfolgt.

Freilich die exclusive Fassung derselben ist durchaus unhaltbar; denn die Nothwendigkeit der Taufe oder doch ihre Wirkungen lernen wir nicht aus diesem endgültigen Auftrage kennen, sondern aus der Unterredung mit Nikodemus. Zur Einsetzung eines Sakramentes gehört doch vor allem die Bezeichnung der Gnade, welche es wirkt, wenigstens die Erklärung, daß durch den festgesetzten Ritus Gnade überhaupt mitgetheilt wird.

Der Ritus dagegen wird im 3. Kapitel des hl. Johannes in Vers 3 nur sehr unvollkommen angedeutet; jedenfalls nicht so, daß daraus die Abwaschung der Taufe erkannt werden kann; nur für den, welcher darüber anderweitige Belehrung erhält, kann er daraus entnommen werden. Da aber zur Einsetzung eines Sakramentes die specifische Bestimmung des Ritus gehört, so bietet auch diese Stelle keine volle endgültige Einsetzung der Taufe.

---

1) Johannes der Täufer erklärt auf's feierlichste, daß er nur in Wasser, der Messias aber im hl. Geiste taufen werde. Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Joh. 1, 33.

Der Heiland freilich setzt die Johannestaufe in Gegensatz zu der Sendung des hl. Geistes am Pfingstfeste: „Johannes taufte mit Wasser, ihr aber werdet nach wenigen Tagen mit dem hl. Geiste getauft werden". Apgsch. 1, 5. Hier ist aber offenbar von der Taufe im übertragenen Sinne, was in der Schrift nicht selten ist, die Rede. In demselben übertragenen Sinne sagt der Herr von seinem Leiden: „Ich muß mit einer Taufe getauft werden" und meint damit die Leiden, welche wie Wasser über ihn herabfluthen sollten. So konnte auch die Fülle der Geistesgaben, welche den Aposteln zu Theil wurde, einem Eintauchen in einen Wasserstrom verglichen werden.

5. Sehr emphatisch und ausdrucksvoll weist die Taufe des Herrn im Jordan auf das Sakrament der Taufe hin: in einer ganz großartigen Scene, die nur von Gott hergestellt und aufgeführt werden kann, wird die Spendung des Taufsakramentes dargestellt. Der Gottmensch selbst, von den Wassern des Jordans benetzt, wird in seiner Taufe nicht geheiligt, sondern heiligt den Täufer und die Gewässer: darüber ist die Form der Taufe in großartigen Zügen durch die Manifestation der allerheiligsten Dreifaltigkeit ausgedrückt. Dazu kommt noch, daß nach einer ziemlich allgemeinen Auffassung der hl. Väter durch die Taufe des Herrn im Jordan die Taufe des N. T. ihre heilbringende Kraft erlangt habe; durch die Berührung des Wassers mit dem lebenspendenden Fleische des Gottmenschen habe es die Kraft erhalten, in der Taufe von Sünden zu reinigen.

In dieser Auffassung muß man allerdings Unwesentliches vom Wesentlichen unterscheiden. Was die hl. Väter damit eigentlich sagen wollen, ist durchaus unanfechtbar. Die gnadenspendende und reinigende Kraft der Taufe kommt von der allerheiligsten Menschheit; die Gottheit bewirkt durch ihre σὰρξ ζωοποιός alle Gnaden, welche durch die hl. Sakramente verliehen werden; an die Taufe ist speciell diese Wirkung durch und während der Taufe des Herrn geknüpft worden. Diesen Grundgedanken drücken sie in etwas realistischer und zugleich poetischer Weise, die aber sehr anschaulich und emphatisch die Kraft der Taufe und deren Ursprung zum Ausdruck bringt, dadurch aus, daß sie das Wasser des Jordans nicht blos das vom Leib des Herrn berührte, sondern auch das später darin fließende, ja das Wasser überhaupt geheiligt sein lassen [1]).

---

1) Daß es sich bei diesen emphatischen Ausdrücken der heiligen Väter und Liturgien nur um eine hochpoetische Darstellung der Wirkungen der Taufe in ihren Vorbildern und Symbolen handelt, kann man besonders deutlich aus der Wasserweihe der griechischen Kirche auf Epiphanie sehen. Gerade der Gedanke, daß der Erlöser durch seine Taufe die Wasser geheiligt zu unserer Heiligung in der Taufe, zieht sich wie ein rother Faden durch die sehr ausgedehnte, in höchstem Schwunge der Begeisterung gehaltenen Liturgie. In der Wasserweihe von Epiphanie heißt es z. B.: Σήμερον τῶν ὑδάτων ἁγιάζεται ἡ φύσις· καὶ βήγνυται ὁ Ἰορδάνης καὶ τῶν ἰδίων ναμάτων ἐπέχει τὸ ῥεῦμα. Σήμερον τὰ τοῦ Ἰορδάνου νάματα εἰς ἁγίασμα μεταποιεῖται τῇ τοῦ κυρίου παρουσίᾳ. Σήμερον ῥείθροις μυστικοῖς πᾶσα ἡ κτισις ἀδεύεται. Σήμερον τὰ τῶν ἀνθρώπων πταίσματα τοῖς ὕδασι τοῦ Ἰορδάνου ἀπαλείφονται κ. τ. λ. Ebenso ist es der enthusiastische Osterjubel, der sich in ähnlichen Ausdrücken in der lateinischen Benedictio fontis am Charsamstag ausspricht, ganz im Tone des Encomium Paschale, das sogar die Schuld Adams glücklich preist. Der der Poesie entkleidete Gedanke ist ersteus der emphatische Hinweis jener Symbole auf die Taufe, wie

Ein helles Licht auf den Sinn dieser Ausdrucksweise wirft eine andere Heiligung des Wassers, welche gleichfalls von den hl. Vätern und selbst von der kirchlichen Liturgie mit der Taufe und ihrer Wirksamkeit in Verbindung gebracht wird. Das Schweben (Brüten) des Geistes Gottes über den Gewässern[1]), um ihnen lebenspendende Fruchtbarkeit zu verleihen, wird als Typus der Taufe gefaßt, indem „schon damals die Gewässer die Kraft des hl. Geistes erhielten zur übernatürlichen Fruchtbarkeit". So sagt schon Tertullian: Primus liquor quod vireret edidit, ne mirum sit in baptismo, si aquae animare noverunt[2]). Aber besonders emphatisch die Kirche in der Weihe des Taufbrunnens: Cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet. Damit soll nicht gesagt werden, daß durch das Schweben des Geistes über dem Wasser das Wasser im Stande ist, Thiere hervorzubringen; es muß das göttliche Fiat noch hinzukommen. Noch weniger soll es heißen, daß nun jedes Wasser heiligt: dazu bedurfte es noch einer göttlichen Bestimmung, es mußte dem Elemente noch das Wort hinzugefügt werden: damit ein sichtbares Gnadenmittel im Wasser geschaffen würde. Auf dieses Sakrament wies aber freilich die Befruchtung des Wassers durch den hl. Geist hin.

In viel näherer und innigerer Beziehung steht die Taufe Jesu zum Sakrament der Taufe: sie symbolisirt dasselbe auf das energischeste,

---

ihn die heiligen Väter, wenn auch in geringerem Grad, auch in der Sündfluth, im Durchzug durch das Rothe Meer, im Teich Bethesda fanden. Zweitens die Verleihung der sakramentalen Wirkung durch die Einwirkung des heil. Geistes und der lebenspendenden Menschheit des Gottmenschen. Dieses letztere Moment finden die heiligen Väter auch in dem Wasser, das aus der Seitenwunde des Herrn floß, auch von diesem Wasser leiten sie die Taufe, ihre Einsetzung und Kraft ab; man wird aber doch nicht sagen wollen, sie hätten damit eine eigentliche Einsetzung der Taufe bezeugen wollen, oder gar ein wirkliches Ausfließen des Taufwassers aus der Seitenwunde angenommen.

Der heil. Thomas erklärt den Sinn dieser poetischen Ausdrücke; er legt sich als Schwierigkeit vor, was Augustinus, Beda und die Glossa ordinaria zu Luk. 3 sagen: Christus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam et purgativam contulit aquis, und er antwortet darauf: Virtus Christi derivata est in *omnem* aquam non propter continuitatem loci sed propter similitudinem speciei. Unde dicit Augustinus in quodam sermone Epiphaniae (36. De temp.): Quae de Salvatoris baptismate benedictio fluxit, tamquam fluvius spiritualis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit. 3. p. q. 66 a. 3 ad 4m.

1) Genesis 1, 2.

2) De bapt. c. 3. So auch Ambrosius de myst. c. 3 und 4.

legt die Grundlage dazu und sichert bereits die unfehlbare Wirkung desselben kraft der Verdienste Jesu Christi.

Wenn man nun mit Recht das Wesen des Sakramentes in seine Wirksamkeit setzt, jedenfalls es aus derselben als solches erkennt, so kann man mit dem hl. Thomas sagen, in der Taufe des Herrn sei dieses Sakrament eingesetzt worden, weil es da seine Kraft erhielt [1]).

6. Damit will aber der heil. Lehrer keine volle und adäquate Einsetzung behaupten, noch weniger die Nothwendigkeit der Taufe seit jener Zeit; denn diese Nothwendigkeit trat erst nach dem Leiden und der Auferstehung ein, ist also erst aus dem Auftrage des Herrn, den er den Aposteln vor seiner Himmelfahrt gab, in Kraft getreten [2]). Nimmt man den Begriff der Einsetzung im strengen Sinne, dann kann doch wohl von einer förmlichen Einsetzung der Taufe durch die Taufscene am Jordan nicht die Rede sein. Denn ohne nähere Belehrung hätten die Apostel darin keinen sakramentalen, von ihnen vorzunehmenden Ritus erkennen können. Für uns freilich, die wir die christliche Taufe kennen, drängt sich ihr Zusammenhang mit der Taufe Jesu handgreiflich auf, aber wir dürfen unsere Anschauung nicht auf die noch nicht darüber belehrten Apostel übertragen.

7. Am zutreffendsten scheint der hl. Bonaventura die Frage nach der Einsetzung der Taufe zu beantworten, wenn er sagt: Dominus baptismi sacramentum primo insinuavit instituendum, secundo instituit, tertio confirmavit institutum. Insinuavit quidem verbo et facto, cum batizatus esset a Joanne in

---

1) Tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum. 3 p. q 66. a. 2.

2) Auf die Einrede, daß die Taufe auf die Eucharistie hinordnet, da nur der Getaufte sie empfangen kann, die Eucharistie aber schon vor dem Leiden eingesetzt worden sei, antwortet er: Potest dici, quod baptismus jam erat *aliqualiter* institutus in ipso Christi baptismo, unde et jam aliqui ipso Christi baptismo erant baptizati, ut legitur Joa. 3. S. Thom. 3. p. q. 73. a. 5 ad 4m. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus et alia sacramenta N. L., tum etiam configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato et incipit novam justitiae viam. Et ideo oportuit Christum prius pati, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni ejus. 3. p. q. 66. a. 2.

aqua, ostendit, ceteros credentes in aqua fore baptizandos; insinuavit verbo, cum praedixit Nicodemo (Joa. 3 5): Nisi quis renatus fuerit . . . Instituit autem, cum ipse baptizare coepit per discipulos (Joa. 3, 22). Confirmavit autem baptismum facto et verbo: facto cum de latere ejus non tantum profluxit sanguis, verum etiam aqua in ipsa passionis consummatione; verbo autem confirmavit, quando post resurrectionem discipulos ad baptizandum omnes et singulos misit [1]).

§. 505.

Die Materie der Taufe.

I. Wo immer in der hl. Schrift von der Taufe die Rede ist, da wird auch das Element derselben, das Wasser, genannt.

1. Liegt es ja schon im Worte selbst: Taufen, tauchen, βαπτίζειν von βάπτω, eintauchen, baden, waschen; denn unter Wasser wird ein Mensch getaucht und in Wasser gebadet, mit Wasser gewaschen: Wenn der Heiland und der hl. Johannes der Täufer selbst seine Wassertaufe in Gegensatz zu der des Herrn als Taufe im hl. Geiste [2]) oder als Taufe im Geiste und Feuer [3]) setzt, so geht die gegensätzliche Gegenüberstellung nicht auf die Materie der Taufe, sondern auf deren innere Wirkung. Die Taufe des hl. Johannes war eine Bußtaufe zur Vorbereitung auf den Messias, der durch seine Taufe den hl. Geist mittheilen sollte. Das Feuer ist genannt, als Symbol des hl. Geistes und seiner verzehrenden, reinigenden, erleuchtenden Kraft, wie es sich insbesondere am Pfingstfeste erwies [4]).

Dennoch haben Häretiker gegen die allgemeine Auffassung der Christenheit, wie Tertullian berichtet [5]), das Feuer auch für wesentlich zur Taufe erklärt und über dem Taufwasser Feuer angezündet; ein solches hat aus gleichen Mißverständnissen die apokryphe

---

1) 4 dist. 3. p. 2. a. 1. q. 1.

2) Joh. 1, 33 Apgesch. 1, 5. — 3) Matth. 3, 10.

4) Quod vero a Joanne Baptista Matth. 3, 11 dictum est venturum esse Dominum, qui baptizaret in Spiritu S. et igne, id quidem nullo modo de baptismi materia intelligendum est, sed vel ad intimum Sp. S. effectum vel certe ad miraculum referri debet, quod die Pentecostes Act. 2, 2 apparuit . . . de quo alio in loco Chr. D. N. dixit Act. 1, 5: Joannes baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Sp. S. non post multos hos dies. Catech. Rom. P. II., c. 2. q. 6. Vgl. S. Thom. 3. p. q. 66 a. 3 ad 1m.

5) De rebapt. 16.

Praedicatio Pauli auch bei der Taufe Christi erscheinen lassen. Daß manche Gnostiker und Manichäer die Wassertaufe verwarfen, kommt von ihrer dualistischen Mißachtung des Stoffes. Ihre späteren Ausläufer, die Katharer, die consequent alle Sakramente verwarfen, ertheilten aus demselben Grunde den Initiatirenden nur Benedictionen zwischen brennenden Kerzen.

Ursprünglich war es vorzüglich fließendes Wasser, das schon aus praktischen Gründen zur Taufe gebraucht wurde. Außerdem daß es keine Unreinigkeit durch wiederholtes Taufen wie in einem stehenden Waschbecken aufkommen läßt, bezeichnet es auch deutlicher als stehendes Wasser, die Lauterkeit, Lebendigkeit der Gnade. So taufte Johannes in fließendem Wasser des Jordan, so wohl auch der Diakon Philippus den äthiopischen Kämmerer an dem zufällig aufgefundenen Wasser. Auch noch später wurde diese Art des Wassers bevorzugt, insofern es zu haben war. Doch ist wohl auch schon am ersten Pfingsttage, wo in Jerusalem mehrere Tausend getauft worden, von fließendem Wasser Abstand genommen worden. Bevorzugt aber nicht absolut erforderlich erscheint das fließende Wasser noch in der Διδαχὴ τῶν δώδ. Ἀποστόλων aus dem Ende des ersten oder dem Anfange des zweiten Jahrhunderts: Wenn man kein fließendes Wasser hat, soll man mit anderem taufen, wenn kein kaltes da ist, mit warmem [1]). An ein fließendes Wasser lassen auch Justin M. und die Clementinen denken, wenn sie die Täuflinge an ein Wasser führen lassen, in den Recognitionen wird das fließende Wasser ausdrücklich genannt; ebenso in dem Testamentum D. N. J. Chr. [2]) Tertullian findet das Wasser des Meeres, des Flusses, der Quelle, des Sumpfes, des Beckens gleich kräftig [3]). Zur Zeit der Abfassung der Apostolischen Constitutionen muß aber die Praxis im fließenden Wasser zu taufen, schon ganz außer Uebung gekommen sein, denn der Interpolator, welcher die obige Stelle aus der Διδαχὴ entnommen hat, läßt sie aus [4]).

1) c. 7, 1. 2.

2) Vgl. Rahmani, Moguntiae 1899 p. 127.

3) de bapt. c. 4.

4) Die Katakomben zeigen uns in ihren Denkmälern noch beide Arten zu taufen, in natürlichen Seen und in eigenen Baptisterien. In den alten Pilgerbüchern hatte sonst das Ostrianische Cömeterium an der via Nomentana den Namen „Quelle des hl. Petrus", mit dem Zusatze, „wo Petrus zu taufen pflegte." Noch jetzt erkennt man die Lage eines alten Teiches in der Nähe des Cömeteriums. Sehr gut erhalten ist die Teichquelle in der Katakombe des Pontianus mit einem darüber gemalten, reichlich geschmückten Kreuze. Dagegen hat man noch eine Inschrift aus dem 4. Jahrh., die ehedem in der alten

2. Daß mit dem Taufwasser eigentliches natürliches Wasser gemeint sei, ist selbstverständlich und war immer allgemeine Ueberzeugung der Christenheit. Wenn einzelne Fälle berichtet werden, daß mit Speichel, Wein, Milch oder einer anderen Flüssigkeit getauft worden sei, so sind das Fälle der Noth, wo insbesondere Laien glaubten, dies zum Heile nothwendige Sakrament auf jede, irgendwie mögliche Weise spenden zu sollen. So sah sich Innocenz III. veranlaßt, eine mit Speichel vollzogene Taufe für ungültig[1]) zu erklären.

Eugen IV. erklärt in der Instructio pro Armenis: Materia hujus sacramenti est aqua vera et naturalis. Das Concil von Trient belegt mit dem Anathem jeden, der sagt: aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi[2]).

Unter wahrem und natürlichem Wasser ist solches zu verstehen, daß nach gewöhnlicher Schätzung des Menschen als Wasser gilt. Als solches gilt aber auch noch ein nicht ganz reines Wasser, wenn nur die Beimischung einer fremden Substanz so unwesentlich ist, daß es noch Wasser genannt werden kann. Der hl. Thomas verlangt freilich lauteres, einfaches Wasser: aqua pura et simplex; und auch die Kirche schreibt vor, daß im Falle der Trübung des geweihten Taufwassers lieber ungeweihtes Wasser zur Taufe genommen werde. Und wirklich entspricht nur helles, lauteres, einfaches Wasser dem Sakramente der Reinigung und Erleuchtung. Aber das Sakrament wird nicht ungültig, wenn das Wasser nur accidentell verändert wird durch Beimischung geringerer Mengen von anderen Stoffen. Reines Wasser gibt es kaum in der Natur, blos das destillirte und aus Schnee oder Eis geschmolzene ist ganz rein, aber zum menschlichen Gebrauch wenigstens als Trank wenig tauglich: es wirkt wie ein Gift auf die Gewebe. Also ist allem unserem Wasser etwas Fremdartiges beigemischt, auf die größere oder geringere Menge kommt es nicht an; nach dem hl. Thomas könnte sogar Lauge oder Mineralwasser noch gültig angewandt werden[3]).

Vatikanischen Basilika den Platz schmückte, wo der Papst neben dem Taufbrunnen die Firmung ertheilte. Das war doch ein eigens hergerichtetes Baptisterium. Vgl. A. Weber, die Röm. Katakomben S. 28 und 60.

1) Postulasti, utrum parvuli sint pro Christianis habendi, quos in articulo mortis constitutos propter aquae penuriam et absentiam sacerdotis aliquorum simplicitas in caput ac pectus ac inter scapulas pro baptismo salivae conspersione linivit. l. 3. decret. tit. 42 c. 5. *Denzinger-Stahl*, Enchir. n. 345.

2) Sess. 7 de baptismo, can. 2. — 3) Ibid. 3. p. q. 66. a. 4 ad 4 m.

Es muß nur das Wesen des Wassers bleiben: In qualibet aqua qualitercumque transmutata dummodo non solvatur species aquae potest fieri baptismus; si vero solvatur species aquae, non potest fieri baptismus [1]).

Rosenwasser dagegen und Wein sind ungültige Materien; als solche erklärt der hl. Lehrer auch das Wasser der Alchymisten, welches er mit jenen Substanzen in eine Kategorie stellt. Aber das trifft jedenfalls nicht das von unserer modernen Chemie aus Wasserstoff und Sauerstoff hergestellte Wasser. Was das alchymistische Wasser eigentlich war, ist aus der Darstellung des hl. Thomas nicht zu entnehmen; es „wird durch Sublimation aus einigen Körpern erzeugt", wie „das Rosenwasser durch Sublimation von Rosen." Es wird also wohl dieses künstliche Produkt ein Gemisch von vielen Substanzen gewesen sein, das man nicht Wasser nennen kann. Aber die Entstehung des reinen Wassers aus seinen Elementen ist ganz natürlich, und wahrscheinlich ist ursprünglich alles Wasser auf diese Weise entstanden und entsteht zum Theil noch so in der Natur. Jedenfalls könnte und müßte im Nothfalle auch chemisch erzeugtes wahres Wasser zur Taufe verwandt werden.

3. Seit den ältesten Zeiten wendet die Kirche eigens benedicirtes Wasser zum Taufen an. Ursprünglich freilich begnügte man sich mit gewöhnlichem Wasser. Dies beweisen die von uns oben citirten Stellen von dem Taufen am Meere, in fließendem Wasser u. s. w. In späterer Zeit freilich hat man auch das Wasser der Teiche, an welche die Täuflinge geführt wurden, benedicirt [2]). Doch darf man diese frühestens für das sechste Jahrhundert bezeugte Gewohnheit nicht auf das Urchristenthum übertragen. Es ist freilich auch von den ältesten Vätern bereits viel von der Heiligung des Wassers, von seiner Segnung und Weihung die Rede. Indeß ist, wie wir früher gesehen haben, diese Heiligung meist von der Consecration des Taufelementes durch die Worte der Taufformel in der eigentlichen Spendung des Sakramentes zu verstehen.

Die älteste, bestimmte Andeutung einer der Taufe vorausgehenden Wasserweihe findet sich bei Clemens v. Al. aus dem Gnostiker Theodot, wobei gerade speciell der Exorcismus des Wassers gemeint wird, durch den „nicht nur das Schlechte weicht, sondern das Wasser auch die Heiligung empfängt [3])." Die Apostolischen Constitutionen [4]) enthalten ein

1) 3. p. q. 66 a. 4.
2 Pseudo-Hippolyt Can. Arab. 19, 7. — 3) Vgl. Cypr. ep. 70, 1. 4) 7, 43.

Formular für die Wasserweihe: den Exorcismus erwähnen auch Cyprian, Pseudo-Ambrosius, Optatus, doch kann derselbe auch auf die Katechumenen gehen.

Freilich die der Taufe vorausgehende Weihe ist durch die wesentliche sakramentale Weihe nicht ausgeschlossen, sondern beide sind meistens zugleich von den Vätern gemeint, wenn sie von der Heiligung des Wassers sprechen. Wie die Ceremonien der Sakramente dazu dienen, die Wirkungen derselben ausdrucksvoller darzustellen, so ruft die Wasserweihe die Wirkungen des Sakramentes schon vorher auf das Element herab: wir haben also nur eine einheitliche Heiligung des Wassers vor und in der Taufe. Diese einheitliche Zusammenfassung lag aber um so näher, als früher die Wasserweihe in jedem einzelnen Falle der Taufe unmittelbar vorherging, wie es auch jetzt noch in der Griechischen Kirche gebräuchlich ist. Für die abendländische Kirche bezeugt uns diesen Gebrauch der hl. Ambrosius [1]). Die Herabkunft des hl. Geistes über das Wasser ist dem hl. Lehrer, Herabkunft über die Getauften [2]).

II. Die Eigenschaften und die Verwendung des Wassers machen dasselbe zu einer sehr geeigneten Materie für das Sakrament der Wiedergeburt und Reinigung.

1. Schon die hl. Väter haben auf die Bedeutung dieses Elementes in der Natur, in dem menschlichen Leben und im religiösen Leben hingewiesen. So schon Tertullian [3]); besonders nachdrücklich der hl. Cyrill v. Jeruf. „Wenn Jemand wissen will, warum die Gnade durch das Wasser und nicht durch ein anderes Element ertheilt werde, so nehme er die hl. Schriften zur Hand, und er wird es finden. Denn das Wasser ist etwas Großes und von den vier sichtbaren Elementen der Welt das schönste. Der Himmel ist die Wohnung der Engel, aber die Himmel sind aus Wasser. Die Erde ist der Wohnort der Menschen, aber die Erde ist aus dem Wasser. Und vor aller Gestaltung der Dinge in dem Sechstagewerk schwebt der Geist über den Gewässern. Der Anfang der Welt ist das Wasser und der Anfang der Ewigkeit ist der Jordan. Befreiung von Pharao wurde Israel durch das Meer, Befreiung von Sünden wird der Welt durch das Bad des Wassers im Worte Gottes“ [4]).

---

1) De Spir. S. 2, 5: venit sacerdos, ad fontem precem dicit, invocat Patris nomen, praesentiam Filii et Spir. S.

2) De myst. 9, 59. — 3) De baptismo. 2.

4) Catech. 3, 5.

Außerdem weisen noch die Väter und Theologen, zum Theil nach Vorgang der hl. Schrift, auf die Sintfluth [1]) hin, auf Moses im Binsenkörbchen, auf die Quelle der Agar, den Brunnen Jakobs, die Reinigung des aussätzigen Naaman im Jordan; auf das Wasser, welches Moses aus dem Felsen schlug [2]), auf den Durchzug durch das Rothe Meer [3]), die Quelle Mara in der Wüste, den Teich Bethesda, die reichlichen Wasser des Heils, welche die Propheten im N. T. verkünden [4]) und auf die vielen Reinigungen im alttestamentlichen Culte [5]). In diesen wie in allen Religionen des Alterthums überhaupt spielt das Wasser gerade wegen seiner hohen Wichtigkeit in Natur und Leben eine so hohe Rolle.

Das Wasser ist zumal für den Orientalen das Lebenselement, von welchem alles Gedeihen von Pflanzen und Thieren, das Leben, die Erfrischung, Stärkung des Menschen abhängt. Seiner bedarf der Mensch zum Trinken, Baden, Waschen. Darum war dieses Element in ganz besonderer Weise geeignet, als Symbol und Vehikel übernatürlicher Lebensspendung und Reinigung zu dienen und von Gott selbst angeordnet zu werden. Sehr schön sagt die Kirche in dem Ordo ad faciendam aquam benedictam im Exercismus aquae: Deus qui ad salutem humani generis maxima quaeque sacramenta in aquarum substantia condidisti: adesto invocationibus nostris . . . . . ut creatura tua mysteriis tuis serviens . . divinae gratiae sumat effectum [6]).

Der hl. Thomas geht die einzelnen Eigenschaften des Wassers durch und zeigt, wie eine jede derselben recht anschaulich eine Seite des Wesens der Taufe oder eine ihrer Wirkungen zum Ausdruck bringt.

Ex institutione divina aqua est propria materia baptismi; et hoc convenienter: *primo* quidem quantum ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio ad spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae. Unde et semina, ex quibus generantur omnia viventia, scl. plantae et animalia, humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam

1) 1 Petr. 3, 20.

2) In den Katakomben wird Moses dargestellt wie er Wasser aus dem Felsen schlägt; es ist ihm aber der Name Petrus aufgeschrieben.

3) 1 Kor. 10, 1.

4) Is. 55, 1. Ezech. 47, 1. Zachar. 13, 1.

5) Vgl. Catech. Rom. P. II. c. 2. q. 7.

6) Vergl. auch Catech. Rom. l. c. c. 8.

philosophi posuerunt aquam ominum rerum principium . . . Secundo quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquae proprietates, quae sua humiditate lavat, ex quo conveniens est ad significandam et causandam ablutionem peccatorum. Sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis. Sua diaphanitate est luminis susceptiva, unde competit baptismo, inquantum est fidei sacramentum. Tertio quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus justificamur. Ut enim dicit Chrysostomus super illud Joa. III: „Nisi quis renatus fuerit": Sicut in quodam sepulcro in aqua submergentibus nobis capita vetus homo sepelitur et submersus deorsum occultatur et deinde novus rursus ascendit (hom. 24. in Joa.). Quarto quia ratione suae communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitatis hujus sacramenti [1]). Später fügte er noch hinzu: Per naturalem claritatem significat *splendorem* gratiae et virtutum [2]). Baptizati *fecundantur* a Christo fecunditate bonorum operum per gratiae infusionem [3]). Aqua non solum abluit sed etiam refrigerat et suo refrigerio significat subtractionem reatus poenae sicut sua ablutione significat mundationem a culpa [4]).

§. 506.

Die nähere Materie der Taufe.

Das Wasser ist die entferntere Materie der Taufe, es fragt sich, worin die nähere, d. h. die Anwendung desselben in der Spendung des Sakraments besteht.

Die eigentliche ursprüngliche Taufe geschah durch Untertauchen, dies beweist schon der Name βαπτίζειν, mehrmals eintauchen. Darum wählte der hl. Johannes und der Herr selbst den Jordan mit tiefem Wasser und Aenon, „weil dort viel Wasser war". Blos zum Untertauchen, nicht zum Begießen, auch nicht zum Besprengen, bedarf es „vielen" Wassers.

Man könnte die Untertauchung sogar für wesentlich erachten, wenn man sieht, wie der hl. Paulus gerade in dem Eintauchen und Heraustauchen das Symbol für das Sterben und Begrabenwerden

1) 3 p. q. 66 a. 3. — 2) q. 69 a. 4 ad 1m. — 3) q. 69. a. 5. 4) a. 2. ad 2m.

mit Christus und Auferstehen mit ihm findet[1]). Indeß schon die „Apostellehre" schreibt im 7. Kapitel vor, daß, wenn man nicht in fließendem Wasser taufen könne, so solle man das Haupt dreimal mit Wasser begießen[2]). Wenn der hl. Paulus den Kerkermeister zu Philippi mit seinem ganzen Hause taufte[3]), mochte wohl diese Form der Taufhandlung in Anwendung gekommen sein. Ebenso wenn der hl. Petrus im Mamertinischen Kerker den Processus und Martinianus taufte. Doch dürfte dies nur für den Nothfall statthaft erachtet worden sein. Denn in den apostolischen Constitutionen wird jene Stelle der Διδαχή ausgelassen; im 50. Kanon werden drei Untertauchungen vorgeschrieben.

Von der Untertauchung mußte man natürlich absehen, wenn es sich um die Taufe von Sterbenden handelte. Aber gerade diese klinischen Taufen wurden längere Zeit beanstandet. Der Papst Cornelius macht seinem Gegenbischof Novatus den Vorwurf, daß er auf dem Krankenbette die Taufe empfangen habe, wenn man dies überhaupt eine Taufe nennen könne[4]). Der hl. Cyprian wagt die klinische Taufe, welche nicht durch Waschen, sondern durch Uebergießen gespendet, nicht für ungültig zu erklären; wenn die Kranken aber wieder gesund werden, könnten sie nochmals getauft werden, doch aber auch ohne dies müsse man sie für Christen halten und das Beste von der Güte des Herrn erwarten[5]).

2. Den Uebergang von der Immersions- zur Infusionstaufe stellen die altchristlichen Gemälde aus den Katakomben dar: die Füße des Täuflings stehen im fließenden Wasser, während über sein Haupt das Wasser gegossen wird, das freilich über den ganzen nackten Körper fließt. Die sehr alten „Piscinen" in den Baptisterien waren auch nicht so tief, daß eine wirkliche Untertauchung hätte stattfinden

1) Z. B. Röm. 6, 3. Der hl. Thomas meint, der Tod und die Auferstehung des Herrn könne auch, wenn auch weniger deutlich, durch Aufgießen oder Besprengung des Wassers dargestellt werden: nam quocumque modo fiat ablutio corpus hominis vel aliqua pars ejus aquae supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum. 3. p. q. 66. a. 7 ad 3m. Doch dürfte diese Symbolik etwas gesucht sein. Vielmehr gehört der Hinweis des Taufritus auf den Tod und die Auferstehung zu dem, was nach dem hl. Lehrer per accidens se habet ad sacramentum. a. 8. Dazu rechnet er die dreimalige Benetzung, welche auf die hl. Dreifaltigkeit hinweist. Man kann aber doch nicht leugnen, daß bei der Taufe der Hinweis auf die allerheiligste Dreifaltigkeit, in deren Namen sie gespendet werden muß, um gültig zu sein, nicht weniger wesentlich ist, als die Symbolisirung des Sterbens und der Auferstehung. Wenn also jener Hinweis wegfallen kann und eine einmalige Benetzung hinreicht, so auch eine Benetzung ohne Untertauchen.

2) u. 3. — 3) Apgsch. 16, 33. — 4) Euseb. hist. eccl. 6, 43. — 5) Ep. 69, 12.

können. Schon lange bevor die immersio außer Gebrauch kam, stellen Bilder die Taufe Christi im Jordan dar, wie Johannes aus einer Schale Wasser auf das Haupt des Herrn gießt [1]).

Auch bei den Orientalen wird die ablutio als infusio noch immer mit der immersio verbunden. Im Taufordo der Jakobiten heißt es: „Er läßt das Kind in das Baptisterium hinab, erhebt das Wasser und spricht: Es wird getauft." Dieses Erheben des Wassers bezeichnet nach Assemani ein dreimaliges Aufgießen [2]). Eine besonders auffallende ablutio neben der immersio hat der Ordo des Jakob von Edessa: „Er läßt ihn in das Taufbecken hinunter, legt die rechte Hand auf das Haupt des Täuflings und nimmt mit der linken Wasser, das vor dem Täufling, und gießt es über sein Haupt. Dann nimmt er Wasser hinter dem Täufling und gießt es über sein Haupt. Endlich nimmt er Wasser von rechts und links und gießt es über sein Haupt. Dann wascht er seinen ganzen Körper ab [3])." Ebenso umständlich ist der Ritus im Ordo des Severus von Antiochien [4]).

3. Aber erst im Mittelalter wurde die Spendung der Taufe durch Aufgießen häufiger, obgleich die immersio noch fortbestand, und selbst noch vom heil. Thomas als die regelrechte, auch gebräuchliche, wenngleich nicht wesentliche, nur sicherere Taufweise bezeichnet wird [5]). Praktische Rücksichten siegten endlich über das alte Herkommen; schon die Rücksicht auf weibliche Katechumenen mußten die immersio

1) Vgl. Kraus, Real-Encyc. II. 8. 33; Dess. Gesch. der christl. Kunst I. S. 162. — Wilpert, Die Malereien in den Sakramentskapelle in den Katakomben d. hl. Callistus, S. 17. — A. Weber, Die Römischen Katakomben, 2 A. 1900, S. 80. 107 f. Auf einem alten Freskogemälde gießt der heil. Laurentius aus einem Kruge Wasser über das Haupt des Romanus.

2) *Denzinger*, Rit. Or. I. p. 227.

3) *Denzinger*, I. p. 287. — 4) A. a. O. p. 244.

5) Ablutio fieri potest per aquam, non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia habet hoc communior usus) potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ezech. 36, 25: Effundam super vos aquam mundam, sicut B. Laurentius legitur baptizasse (cum ab eo in craticula superposito se baptizari S. Romanus petiisset); et hoc praecipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum ut patet Act. II. et IV., ubi dicitur quod crediderunt una die tria millia et alia die quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae, vel propter debilitatem baptizandi, cui potest imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est, quod immersio non est de necessitate baptismi. 3. p. q. 66. a. 7.

verdrängen, welche denn auch seit dem 15. Jahrhundert im Abendlande außer Gebrauch kam.

Bei den Orientalen ist die Untertauchung bis auf den heutigen Tag in Gebrauch; die Griechen haben ja unter andern Anklagepunkten den Lateinern auch das Abgehen von der Immersio in der Taufe vorgeworfen. Im Euchologium magnum findet sich lediglich die dreimalige Untertauchung, je eine bei der Nennung jeder göttlichen Person, indem der Täufling nieder- und heraufgeführt wird [1]). In praxi wird aber die Aspersion damit verbunden in einer Art, daß dieselbe als Hauptsache erscheint [2]), also ganz in derselben Weise, wie auf alten Bildern beide Arten der Ablution mit einander verbunden sind. Desgleichen ist bei den Kopten, Abessyniern, Armeniern für den Fall der Noth die bloße Aspersion oder Ablution vorgeschrieben [3]).

4. Infusion und Aspersion werden nicht streng geschieden, sondern bilden einen gemeinsamen Gegensatz zur Immersion. Sicher ist die Aspersion mit der Infusion identisch, wenn es in einem Koptischen Taufordo, den Denzinger mittheilt, heißt: Wenn ein Kind krank ist, soll über den ganzen Körper das Wasser gesprengt werden. Auch bei den Scholastikern werden diese beiden Arten nicht immer unterschieden, sondern nur die aspersio neben der immersio erwähnt. Das ist ganz zutreffend, wenn, wie die Theologen verlangen, bei der Besprengung eine solche Menge Wassers den Leib des Täuflings berühren soll, daß es fließen kann. Das ist ja offenbar dasselbe, als wenn man es aufgießt und so auf den Körper fließen läßt. Aber wie steht es mit der Aspersion in den Fällen, wo ganze Volksschaaren, wie z. B. die Preußen an den Ufern der Weichsel, durch Besprengen getauft wurden? Der Katechumene konnte da von Glück reden, wenn er auch nur den einen oder andern Tropfen Wassers erhielt. Um die Giltigkeit einer solchen, von der Ablution sich durchaus unterscheidenden Taufe zu rechtfertigen, könnte man darauf hinweisen, daß auch die infusio keine eigentliche Abwaschung ist, jedenfalls kein βαπτίζειν, das der hl. Paulus so sehr betont und mit dem Tode und der Auferstehung des Herrn in Beziehung setzt. Darum entfernt sich die infusio viel weiter von der eigentlichen und ursprünglichen Taufweise, als die eigentliche aspersio von der eigentlichen infusio. Es ist auch nicht die Taufe allein Reinigung, sondern noch viel wesentlicher regeneratio; gerade

1) ἑκάστῃ προσρήσει κατάγων αὐτὸν καὶ ἀνάγων.
2) *Denzinger*, Rit. Orient. I. p. 17.
3) *Denzinger*, l. c. p. 18.

diese Wirkung findet der hl. Thomas zuerst in der belebenden Kraft des Wassers ausgedrückt, und erst dann die Abwaschung. Die Lebensspendung durch das Wasser kann aber auch durch bloße Benetzung, durch einen einzigen Wassertropfen bezeichnet werden.

Diese Gründe dürften wohl für sich nicht hinreichen, eine Taufe per aspersionem in dem angedeuteten engeren Sinne als sicher gültig zu erweisen: aber immerhin dienen sie zur Beruhigung für Eltern, deren Kinder etwa nur in solcher Weise (etwa im Mutterleibe) getauft werden konnten, und machen es zur Pflicht, auch diese Art der Taufe anzuwenden, wo eine abwaschende Aspersion oder eine eigentliche Ablution nicht vorgenommen werden kann.

5. Die Untertauchung geschah immer drei Mal. So weit die kirchlichen Dokumente reichen, berichten sie auch von einem dreimaligen Untertauchen. So schon die Διδαχή, welche für den Nothfall eine dreimalige infusio vorschreibt, also eine dreimalige immersio erst recht verlangt [1]). Tertullian berichtet von diesem Gebrauch und gibt auch den Grund dafür: die Beziehung auf die hl. Dreifaltigkeit. Nec semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas tingimur [2]). Dieselbe Symbolik finden auch viele andere Väter in der dreimaligen Wiederholung der Immersion. Noch bestimmter ist dieser Hinweis bei Pseudo Ambrosius, der berichtet, daß mit der Antwort auf die drei Fragen: Glaubst du an Gott den Vater, den Allmächtigen, an Jesus, an den hl. Geist? jedes Mal eine Untertauchung stattfindet. Auf dieselbe Sitte spielt der heil. Ambrosius an, wenn er sagt: Du bist also hinabgestiegen, so erinnere dich, was du geantwortet hast, daß du glaubest an den Vater, glaubest an den Sohn . . . [3]) Diese Fragen können aber wohl auch zu jener Vorbereitung, wie sie sich noch jetzt in dem Taufritus der abend- und morgenländischen Kirche findet, gehören. Diese Vorbereitungen spielen in der orientalischen Liturgie eine wichtigere Rolle als die Taufe selbst; dieselben hat schon der Areopagite vor Augen gehabt, wenn er die Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit begleitet sein läßt von der dreimaligen Absagung, der dreimaligen Salbung mit der Bezeichnung des heil. Kreuzes [4]), der

1) K. 7. n. 3. — 2) Adv. Prax. 26. — 3) De myst., I, 528.

4) Nach jetzigem griechischem Ritus werden nicht blos Stirne, Brust und Rücken gesalbt und bezeichnet, sondern auch Ohren, Füße und Hände „bezeichnet", was wohl auch mit Salbung geschieht; denn am Ende heißt es: ὅτε ἐχρίσθη ὅλον τὸ σῶμα, βαπτίζει αὐτόν.

dreimaligen Heiligung des Wassers, dreimaliger Eingießung des Oels und dreimaliger Untertauchung.

Da aber weiter der hl. Paulus die Untertauchung auch mit dem Tode Christi in Beziehung setzt, haben manche Väter und nach ihnen Thomas und Bonaventura u. A. eine Andeutung der dreitägigen Grabesruhe in der dreimaligen Eintauchung gefunden. Man muß aber gestehen, daß die Symbolik wenig naturgemäß ist. Eher könnte man auf das βαπτίζειν, wiederholt tauchen, hinweisen; auch wäre mit einer einzigen Untertauchung das Abwaschen schlecht angezeigt.

6. Jedenfalls kann die dreimalige Wiederholung nicht als wesentlich bezeichnet werden. Reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismate vel ter vel semel immergere; quoniam et in tribus immersionibus personarum trinitas et in una potest divinitatis singularitas designari[1]). Es könnte also aus triftigen Gründen von der Kirche bald die eine oder andere Form vorgeschrieben werden. Die Anklage der Griechen gegen die abendländische Kirche ist darum ganz unbegründet. Es war auch nur eine vorübergehende particulare Praxis, welche das IV. Concil von Toledo vorschreibt: Propter vitandum schismatis scandalum vel haeretici dogmatis usum, simplam teneamus baptismi immersionem[2]). Der schismatische und häretische Glaube, dem diese Form entgegentreten sollte, war, wie auch der heil. Thomas bemerkt, die Häresie der Wiederholung der Taufe. Freilich würde nur die dreimalige Untertauchung derjenigen Orientalen, welche jedes Mal mit der ganzen Taufformel begleitet wird, jener Häresie Vorschub leisten[3]). Die Griechen können sich für die Nothwendigkeit

1) Gregor, M. lib. I. ep. 41. Dazu bemerkt der heil. Thomas: Modus ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideo sicut ex praedicta auctoritate Gregorii patet, quantum est de se, utrumque licite fieri potest, scl. et semel et ter immergere quia unica immersione significatur unitas mortis Christi et unitas deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturae Christi et etiam Trinitas personarum. Sed diversis ex causis secundum ordinationem ecclesiae quandoque institutus est unus modus, quandoque alius. — Sed cessante tali causa communiter observatur in baptismo trina immersio. Et ideo graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum ecclesiae non observans; nihilominus tamen esset baptismus. 3 p. q. 66. a. 8.

2) can. 6; dasselbe ist freilich auch in das Corpus juris aufgenommen c. 85. de consecr. dist. 4.

3) Zu einer solchen Zertheilung der Taufe kann auch schon eine Art der Untertauchung Anlaß bieten, wie sie bei den Kopten im Gebrauch ist. Bei der

der dreimaligen Immersion auch nicht auf den 50. (49.) Apostolischen Kanon, der die Taufe mit einmaliger Immersion verwirft, berufen, obgleich derselbe in das Jus canonicum aufgenommen ist[1]). Derselbe ist späteren Ursprungs, und die Aufnahme in das kirchliche Recht bedeutet nur eine Vorschrift, nicht eine Ungiltigkeitserklärung der Taufe mit einmaliger Immersion. Denn wenn man von sehr wenigen Abendländern, wie Alcuin, absieht, wurde die dreimalige Anwendung der Immersion nicht als wesentlich betrachtet. Der 7. Kanon des I. Conzils von Konstantinopel erklärt allerdings die Taufe der Eunomianer mit einmaliger Untertauchung für ungiltig. Er ist aber unecht, und wenngleich von Quinisextum wiederholt, kann ihm doch keine dogmatische Bedeutung über die wesentliche Nothwendigkeit der dreimaligen Untertauchung zugeschrieben werden. Freilich halten auch ältere Scholastiker eine Taufe dann für ungiltig, wenn durch eine blos einmalige Untertauchung das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit geleugnet werden soll, wie dies die eunomianischen Arianer und wenn nicht Eunomius selbst, so doch seine Anhänger gethan haben. Aber auch von Eunomius selbst erklären angesehene Kirchenhistoriker, er habe nur eine Untertauchung vorgenommen, weil er nicht auf die Trinität, sondern auf den Tod Christi taufte[2]).

§ 507.

Die sakramentale Form der Taufe.

1. Bei diesem so hochwichtigen Sakrament hat der Herr ebenso wie bei der hl. Eucharistie von gleich hoher Bedeutung in der christlichen Heilsökonomie wie die Materie so die Form ganz klar und be-

---

ersten Untertauchung spricht der Priester: Ich taufe dich N. im Namen des Vaters. Amen. Er zieht ihn aus dem Wasser herauf, haucht drei Mal in sein Gesicht, taucht ihn zum zweiten Male unter und spricht: Ich taufe dich N. im Namen des Sohnes. Amen. Wiederum zieht er ihn herauf und haucht ihm ins Gesicht. Alsbald taucht er ihn zum dritten Male: Ich taufe dich N. im Namen des hl. Geistes. Amen. Dann zieht er ihn herauf und haucht ihn an. *Denzinger*, Rit. Or. p. 220. Noch mehr könnte die Vorstellung einer dreimaligen Taufe entstehen, wenn zwischen den drei Immersionen der Glaube an die drei betreffenden göttlichen Personen bekannt werden mußte, wie es vielleicht nach der obigen Stelle aus dem hl. Ambrosius in der Kirche zu Mailand im Gebrauch war. Nach Renaudot wird die ganze trinitarische Taufformel bei den Maroniten drei Mal wiederholt. *Denzinger*, Rit. Or. p. 349.

1) c. 79 de conseer. dist. 4, angeführt beim heil. Thomas l. c.

2) *Theodoret*, Haer. fabul. 4, 3. *Sozom.* H. e. 6, 26. Vgl. *Didym.* de trin. 2, 15.

stimmt selbst festgesetzt und ihre Anwendung den Aposteln vorgeschrieben: „Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes [1])." Freilich, wenn man sich streng an den griechischen Text hält, ist gerade nicht unmittelbar aus den Worten des Herrn evident, daß die Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit als wesentliche Form der Taufe gelten soll. Das βαπτίζοντες αὐτούς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος könnte wohl so verstanden werden: Taufet sie (wie auch immer) auf die allerheiligste Dreifaltigkeit, macht sie durch den Initiationsritus der Taufe zu Angehörigen, Diener der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Heißt es aber: Tauft sie im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit, so kann nach gewöhnlichem Sprachgebrauch nur die Anrufung der drei heiligsten Namen als die bei der Untertauchung zu sprechende Form verstanden werden. Doch schon in dem Worte Namen liegt ein Hinweis auf die Nennung der heiligsten Personen; auf den Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit werden die Christen nur dann getauft sein, wenn sie nach diesem Namen bei dem Aufnahmeritus benannt worden. Im Uebrigen besteht zwischen der griechischen Fassung und der lateinischen keine sachliche Differenz. Die Griechen bedienen sich bis auf den heutigen Tag der Worte εἰς ὄνομα τοῦ π. κ. τ. υ. κ. τοῦ ἁγίου πν. als „Form" beim hl. Kreuzeszeichen, dem sie doch wohl dieselbe Bedeutung wie die Lateiner beilegen wollen [2]).

2. Aller Zweifel über die wesentliche Form der Taufe wird aber durch die kirchliche Praxis und Ueberlieferung ausgeschlossen. Von den ältesten Zeiten an, wo immer von dem Ritus der Taufspendung etwas berichtet wird, findet sich die Anrufung oder Nennung der drei göttlichen Personen. Der hauptsächlichste Grund für die dreimalige Immersion war, wie wir sahen, die Rücksicht auf die Trinität, und zwar so nachdrucksvoll stark ausgeprägt, daß je eine Immersion oder Ablution mit je einer getrennten Nennung einer der drei göttlichen Personen vorgenommen wurde. Selbst das Taufsymbolum, welches in allen abend- wie morgenländischen Ordines mit dem Taufritus verbunden wird und seit den ältesten Zeiten vor, oder wohl selbst unter der Taufspendung abgelegt wurde, hat sich aus der Taufformel entwickelt, da hauptsächlich der Glaube an die allerheiligste Dreifaltigkeit darin zum Ausdruck kommt.

Die Anwendung der trinitarischen Form war von Anfang an das Kriterium, nach welcher die Giltigkeit der Taufe beurtheilt

1) Matth. 28, 19.

2) Vgl. folg. S. Anm. 8.

wurde. Die Taufe der Sabellianer (Antitrinitarier), der arianischen Pauliner (Subordinatianer), der Priscillianisten, welche den Montanus als hl. Geist verehrten, wurden verworfen, weil diese Sekten nicht an die Dreifaltigkeit glaubten. Es war aber nicht der Irrglaube als solcher, nicht die ketzerische Gesinnung, welche das Sakrament nach der Auffassung der Kirche ungiltig machte, sondern die daraus entspringende Verstümmelung der trinitarischen Taufformel.

Die trinitarische Formel verlangen oder setzen als etwas ganz Selbstverständliches, aus den Worten des Herrn sich Ergebendes, die ältesten Zeugnisse voraus. Die Διδαχή befiehlt, im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes zu taufen. Nach Justin war diese Form der Taufe zu seiner Zeit ganz allgemein und er erklärt, selbst im Namen der hl. Dreifaltigkeit getauft worden zu sein [1]). Ebenso bestimmt erklären sich die Clementinischen Recognitionen [2]) und die apostolischen Constitutionen [3]) über die Taufformel. Origenes [4]), Tertullian [5]), Cyprian [6]) leiten die trinitarische Form von dem Auftrag des Herrn ab.

3. Es kann also über die wesentliche Form der Taufe nach der Lehre und Praxis der Kirche gar kein Zweifel bestehen. Ganz gerechtfertigt sind die allerdings etwas starken Ausdrücke des Didymus [7]) gegen Mißachtung der trinitarischen Formel. Es hätten Zweifel überhaupt nicht aufkommen können, wenn nicht in der hl. Schrift wiederholt von einer Taufe Jesu, einer Taufe im Namen Jesu [8]) die Rede wäre. Darauf gestützt, haben nicht nur Scholastiker und Theologen bis auf unsere Zeit, sondern selbst Väter wie Ambrosius, Hilarius, selbst ein großer Papst, Nikolaus I., die Taufe, ohne trinitarische Form, im Namen Jesu für giltig erklärt.

---

1) Ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται. Ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου Θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ. καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. Sodann Apol. I, 61 erklärt er, warum der Vater der Sohn und der hl. Geist genannt wird: Alle drei göttliche Personen sind nämlich bei der Entsündigung, Reinigung, Erleuchtung der Täuflinge betheiligt.

2) 3, 67. — 3) 3, 16. — 4) In Joan. 6, 26. — 5) De bapt. 13.

6) Ep. 73. 5 und sonst.

7) De Sp. S. l. 2. inter opera Hieronymi. Licet quis possit existere saxei, ut ita dicam, cordis, et penitus mentis alienae, qui ita baptizare conetur, ut unum de praedictis nominibus praetermittat, tamen sine perfectione baptizabit.

8) ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Apgsch. 10, 4, 8; εἰς ὄνομα 8, 16; ἐπὶ τῷ ὀνόματι 2, 38.

Diese Meinung ist aber durchaus unhaltbar und stützt sich auf ein offenbares Mißverständniß. Allerdings könnte wohl, dem bloßen Wortlaute nach, die Taufe im Namen Jesu, auf Jesus, eine Taufe bezeichnen, bei der statt der allerheiligsten Dreifaltigkeit der Name Jesu angerufen wird. Es kann aber auch der Ausdruck die Taufe bezeichnen, welche von Christus eingesetzt ist, durch Christus und Anrufung seines Namens Kraft hat, durch welche die Getauften Christus zugeeignet werden. Diese zweite Bedeutung kommt thatsächlich in der hl. Schrift vor, wenn es von den Israeliten heißt, sie seien *auf Moses* im Rothen Meere getauft worden, und wenn die Johannestaufe in Gegensatz zur Taufe Christi gesetzt wird. Die Johannesjünger zu Ephesus waren zuerst nur auf des Johannes Taufe getauft worden, der „auf" den kommenden Christus taufte. Dann wurden sie noch getauft „auf den Namen des Herrn Jesus Christus" [1]).

Bei solcher Sachlage widerspricht es allen exegetischen Regeln eine Jesus-Taufe, bei der blos der Name Jesu genannt wird, der Dreifaltigkeits-Taufe gleichberechtigt an die Seite zu stellen, und widerspricht allen dogmatischen Principien, welche verbieten, von der ganz allgemeinen Praxis der Kirche aus so nichtigen Gründen, in einer der wichtigsten Fragen des Heils abzugehen.

4. Nur dadurch haben die Anhänger dieser Meinung ihre Position halten zu können geglaubt, daß sie entweder versuchten die trinitarische Form aus dem Namen Jesu *herauszudeduciren*, oder den Aposteln ein besonderes *Privileg* in Bezug auf die Taufformel zuzuerkennen. Was das erste anlangt, so sind solche Künsteleien durchaus verfehlt. Man erklärt, alle drei Personen seien einer Natur, also in Christus mitgenannt. Consequent leitete Hugo v. St. Victor daraus die Giltigkeit der Taufe, auch im bloßen Namen des Vaters oder des hl. Geistes gespendet, ab. Da die Folgerung aber ganz und gar unstatthaft ist, so muß das Princip selbst falsch sein. In der That könnte dann die Taufe, kraft solcher Deductionen, auch im Namen der Gottesmutter oder der Kirche Jesu Christi gespendet werden. Denn einschließlich ist damit Christus, seine Gottheit und die der göttlichen Personen mitgenannt. Die Tauiform gehört wesentlich zum äußeren Ritus des Sakramentes. Dieselbe muß also wirklich *ausgesprochen*, nicht blos mitgedacht werden [2]).

1) Apgsch. 19, 5.

2) Christus instituit sacramentum baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quidquid desit ad plenam invocationem Trinitatis.

Was das besondere Privileg der Apostel oder eine speciell göttliche Inspiration derselben anlangt, so würden dieselbe die ausschließliche Nothwendigkeit der trinitarischen Formel für die spätere Zeit nicht ausschließen, sondern eher voraussetzen; aber ein solches Privileg der Apostel ist eine unnöthige und unbegründete Erfindung.

Die Taufe *auf den Namen Christi* schließt die trinitarische Taufe nicht aus. Gerade die „Apostellehre", welche, wenn auch nicht von den Aposteln verfaßt, doch die apostolische Praxis angiebt, verlangt die Taufe im Namen der Trinität, und nennt dieselbe Taufe eine „Taufe des Herrn", indem sie nur den im Namen des Herrn Getauften die Theilnahme an der hl. Eucharistie gestattet [1]). Es erscheint die Taufe Jesu im Namen des Herrn gegenüber der im Namen der Trinität auch so oft in der hl. Schrift, daß dieselbe nicht als Ausnahme, sondern als die Regel anzusehen wäre. Die Apostel hätten mit dieser besonderen Form nicht nur nichts erreicht, sondern nur geschadet. Denn was soll es heißen, wenn man für diese Ausnahmeverfahren anführt: es sollte zunächst der Name Jesu mehr zur Geltung kommen. Die hl. Dreifaltigkeit ist ebenso grundlegend wie die Menschwerdung. Die constante Vernachlässigung der eigentlichen Taufformel hätte fast mit Nothwendigkeit zu einer falschen Auffassung über das wichtigste Sakrament führen müssen; von einer Aufklärung und Richtigstellung bezw. Aenderung der Form beim Uebergang zum nachapostolischen Zeitalter ist nirgends eine Spur zu finden. Die *liturgischen* Bücher aller orientalischen Sekten, welche ihrem Wesen nach auf die Apostel zurückzuführen sind und thatsächlich von ihren Inhabern auf sie zurückgeführt werden, stimmen in kaum einem Punkte so auffallend überein wie in der trinitarischen Taufform. Es kommen verschiedene Zusätze vor, aber immer und überall bilden die drei göttlichen Personen den Grundstock [2]).

---

tollit integritatem baptismi. Nec obstat quod in nomine unius personae intelligitur alia (sicut in nomine Patris intelligitur Filius), aut quod ille qui nominat unam solam personam potest habere rectam fidem de tribus. Quia sicut requiritur ad sacramentum materia sensibilis ita et forma sensibilis; unde non sufficit intellectus vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. S. Thom. 3. p. q. 66. a. 6.

1) K. 9; vgl. K. 7.

2) Bei den Jakobiten: † Baptizatur N. in nomine Patris Amen. † et Filii Amen, † et Sp. vivi et s. in vitam saeculi saeculorum. Nach dem ordo des Jakob v. Edessa: Baptizatur talis in sanctitatem, et in salutem

Solche Zusätze ändern das Wesen der Form nicht, beeinträchtigen also die Giltigkeit des Sakramentes nicht; auch sie scheinen uralt zu sein, wir fanden dieselbe oben schon bei Justinus. Ueberhaupt muß jede Form der Taufe und nur solche für giltig angesehen werden, die dem wesentlichen Sinne nach die hl. Dreifaltigkeit bezeichnet. Als solche könnte aber die Taufe mit bloßer Anrufung des Namens Jesu nicht gelten.

In unserer Frage kann eigentlich nur der Ausspruch des Papstes Nikolaus und wohl auch die Auffassung des römischen Katechismus Schwierigkeit bereiten, der mit dem hl. Thomas das erwähnte „Privileg" der Apostel annimmt und erklärt, im Namen Jesu sei die Trinität mitbezeichnet.

Nun, was den Papst Nikolaus anlangt, so braucht man seine Antwort an die Bulgaren [1]) nicht als Kathedralentscheidung, sondern als bloße pastorale Instruction anzusehen. Höchstens könnte man dem großen Papste Nikolaus Mangel an pastoraler Vorsicht in einer so wichtigen Sache vorwerfen. Doch stützt er sich auf die gewichtige Autorität des hl. Ambrosius. Sachlich hat also für die Fragenden die casuistische Entscheidung des Papstes denselben Werth wie der Ausspruch des hl. Ambrosius, die dem Papste als Stütze dient.

Weit vorsichtiger drückt sich der römische Katechismus aus [2]), der übrigens noch weniger allgemein bindende Autorität besitzt als die päpstliche Instruction. Er erklärt, wenn jemals die Taufe blos im Namen Jesu gespendet worden sei, so hätten dies die Apostel auf besondere Eingebung des hl. Geistes gethan, ut initio nascentis ecclesiae J. Chr. nominis praedicatio illustrior fieret, divinaque et immensa ejus potestas magis celebraretur. So-

et in mores irreprehensibiles et in benedictam resurrectionem a mortuis, in nomine † P. Amen. Et F. Amen. Et Sp. vivi et sancti in vitam saeculi saeculorum. Amen. Bei den Maroniten: Ego (te) baptizo N. agnum in grege Christi in nomine Patris Amen, et Filii Amen, et Sp. S. in saecula Amen.

1) Hi profecto si in nomine S. Trinitatis vel tantum in Christi nomine, sicut in Actibus Apost. legimus, baptizati sunt unum quippe idemque est, ut S. exponit Ambrosius, constat eos non esse denuo baptizandos. c. 104. Denzinger Ench. n. 264. Im geraden Gegensatze dazu erklärt Papst Pelagius dem Bischof Gaudentius: Si hi qui in locis dilectioni tuae vicinis commorari dicuntur, se solummodo in nomine Domini baptizatos fuisse confitentur, *sine cujuscumque dubitationis ambiguo* eos ad fidem catholicam venientes in S. Trinitatis nomine baptizabis. c. *Si revera*, de consecr. dist. 4.

2) P. II. c. 2. qq. 11. et 12.

dann wird aber hinzugefügt: Dubium fortasse alicui videri potest, an hujusmodi forma Apostoli aliquem baptizaverint, si *Ambrosii* [1]) et Basilii de Sp. S. [2]), sanctissimorum et gravissimorum Patrum, auctoritatem sequi volumus, qui ita baptismum in nomine J. Chr. interpretati sunt, ut dicant, iis verbis significari baptismum, non qui a Joanne, sed qui a Chr. D. traditus esset, tametsi a communi et usitata forma, quae distincta trium personarum nomina continet, Apostoli non discederent.

4. Die Spendung der Taufe im Namen oder auf den Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist aber auch recht geeignet, das Wesen der Taufe und ihre hauptsächlichsten Wirkungen zum Ausdruck zu bringen. Dieses Sakrament ist vor allem ein Initiationsritus, durch welchen der Katechumene in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wird. Er begründet also ein neues, übernatürliches religiöses Verhältniß, eine innigste Beziehung des Menschen zu Gott. Urheber, Princip und Object dieser neuen Ordnung ist nicht Gott schlechthin, sondern der durch den Glauben allein erkennbare dreieinige Gott. Das neue Verhältniß wird in realer Weise begründet durch die heiligmachende Gnade, die Wiedergeburt aus dem Wasser im hl. Geiste; die heiligmachende Gnade setzt aber das neue Geschöpf in innigste Beziehung zur allerheiligsten Dreifaltigkeit, wie wir im Tractat von der Gnade ausgeführt haben. Also wird ganz entsprechend die Taufe auf die allerheiligste Dreifaltigkeit gespendet.

Zwar enthalten alle Sakramente in ihrem äußeren Ritus, wie der hl. Thomas bemerkt, eine protestatio fidei, aber in vorzüglicherem Sinne ist die Taufe das sacramentum fidei, wie es Tertullian, Cyprian und Augustin oft nennen. Der Heiland selbst setzt den Glauben und die Taufe in die innigste Beziehung zu einander [3]). Nun ist aber das Geheimniß der Dreifaltigkeit das Fundamentaldogma des Glaubens; das Bekenntniß der Trinität ist gleichwerthig einem vollen Glaubensbekenntniß. Ein solches ist also auch die Taufe, daher nach Augustin sacramentum fidei [4]).

Das Bekenntniß, die Nennung oder „Anrufung" der allerheiligsten Dreifaltigkeit reicht freilich nicht hin; es muß noch in der Form der Act des Taufens ausgedrückt werden. Die allerheiligste Dreifaltigkeit wird ja auch bei anderen Sakramenten genannt, bekannt und angerufen. Da die Form das sakramentale Zeichen

1) De Sp. S. lib. 2 c. 3. — 2) c. 12.
3) Matth. 28, 19; Mark. 16, 16. — 4) Ep. 23.

genauer bestimmen soll, so muß die Handlung des Abwaschens durch die entsprechende Form noch deutlicher zum Ausdruck kommen. Mit Recht wurde also der Satz verurtheilt: Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus: In nomine Patris ..... praetermissis illis. Ego te baptizo [1]). Dagegen ist es unwesentlich, ob die passive Form: Baptizatur N., wie sie die orientalischen Riten alle, mit Ausnahme der Maroniten, haben, oder die active Ego te baptizo angewandt wird [2]).

§ 508.

Die Wirkungen des Sakramentes der Taufe.

Außer der heiligmachenden Gnade als Taufgnade ist der Taufcharakter die besondere Wirkung dieses Sakramentes. Wenn irgend einem Sakramente diese besondere Wirkung zukommt, dann gewiß der Taufe; an ihr vorzüglich haben wir ja hauptsächlich die Existenz und das Wesen des Charakters nach Vorgang des hl. Augustinus dargethan und erläutert. Es bleibt hier nur übrig, die allgemeinen Functionen des Charakters mit Rücksicht auf die Taufe etwas zu specialisiren, wie wir auch das Wesen der heiligmachenden Gnade, welche die Taufe verleiht, specieller als sakramentale Gnade, als Taufgnade, zu betrachten haben. Beginnen wir mit dem letzteren, als dem wichtigsten.

I. Die heiligenden, gnadenreichen Wirkungen der Taufe werden uns schon durch ihre verschiedenen Benennungen angezeigt. Sie ist eine zweite Geburt, eine Wiedergeburt, ein reinigendes Bad, Wasser des Heils, des Lebens, die Erleuchtung, ein Begräbniß des alten Menschen und Auferstehen des neuen Menschen u. s. w. [3])

1. Wie der natürliche Mensch durch die fleischliche Geburt sein menschliches Sein und Leben erhält, so wird ihm durch die Taufe ein übernatürliches Sein und Leben verliehen. Die heiligmachende Gnade ist ja das übernatürliche Lebensprincip. „Wenn Einer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Geist, kann er nicht in das Himmelreich eingehen. Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, was aus dem Geist geboren ist, ist Geist [4])." Mit der habitualen Gnade, welche das neue Sein und Leben gibt, werden die mit derselben organisch zusammenhängenden Tugenden und Gaben des

1) Prop. 27 damn. ab Alex. VIII. Denz. 1184.
2) Vgl. Von den Sakramenten im allgemeinen. S. 79 ff.
3) Vgl. Cat. Rom. P. II, c. 2. q. 3.
4) Joh. 3, 5. 6.

hl. Geistes zum übernatürlichen Handeln verliehen. Aus einem bloßen natürlichen Menschen wird also der Getaufte ein Kind Gottes, ein Freund Gottes, er bekommt Antheil an der göttlichen Natur, er wird ein Bruder und Miterbe Christi, er bekommt Anspruch auf das himmlische Erbe der Glückseligkeit. Das in ihn gepflanzte übernatürliche Gnadenprincip verlangt nur zur Glorie entfaltet zu werden. Das ganz und gar göttliche Sein und Leben, welches durch die Taufe in die Seele gepflanzt wird, ist nur verständlich durch die Beziehung des Begnadigten zur allerheiligsten Dreifaltigkeit. Das Kindschaftsverhältniß bildet die geheimnißvolle Sohnschaft, das bräutliche Freundschaftsverhältniß, den geheimnißvollen Liebesausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohn ab. Daher erscheint die Taufform im Namen und auf den Namen der hl. Dreifaltigkeit so ganz entsprechend für das Sakrament der Geburt aus dem Geiste.

2. Die vom Herrn an der citirten Stelle bezeichnete Wiedergeburt (γεννηθῆναι ἄνωθεν) ist nach seiner eigenen Erklärung zunächst im Gegensatz zu der natürlichen Geburt zu verstehen; aber der hl. Paulus legt noch den Gedanken an eine andere Wiedergeburt nahe. Wir erhalten durch die Taufe jene Unschuld wieder, die wir in Adam verloren haben [1]). Wir sollen einen neuen Menschen anziehen, der nach Gott geschaffen ist [2]), einen neuen Menschen, nach dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat. Diesen neuen Menschen, den wir im christlichen Leben immer anzuziehen und in uns zur Darstellung zu bringen haben, ziehen wir aber wurzelhaft und fundamental durch die hl. Taufe an. „Alle, die ihr auf Christus getauft seid, habet Christum angezogen [3])." Dieses Anziehen des Herrn, das Verwandeltwerden in ihn, erhält seine Vollendung dann, wenn der Christ mit dem Apostel sprechen kann: „Ich lebe nicht mehr, sondern Christus in mir." Aber angebahnt und begründet wird diese Einverleibung schon durch den Taufcharakter, der dem Getauften Antheil verleiht an der königlichen Würde seines Hauptes. Noch mehr bewirkt die Taufgnade die Umgestaltung der Seele in das Bild des

1) Das griechische ἄνωθεν γεννηθῆναι kann freilich auch einfach „von oben geboren werden" bezeichnen, und steht diese himmlische Geburt in der Taufe im Gegensatz zur natürlichen irdischen Geburt. Aber sachlich enthält die Wiedergeburt der Taufe auch eine Beziehung auf den verlorenen ursprünglichen Gnadenstand. Denn nach allgemeiner kirchlicher Auffassung ist die Taufe ebenso wie ihr Vorbild, die Beschneidung, wesentlich das remedium contra peccatum originale.

2) Ephes. 4, 23. — 3) Kol. 3, 10.

3) Galat. 3, 27.

Gottes-Sohnes nach seiner göttlichen Natur. Durch diese Umgestaltung des Menschen in der hl. Taufe werden wir wie Christus selbst, also im wahren Sinne Christen, und ist so die Taufe der entsprechendste Initiationsritus [1]).

Noch specieller verähnlicht nach der Lehre des heil. Paulus die Taufe mit dem Leiden und der Auferstehung des Herrn. Die Untertauchung entspricht dem Tode, dem Begräbniß des Herrn, das Auftauchen seiner Auferstehung. Ersteres bezeichnet und bewirkt Absterben der Sünde, letzteres das neue Leben. So besonders stark im Römerbriefe: „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind mit ihm begraben durch die Taufe zum Tode, damit wie Christus von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters erweckt wurde, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir mit ihm zusammengepflanzt (σύμφυτοι) sind durch die Verähnlichung mit seinem Tode, so werden wir es auch durch die der Auferstehung sein. Indem wir also wissen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, um der Sünde nicht mehr zu dienen; denn wer gestorben ist, ist von der Sünde gerechtfertigt . . . So erachtet euch todt für die Sünde, indem ihr lebt für Gott, in Jesus Christus [2])." Das volle Absterben der Sünde und das volle Aufleben des neuen Menschen im Getauften ist freilich erst nach langer sittlicher Arbeit zu erreichen und zu dieser ermahnt der Apostel, aber der reale Grund ist in der Taufe gelegt worden, dessen Ritus nicht blos das Sterben und Leben sinnbildet, sondern als Sakrament des Herrn, als Abbild und Wiederholung seiner gottmenschlichen irdischen Handlungen auch bewirkt [3]).

Der heil. Augustinus nennt dieses Anziehen Christi ein Einverleiben der Glieder Christi in den Leib des Herrn [4]). Diese Einverleibung erklärt nun der heil. Thomas genauer und legt damit zwei Wirkungen der Taufe: Erleuchtung und Eingießung der Tugenden eingehender dar. Per baptismum aliquis regeneratur in spiri-

1) „Da ihr auf Christus getauft seid und Christus angezogen habt, seid ihr dem Sohne Gottes gleichförmig geworden. Weil ihr also Christi theilhaftig seid, heißt ihr mit Recht Christen." Cyrill. Hier. Catech. 3, 1.

2) Röm. 6, 3—11.

3) Per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi, secundum illud Rom. 6, 8 . . . Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset. S. Thom. 3. p. q. 69. a. 2.

4) De peccat. mer. et rem. l. 1. c. 26.

tualem vitam, quae est per fidem Christi, sicut Apostolus dicit Galat. II, 20: Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est, quod per baptismum aliquis incorporetur Christo, quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita e capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra ejus sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiae influxum. Unde Joa. I, 14 dicitur: Vidimus eum plenum gratiae et veritatis; et v. 16: Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus. Et ideo consequens est, quod baptizati *illuminentur* a Christo circa cognitionem veritatis et *fecundentur* ab eo fecunditate bonorum operum per gratiae infusionem [1]).

A capite Christi in omnia membra ejus gratiae et virtutis plenitudo derivatur secundum illud Joa I, 16 . . . Unde manifestum est, quod aliquis per baptismum consequitur gratiam et virtutes. Ibid. a. 4.

3. Mit der Wiedergeburt, Anziehung des neuen Menschen, ist, wie die vorigen Ausführungen zeigen, die Reinigung von Sünden, das Ausziehen des alten Adam in der Taufe innig verbunden und wird wie jene Wirkungen im Taufritus selbst ausgedrückt. Dieser Zusammenhang ist ein innerer, nothwendiger, da die Nachlassung der Sünden nur durch Eingießung der Gnade möglich ist, und jeder Mensch, der getauft wird, mit Sünden behaftet ist, entweder mit der Erbsünde allein oder auch mit persönlichen Sünden. Darum wird gerade die Taufe in der Form einer Abwaschung gespendet. Ebenso oft wird das Taufbad wie ein Bad der Wiedergeburt, so der Reinigung von der Sünde durch die hl. Schrift genannt. Die Erbsünde und die persönliche Sünde müssen vor allem durch dieses Sakrament der Wiedergeburt und Reinigung getilgt werden: sie stellen den Tod der Seele dar; gerade die Taufe verleiht das neue übernatürliche Leben der Seele, mit ihr ist die Todsünde und die Erbsünde unvereinbar.

Dagegen braucht die Taufe nicht nothwendig alle läßlichen Sünden zu tilgen. Der Gnadenstand ist ja mit der läßlichen Sünde vereinbar. Wenn darum auch die Gnade ihrer ganzen Energie nach eingegossen wird, so braucht sie die läßlichen Sünden

1) 3. p. q. 69. a. 5.

nicht alle zu tilgen. Sie tilgt freilich alle, welche wirklich ernst bereut werden; hat aber der Wille des Getauften noch eine sträfliche Anhänglichkeit an ein irdisches Gut, so kann auch die Taufe, ja die Allmacht Gottes selbst dieselbe nicht tilgen.

4. Mit der Schuld der Sünde werden auch alle Strafen derselben getilgt. Die ewigen Strafen, weil die Nachlassung derselben mit der Nachlassung der Sünde unmittelbar gegeben ist. Die zeitliche Strafe kann zwar recht wohl mit dem Gnadenstande und der völligen Nachlassung der Sündenschuld bestehen: und thatsächlich werden weder durch die vollkommene Liebe noch auch durch die Eingießung der Gnade in den Sakramenten die zeitlichen Strafen immer alle nachgelassen. Nur die Taufe hat unter allen Sakramenten das Vorrecht, daß sie alle Strafen tilgt.

Diese ganz bevorzugte Stellung der Taufe, die nur die vollkommenste Liebe, wie sie sich z. B. im Martyrium erweist, mit ihr theilt, geht aus ihrer wesentlichen Beschaffenheit als Wiedergeburt hervor. Es wird durch die Taufe eine ganz neue Ordnung der Dinge für den Menschen geschaffen, er tritt in ein ganz neues Sein und Leben ein, er wird ein ganz neuer Mensch: das Alte muß da ganz abgethan werden. Nicht nur die Sünden, sondern auch deren Folgen müssen ganz schwinden. Per baptismum Christum induentes *nova prorsus* in illo efficimur *creatura*, *plenam* et integram peccatorum omnium remissionem consequentes [1]).

Der hl. Thomas erläutert diesen Vorzug der Taufe vor allen anderen Sakramenten genauer durch den Gegensatz zwischen dem ganz neuen Leben, welches die Taufe als Geburt gibt, und der bloßen Heilung, welche die anderen Sakramente verleihen [2]).

Einen specielleren Grund entnimmt der hl. Thomas der innigen Vereinigung des Getauften mit Christus seinem Haupt. Dieselbe macht aus dem Haupte und seinen Gliedern eine so einheitliche Person, daß das Leiden Christi als Leiden des Getauften von Gott angesehen

1) Conc. Trid. s. 14. cap. 2.

2) Passio Christi operatur in baptismo per modum cujusdam *generationis*, quae requirit, ut homo *totaliter* priori vitae moriatur ad hoc ut novam vitam accipiat. Et ideo tollitur in baptismo totus reatus poenae, qui pertinet ad vetustatem prioris vitae. Sed in aliis sacramentis operatur virtus passionis Christi per modum *sanationis*, ut in poenitentia. Sanatio autem non requirit, ut statim omnis infirmitatis reliquiae auferantur. in ep. ad Rom. c. 11. lect. 4.

und angenommen wird. Christi Leiden war aber über alle Maßen genug, um Sünden und Sündenstrafen zu tilgen [1]).

Es entspricht ja auch durchaus der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit, daß demjenigen, der nach der Taufe und ihrer großen tief in's Leben des Christen einschneidenden Gnade wieder sündigt, nicht eben so leicht alle Sündenstrafen nachgelassen werden wie dem, der vor der „Erleuchtung" sündigte [2]).

Diese Überzeugung von der Wirksamkeit der Taufe spricht sich schon in der während der ersten Jahrhunderte nicht seltenen Gewohnheit, bezw. in dem Mißbrauche aus, die Taufe bis an das Ende des Lebens zu verschieben, um fortan keine neuen Sünden mehr zu begehen, sondern von „Mund auf" sofort nach dem Tode in den Himmel zu gelangen. Auch die Inschriften der Katakomben legen für diesen Glauben Zeugniß ab [3]).

5. Die Eröffnung des Himmels wird darum mit Recht als besonders vorzügliche Wirkung der Taufe bezeichnet. In renatis nihil odit Deus, quia nihil est damnationis eis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem ... qui veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo delecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut *nihil prorsus* eos ab ingressu coeli remoretur [4]).

Der heil. Thomas erklärt und begründet „die Eröffnung des Himmelsthores" durch die Taufe aus der Entfernung aller Hindernisse zum Eintritt in den Himmel: Aperire januam regni coelestis est removere impedimentum, quo quis impeditur regnum coeleste introire. Hoc autem impedimentum est culpa et reatus poenae. Ostensum est autem supra, quod per baptismum omnis culpa et omnis reatus tollitur. Unde con-

1) Per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi secundum illud Rom. VI, 8: Si mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum eo. Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset. Passio autem Christi est sufficiens satisfactio pro peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur, liberatur a reatu totius poenae sibi debitae pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis. 3. p. q. 69. a. 2.

2) Vgl. Hebr. 6, 4 ff.

3) Vgl. Weber, Katakomben, S. 50.

4) Sess. c. 5 n. 5.

sequens est quod effectus baptismi sit apertio januae regni coelestis [1]).

Man darf gegen diese unfehlbare Wirkung der Taufe nicht geltend machen, daß unter Umständen nicht alle läßlichen Sünden durch die Taufe nachgelassen werden, die läßlichen Sünden aber den Eingang zum Himmel verzögern. Auch in diesem Falle wirkt die Taufe die unmittelbare Eröffnung des Himmelsthores. Die Wirkung der Taufe wird nämlich hier nur durch die Anhänglichkeit des Willens an ein sündhaftes Object verhindert. Sobald diese Unordnung wegfällt, beginnt sogleich die Wirksamkeit der Taufe, „sie lebt auf" und tilgt ex opere operato die Schuld und Strafe der läßlichen Sünde. Dies kann nun freilich verschoben werden bis zum Tode. Aber in der Todesstunde oder jedenfalls mit dem Eintritt in das andere Leben kann sich bei der nun klaren Erkenntniß und feurigen Liebe der begnadigten Seele jene Anhänglichkeit nicht mehr halten. Das Sakrament bewirkt die Nachlassung der Schuld und Strafe noch im Jenseits, wenn schon die Zeit des Verdienstes vorüber ist. Diese Ausnahme von der regelrechten Heilsordnung müssen wir annehmen, um die Wirksamkeit der Taufe, wie sie uns klar und deutlich von der Kirche erklärt wird, aufrecht zu erhalten. Denn noch deutlicher als das Concil von Trient spricht sich das von Florenz über den unmittelbaren Eintritt der Getauften in den Himmel aus: Illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt..., in coelum mox recipi [2]).

Eine ähnliche über das Grab hinausreichende Wirkung muß übrigens aus gleichem Grunde dem Martyrium zugeschrieben werden. Wenn das Martyrium alle läßlichen Strafen tilgen soll, der Martyrer aber doch nicht alle läßlichen Sünden bereut, so muß im Jenseits seine Liebe die Sünde auslöschen, während der Martyrtod die Strafen tilgt. Man kann einen solchen Sündenerlaß im Jenseits kaum als Ausnahme von dem Gesetze des status viae und status patriae bezeichnen. Es wird wohl sehr oft, ja fast regelmäßig vorkommen, daß die in der Gnade sterbenden Christen noch läßliche Sünden auf sich haben. Das Fegfeuer kann nun aber als Strafzustand nicht die Schuld hinwegnehmen, sondern setzt die Nachlassung der Sünde voraus.

1) 3. p. q. 69. a. 7.

2 Eugen IV. in der Bulle Laetentur coeli. Denzinger-Stahl n. 588. Vgl. S. Thom. in 4 dist. 4. q. 2. a. 1. sol. 1. Lugo disp. 9 s. 3. n. 56 Salmantic. de justific. disp. 2. dub. 8.

Diese muß aber sozusagen mit Nothwendigkeit beim Eintritt in die Ewigkeit erfolgen: Da kann kein erbärmliches Erdengut mehr die Seele berücken, sie vom unendlichen Gute zurückhalten. Alle Anhänglichkeit an verbotene Güter muß schwinden, ein tiefer Abscheu vor aller, auch der kleinsten Beleidigung Gottes, muß in dem Feuer der innigen Gottesliebe der nach Engelart erkennenden und den Werth der Dinge klar sehenden Seele Platz greifen. Wenn diese Liebe noch nicht alle Strafen tilgt, oder nach Gottes Willen nicht tilgen soll, so werden sie unter Umständen durch das vorausgehende Martyrium oder die Taufe getilgt.

6. Dagegen werden die Folgen der Sünde weder durch die Eingießung der Gnade überhaupt noch auch durch die überaus reichliche der Taufe eigene Begnadigung beseitigt. Für die Nachkommen Adams besonders sind Tod, Leiden, Begierlichkeit, Unwissenheit, nicht eigentliche Strafen wie für ihn selbst, sondern vielmehr Folgen der Stammessünde [1]). Sie brauchen also mit der Tilgung der Erbsünde nicht beseitigt zu werden. Im Gegentheil ist es der Weisheit Gottes sehr angemessen, sie den Getauften zu belassen. Selbst die Begierlichkeit, welche zu der Sünde die engste Beziehung hat und einen heftigen Kampf gegen den Gnadenstand entflammt, hat ihren guten Zweck: Nach dem hl. Augustinus [2]) und dem Concil von Trient [3]) bleibt sie zurück **ad agonem.**

Welchen Werth aber die Leiden dieses Lebens für das christliche Leben und das wahre Wohl des Menschen haben, lehrt uns an unzähligen Stellen die hl. Schrift, das lehrt die alltägliche Erfahrung und lehrt uns ganz besonders eindringlich das Leiden und Sterben des Herrn. Durch die Taufe werden wir Christo eingepflanzt, ziehen ihn an, werden in ihn umgestaltet. Wir müssen ihm also darin ähnlich werden, daß auch wir „nur durch Leiden in die Herrlichkeit eingehen"; wir dürfen nicht verzärtelte Glieder eines mit Dornen gekrönten Hauptes sein [4]).

---

1) Der hl. Thomas nennt sie poenalitates, quaedam poenae orlginalis peccati. 1. 2. q. 85. a. 5.

2) De peccat. mer. et rem. l. 2. c. 4.

3) Sess. 5. c. 5.

4) Oportet quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo. S. Thom. 1. 2. q. 85. a. 5. ad 2m.

Eine bündige Begründung für das Verbleiben der poenalitates gibt der hl. Thomas:

Et hoc rationabiliter, *primo* quidem quia per baptismum homo incorporatur Christo, et efficitur membrum ejus. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato, quod est actum in capite. Christus autem a principio suae conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod post passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam, habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati, sed tamen resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde apostolus dicit Rom. 8, 11: Qui suscitavit J. Chr. a mortuis, suscitabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis, et infra v. 17: Haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur.

Secundo hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut vdl. contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo victoriae coronam acciperet . . .

Tertio hoc fuit conveniens, ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem praesentis vitae et non propter gloriam vitae aeternae [1]).

Die Taufe erstreckt indessen ihre Wirksamkeit auch auf jene traurigen Folgen der Erbsünde; die mit der Gnade eingegossenen Tugenden erleichtern den Kampf gegen die Begierlichkeit [2]).

Auch die physischen Folgen der Erbsünde tilgt die Taufe, zwar nicht sogleich, sondern, wie der hl. Thomas lehrt, mit der Auferstehung.

Baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae, non tamen eas aufert in praesenti vita, sed ejus virtute auferentur a justis in resurrectione, quando mortale hoc induet immortalitatem, ut dicitur 1 Cor. 15, 34.

1) S. Thom. 3. p. q. 69. a. 3.

2) Difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminiuitur utrumque dictorum, ne homo ab iis superetur. S. Thom. 3. p. q. 69. a. 4. ad 3m.

Sehr eingehend handelt der Catechismus Rom. von den erhabenen und zahlreichen Wirkungen der Taufe [1]).

7. Sehr emphatisch und anschaulich drückt die bei den griechischen Vätern beliebte Bezeichnung der Taufe als φωτισμός deren Wirkungen aus. Die Benennung ist wohl der hl. Schrift entnommen. Der hl. Paulus sagt von den Christen daß „sie vorher Finsterniß waren, jetzt aber Licht im Herrn [2])" und speciell von der Taufe spricht er doch wohl, wenn er erklärt, daß die einmal erleuchtet (ἅπαξ φωτισθέντας) . . . und des hl. Geistes theilhaftig geworden sind . . . unmöglich wieder zur Buße erneuert werden können [3]), oder wenn er die Gläubigen an die früheren Tage erinnert, da sie, „erleuchtet" mit Freuden, die Verfolgungen ertrugen [4]). Der hl. Chrysostomus wenigstens leitet diese Benennung der Taufe von diesen Stellen des hl. Paulus ab [5]).

Der Grund dieser Uebertragung liegt nahe. Das Licht bezeichnet im allgemeinen alles Herrliche, Schöne, Freudige im Gegensatz zum Elend und der Trostlosigkeit der Finsterniß. Weil also die hl. Taufe den Menschen aus der Finsterniß, dem sittlichen Jammer des Heidenthums und der Sünde zu dem neuen, herrlichen, beseligenden Leben in Christo führt, kann sie recht passend ein Licht, eine Erleuchtung genannt werden. Specieller aber wird die Gnade vielfach unter dem Sinnbilde des Lichtes auch von der theologischen Wissenschaft dargestellt, die Gnade selbst als ein Glanz der Seele bezeichnet. Die Verklärung der Seele durch diese himmlische Gabe kann kaum besser als durch eine Durchstrahlung, Durchleuchtung der Seele bezeichnet werden. Am speciellsten aber wird die Erkenntniß, insbesondere die übernatürliche, selbst die noch dunkle des Glaubens als Licht (lumen fidei) bezeichnet. Eine ganz neue Welt der Glaubenserkenntniß thut sich dem Getauften auf, die in scharfem Gegensatz zur Unwissenheit und dem Irrwahn des Nichtchristen steht. Die Taufe erleuchtet seinen Verstand durch Eingießung der Tugend des Glaubens, durch welche er die Gegenstände des Glaubens fest und bereitwillig einnimmt.

Dieses letztere Moment machen die ältesten Väter besonders

1) P. II. c. 2. qq. 31—40.
2) Ephes. 5, 8.
3) Hebr. 6, 4.
4) Hebr. 10, 32.
5) Catech. ad Illumin. 1, 3.

geltend, wenn sie den Namen der Taufe als φωτισμός erklären wollen. So der hl. Justinus M., bei dem der Name formell zuerst vorkommt. Er sagt: Καλεῖται τοῦτο τὸ λοῦτρον φωτισμὸς, ὡς φωτιζομένων τὴν διανοίαν τῶν ταῦτα μανθανόντων [1]). Ebenso Clemens von Alex: Διὰ τοῦτο φωτισμὸς ἡ μαθητεία κέκληται [2]) und genauer: Καλεῖται πολλαχῶς . . . φώτισμα δὲ, δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστι, δι' οὗ θεῖον ὀξυωποῦμεν [3]). Aber äußerst ungerecht ist die Verdächtigung, welche daraus Harnack gegen die Väter, oder vielmehr gegen die katholische und biblische Lehre von der Taufe erhebt. Jene Väter sollen in dem Taufritus nur eine Initiative gesehen, ihre Wirkungen lediglich in eine bessere, religiöse Erkenntniß gesetzt, von einer Nachlassung der Sünde nichts gewußt haben. Damit würden sie sich ja in die grellsten Widersprüche zur hl. Schrift gesetzt haben, welche auf das Bestimmteste die Nachlassung der Sünden, die Wiedergeburt als Wirkung oder selbst als Wesen der Taufe hinstellt. Der hl. Justinus erklärt ja kurz vor der citirten Stelle ganz klar, daß wir in dem Wasser Nachlassung der Sünden erlangen und darum erst dieselben bereuen müssen. Und zur Begründung führt er die Worte des Propheten Isaias an: Werdet gewaschen, werdet rein . . . Wenn eure Sünden roth wären wie Scharlach, würde ich sie weiß waschen wie Wolle . . .

Clemens aber erklärt fast ebenso ausführlich, wie wir oben gethan, die Wirkungen der Taufe und speciell der „Erleuchtung". Unmittelbar vor der citirten Stelle des Paedag. sagt er: „Wiedergeboren, haben wir sogleich das Vollkommene empfangen, das wir verlangten, denn wir sind erleuchtet worden, das heißt Gott erkennen . . . Wenn wir getauft werden, werden wir erleuchtet, erleuchtet werden wir Kinder Gottes, als Kinder Gottes werden wir vollendet, vollendet sterben wir ab." Aber besonders bezeichnend ist die auf obiges Citat folgende Erklärung: „Diese Gnade der Erleuchtung ist *eine*, nicht mehr der Nämliche zu sein, wie vor der Erleuchtung."

Auf die großartigen Schilderungen der Wirkungen der Taufe, insbesondere der Erleuchtung, bei den späteren griechischen Vätern, brauchen wir nur hinzuweisen.

II. Ueber die andere Wirkung der Taufe, welche außer der Gnade verliehen wird, den *Charakter*, brauchen wir nicht mehr viel zu sagen. Was vom Charakter überhaupt früher ausgeführt

1) Apol. I, 61. — 2) Strom. 5, 10. — 3 Paedag. 1, 6.

wurde, gilt insbesondere von dem Taufcharakter. An ihm haben wir ja nach Vorgang des hl. Augustinus Existenz und Wesen des Charakters in erster Linie festgestellt. Wir brauchen alles das dort Gesagte nur noch ein wenig mehr zu specialisiren.

1. Wenn der Charakter wesentlich in einer Configuration mit einem Amte des Gottmenschen besteht, seine Einprägung die dauernde Theilnahme des Christen an einem solchen Amte bewirkt, so configurirt die Taufe speciell mit dem königlichen Amte Jesu Christi. Der Getaufte wird in realer und officieller Weise zum Unterthanen Christi eingeweiht. Die Taufe ist ja der Initiationsritus, durch den Jemand in die Kirche Christi aufgenommen wird. Er wird also ein Glied des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist: die Einverleibung in die Kirche ist gleichsam eine Einverleibung in Christus selbst. Baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo [1]).

2. Zugleich gibt der Taufcharakter dem Christen eine amtliche Stellung in dem kirchlichen Organismus.

Die Gliederung dieses Organismus wird durch den dreifachen Charakter der drei Sakramente, welche Unterthanen, Streiter, Priester Christi besiegeln, hergestellt. Dem Taufcharakter als dem ersten und allgemeinsten kommt es zu, die Christen aus der Welt auszuscheiden, die Christen von den Nichtchristen zu unterscheiden und alle Glieder des Leibes Christi einheitlich mit einander zu verbinden, die Einheit der Kirche in realer Weise herzustellen. Una fides, unus Dominus, unum baptisma. Nach dem hl. Paulus gibt es da nicht mehr Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, Mann oder Weib. Denn weil wir auf Christus getauft sind, haben wir Christus angezogen, wir sind alle in Christus [2]). Das ist freilich nicht lediglich vom Charakter zu verstehen, sondern auch von der Gnade, welche alle zu Kindern Gottes macht. Aber die sociale Zusammengehörigkeit der Christen, ihre Gleichheit als Mitglieder der Kirche bewirkt der Charakter. Von dieser äußeren Einheit, von der Herstellung des Leibes Christi spricht der hl. Paulus, wenn er sagt: In uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus [3]).

1) S. Thom. 3. p. q. 70. a. 4.

2) Galat. 3, 27. 28.

3) 1 Kor. 12, 13.

Daher erklärt der hl. Thomas: Communis effectus baptisimi est constructio ecclesiasticae unitatis [1]).

3. Durch den Charakter bekommt der Getaufte alle Rechte und übernimmt alle Pflichten eines Unterthanen Christi, eines Gliedes seines mystischen Leibes. Durch die Taufe wird der Christ erst befähigt, aber auch berechtigt, alle übrigen Sakramente, sowie alle Segnungen und Wohlthaten, welche der Herr in seiner Kirche niedergelegt hat, zu empfangen [2]).

4. Daß der Christ mit der Taufe auch die Pflichten des Unterthanen Christi und der Kirche übernimmt, ist ja selbstverständlich und ergiebt sich noch besonders aus der Eigenschaft des Charakters als signum obligativum: es verpflichtet den Bezeichneten, macht ihn Christo und seinem mystischen Leibe zu eigen.

Diese Verpflichtung besteht nicht blos für die thatsächlichen Mitglieder der Kirche, sondern auch für die von ihr getrennten Glieder. Auch die Häretiker, Apostaten, welche von der Kirche abfallen, auch die, welche in einer Sekte getauft wurden, sind der Kirche verpflichtet, ihre Unterthanen.

Die Taufe als Sakrament der Einverleibung in den Leib Christi, kann doch nur in die wahre Kirche einverleiben, nicht in eine von der Kirche abgefallene, ihr feindselige Sekte. Also taufen die Häretiker, wenn sie das Sakrament gültig spenden, für die Kirche Christi. Der Charakter verpflichtet unter allen Umständen, er kann aber nicht zum Gehorsam gegen die falsche Religionsgemeinschaft verpflichten.

Eine andere Frage ist freilich die, ob die Kirche wirklich alle ihre Gesetze auch auf die Häretiker ausdehnen will. Wo aus der Verpflichtung nur Schaden erwachsen wird, ohne irgend welchen Nutzen, weder für die Häretiker, noch für die Kirche, sieht sie von einer Ausdehnung ihrer Vorschriften auf die Häretiker besser ab. Weniger nachsichtig ist sie gegen diejenigen, welche von ihr abfallen. Durch den Taufcharakter hat sie die Kirche zu ihren eigentlichen Untergebenen gemacht. Diese reale Bezeichnung des Getauften ist aber unauslöschlich, und die Schlechtigkeit seines Trägers kann nicht

1) S. Thom. 3. p. q. 89. a. 6. ad 4m.

2) Numero non potest aliquis effici de ecclesia, quod est Christi incorporari, nisi per baptismum, unde aliquis ante baptismum non admittitur ad perceptionem Eucharistiae et aliorum sacramentorum ecclesiae. S. Thom. 4. dist. q. 2. a. 2. sol. 5.

Grund sein, daß er von dessen Verpflichtungen entbunden werden müßte [1]).

Der Taufcharakter ist also wie jeder sakramentale Charakter ein signum configurativum, distinctivum, dispositivum, obligativum.

§ 509.

Der Spender der Taufe.

1. In der Nothwendigkeit der Taufe ist der Grund zu suchen, daß sie, wie kein anderes Sakrament, von jedem Menschen, Laien wie Priester, Weib wie Mann, von Christen wie Nichtchristen, Ungläubigen wie Gläubigen gültig gespendet werden kann. Doch hat diese Allgemeinheit der Spender ihre selbstverständlichen Grenzen. Kinder, welche noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind, können auch in der Noth trotz der Gefahr des Heils nicht gültig taufen, weil sie nicht in menschlicher, d. h. vernünftiger Weise die Intention haben können, zu thun, was die Kirche thut.

2. Auch kann der Mensch *sich nicht*, nicht einmal in der Todesgefahr, *selbst* die Taufe spenden. Dieses kann man freilich nicht ebenso selbstverständlich aus der Natur der Sakramente ableiten. Man kann allerdings bemerken, daß der Spender der Sakramente vom Empfänger verschieden sein muß. Der Empfänger eines Sakraments verhält sich mehr passiv; das Sakrament ist nicht, wie das Opfer, eine active Culthandlung, sondern es ist eine Wohlthat, die ihm zugewandt wird. Doch verhält sich im Grunde der Empfänger des Sakramentes eigentlich nur Gott gegenüber leidend, der ihm die Gnade durch das Sakrament zuwendet. Wenn in früheren Zeiten die Christen die hl. Communion mit nach Hause nahmen, um sie sich selbst zu verabreichen, so spendeten sie doch erst da das Sakrament, sie spendeten es sich selbst. Wenn man dagegen einwenden wollte: es muß doch erst vom Priester consecrirt und ihnen gegeben werden: so braucht man nur an den consecrirenden Priester zu erinnern, der sich selbst communicirt. Auch bei der Ehe empfangen die Contrahenten das Sakrament nicht

1) Auf den Einwand, daß der Apostel Paulus (1 Kor. 5, 12) erklärt, er habe nicht über diejenigen zu richten, welche draußen sind, antwortet der hl. Thomas: Apostolus loquitur de paganis et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint populo Dei. Sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus aliquomodo de ecclesia, et sic ecclesia semper de ipso judicare potest. Supplem. 22. a. 6. ad 1m.

von einem anderen; denn daß sie sich dasselbe gegenseitig spendeten ist allerdings eine gewöhnliche Annahme, welche einen Spender künstlich construirt, wie auch etwas künstlich Materie und Form construirt werden muß [1]). Zwar erklärt Eugen IV. in der Instructio pro Armenis die Person des Ministers ebenso für nothwendig wie Materie und Form. Aber daß diese Person von dem Spender verschieden sein müsse, ist damit nicht gesagt. Eigentlich schließen beide Eheleute den Ehevertrag und damit erhalten sie von Gott ohne die Dazwischenkunft eines Spenders, die Gnade; man kann recht wohl sagen, daß jeder Theil sich selbst das Sakrament spendet. Innere Gründe für die Nothwendigkeit der Unterschiedenheit von Spender und Empfänger kann man nur bei der Buße und Ordination beibringen. Das Bußgericht verlangt einen reaen Unterschied zwischen Richter und Schuldigen; die Uebertragung einer Gewalt, die Bestellung zum priesterlichen Amte muß von einem Anderen, einem Höheren oder dessen Stellvertreter geschehen.

Dagegen verlangt das Wesen der Taufe, der Firmung, (als Chrisma) der Oelung keine Dazwischenkunft eines Functionärs. Es kann sich Jemand selbst salben, selbst waschen; ja letzteres ist das Regelrechte. Freilich ist die Taufe auch Wiedergeburt: und daraus leitet der hl. Bonaventura die Unmöglichkeit der Selbsttaufe ab [2]) Indeß macht die neue Geburt den Täufling eigentlich zum Kinde Gottes, nicht zum Kinde des Taufenden; mit mehr Recht wird der Pathe pater spiritualis des Täuflings genannt. Der hl.

1) Die Moralisten betrachten freilich die Eheleute als Spender des Sakramentes und leiten daraus die Nothwendigkeit der virtualen Intention ab, da bekanntlich zum Empfang eines Sakramentes, nicht aber zur Spendung die habituale Intention hinreicht. Die Sache liegt vielmehr so: die virtuale Intention ist erforderlich zu dem Eheconsens, der durch bloße habituale Intention nicht vollzogen werden kann. Dagegen scheint die Intention des Spenders, zu thun, was die Kirche thut, durchaus nicht nothwendig. Wenn christliche Eheleute gar nicht wüßten, daß die Ehe ein Sakrament ist, selbst wenn sie aus Unglauben das Sakrament ausschließen wollten: wenn sie getauft sind, ist ihre Ehe, da sie nach Voraussetzung ernstlich geschlossen ist, ein Sakrament. Denn von Christen kann keine blos natürliche Ehe geschlossen werden. Sehr untriftig wird also aus der Nothwendigkeit der virtualen Intention der Ehe geschlossen, daß die Eheleute eigentlich gegenseitige Spender des Sakramentes seien. Daß man sie als solche auffassen kann, soll nicht bestritten werden. Nothwendig aber ist eine solche Auffassung nicht.

2) Baptizans est pater spiritualis baptizati; si ergo nemo est filius suus, nemo seipsum potest baptizare. 4. dist. 5. a. 1. q. 1.

Paulus, der wie er selbst erklärt, nicht taufte, rühmt sich Vater der Korinther durch die evangelische Predigt zu sein.

Besser ist der andere Grund, den der hl. Lehrer a. a. O. anführt, daß nämlich die Taufformel Ego te baptizo die Unterschiedenheit von Spender und Empfänger verlangt. Doch verliert auch dieses Argument an Gewicht durch die Thatsache, daß die Orientalen die passive Form gebrauchen: Baptizatur servus Dei N. Diese verlangt wenigstens nicht so entschieden wie die Abendländische einen vom Täufling unterschiedenen Täufer. Triftiger könnte man den Initiationscharakter der Taufe geltend machen. Die Aufnahme in die Kirche, die Bestellung des Täuflings zu einem Mitgliede des Reiches Christi, kann nicht er selbst, sondern nur ein mit Autorität in der Kirche ausgerüsteter Diener derselben vornehmen. Als einen solchen Akt bezeichnet der Heiland auch die Taufe, wenn er den Aposteln und ihren Nachfolgern den Auftrag gibt: alle Völker zu Schülern zu machen (μαθητεύσατε) und sie zu taufen. In der That beruft sich auf diesen Auftrag des Herrn Innocenz III., um die Ungültigkeit der Selbsttaufe zu begründen [1]). Doch dürfen wir auch diesen Grund nicht zu sehr urgiren, weil sonst daraus auch die Ungültigkeit der Ketzer- und noch mehr der Laientaufe folgen würde.

Darum ist der letzte ausschlaggebende Grund für die Ungültigkeit der Selbsttaufe die allgemeine kirchliche Ueberzeugung, welcher eine solche Taufe als ein Unding erscheint; und noch mehr die ausdrückliche Verwerfung derselben durch Innocenz III., wobei die Beweiskraft seiner Argumentation gar nicht in Betracht gezogen zu werden braucht.

3. Der hl. Thomas behandelt auch die Frage, ob zwei sich gegenseitig taufen können. Er verlangt, daß der eine erst getauft, und dann der Getaufte seinen Täufer taufe: und auch dieses beschränkt er auf den Nothfall, sodaß außer dem Nothfall zwar das Sakrament, aber nicht die Gnade gespendet würde. Er setzt also voraus, daß eine solche gegenseitige Spendung der Taufe ohne Noth

1) Sane intimasti, quod quidam Judaeus in mortis articulo constitutus, cum inter Judaeos existeret, in aquam seipsum immersit dicendo: Ego baptizo me in nomine P. et. F. et Sp. S. Amen. Respondemus, quod, cum inter baptizantem et baptizatum debeat esse discretio, sicut ex verbis Domini colligitur, dicentis Apostolis: Ite, baptizate omnes gentes in nomine etc. — memoratus Judaeus est denuo ab alio baptizandus. l. 3. decr. tit. 42. c. 4. Denzing. Ench. n. 344.

eine schwere Sünde sei: und gewiß, es maßt sich ein Laie und noch mehr ein Ungetaufter eine priesterliche Function an, wenn er außer der Noth das Sakrament der Taufe spendet [1]).

Aber dasselbe ist auch zu sagen von einer gegenseitigen gleichzeitigen Taufe. Wenn die Noth drängte, könnte jeder einen den andern mit Wasser begießen und dabei die Form sprechen. Das Sakrament würde gültig und fruchtbar von beiden empfangen. Man kann nun fragen, ob es eine schwere Sünde sei, wenn die gegenseitige Taufe ohne dringende Noth gleichzeitig und nicht successiv vorgenommen würde. Diese Frage scheint dieselbe zu sein, wie die andere: Sündigt der Nichtgetaufte schwer, wenn er in Gegenwart des Getauften die Taufe spendet.

Ist blos ein getaufter Laie vorhanden, so scheint die Unordnung nicht so groß, daß man sie als schwere Anmaßung bezeichnen könnte. Also würde eine gleichzeitige gegenseitige Taufe unter Umständen die Früchte des Sakraments nicht verhindern.

4. Schwieriger ist die Frage ob Mehrere zusammen einen taufen können. Man muß zuerst entscheiden zwischen einer collectiven Mehrheit und einer distributiven: d. h. es können die Vielen als eine einzige moralische Person die Taufe spenden wollen, oder jeder Einzelne für sich. Manche nun glauben die Collectivtaufe darum für ungültig erklären zu müssen, weil sie nicht die vorgeschriebene Form Ego te baptizo einhalten können, sondern sagen müssen: Nos te bapt.... Aber das beweist wenig: die Form der Orientalen: Baptizatur servus Dei, weicht wie der hl. Thomas bemerkt, viel mehr von der gewöhnlichen lateinischen ab als die vorausgesetzte Nos te baptizamus [2]). Dagegen scheint es dem hl. Thomas der Einheit

1) 3. p. q. 67. a. 5.

2) Sed considerandum est, quod ex tali forma: Nos te baptizamus exprimitur talis intentio, quod plures conveniant ad unum baptisma conferendum, quod quidem videtur contra rationem ministerii: homo enim non baptizat nisi ut minister Christi et vicem ejus gerens; unde sicut unus est Christus; ita oportet unum esse ministrum, qui Christum repraesentat. Propter quod signanter Apostolus dicit (Ephes. IV, 5): Unus dominus, una fides, unum baptisma. Et ideo contraria intentio videtur excludere baptismi Sacramentum. 3. p q. 67. a. 6. Die Spender können, brauchen aber das Nos nicht collectiv zu fassen, sondern es kann jeder dabei für sich thätig sein wollen. Dann ist die Frage nach dem zweiten Fall zu beurtheilen.

des Dieners Christi zu widersprechen, daß mehrere sich in den einen Dienst theilen.

Tauft aber Jeder individuell für sich, so muß wieder unterschieden werden: Entweder sprechen sie die Form beim Aufgießen des Wassers ganz gleichzeitig aus und dann spendet jeder das eine Sakrament. Vollendet aber der eine den Ritus früher, so hat er allein das Sakrament gespendet [1]).

Wir hätten hier dasselbe, was thatsächlich fortwährend in der Kirche bei der Messe der neugeweihten Priester in Uebung ist.

Die entgegengesetzte Frage ob Einer zugleich mehrere taufen könne, ist durch die Praxis der Kirche längst entschieden. Wie unter Umständen ein Priester mehrere, etwa ein Kriegsheer, zugleich absolviren kann, so wird die Aspersionstaufe hauptsächlich da angewandt, wo Schaaren zu taufen sind.

5. Die regelrechten und rechtmäßigen Ausspender der Taufe wie der Sakramente überhaupt sind die Bischöfe und Priester. Denn den Aposteln und ihren Nachfolgern ist gesagt: Gehet in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie. Wenn ihnen hiermit das unfehlbare Lehramt gegenüber der hörenden Kirche aufgetragen wird, so auch die Spendung der Taufe. Als autoritative Annahme in die Kirche verlangt sie einen mit kirchlicher Gewalt ausgerüsteten Beamten der Kirche.

Es läßt sich von vornherein erwarten, daß in Anbetracht der allgemeinen Nothwendigkeit der Taufe ihre Spendung nicht den Bischöfen reservirt ist, und die allgemeine Praxis der Kirche seit den ältesten Zeiten hat den Priestern diese Gewalt zuerkannt. Der hl. Thomas beweist speciell aus der dem Priester wesentlichen Function das eucharistische Opfer darzubringen, seine amtliche Befugniß zur Aufnahme in die Kirche durch die Taufe. Sacerdotes ad hoc consecrantur, ut sacramentum corporis Christi con-

1) Si vero uterque diceret: Ego te bapt. . . . , uterque exprimeret suam intentionem, quasi ipse singulariter baptismum conferret; quod posset contingere in eo casu in quo contentione uterque aliquem baptizare conaretur, et tunc manifestum est quod ille, qui prius verba proferret, daret baptismi sacramentum . . . Si autem omnino simul ambo verba proferrent et hominen immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi et non de iteratione baptismi, quia uterque intenderet non baptizatum baptizare, et uterque quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramentum, sed Christus qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret. Ibid.

ficiant. Illud autem est sacramentum ecclesiasticae unitatis secundum illud Apostoli 1 Cor. x, 17: Unus panis et unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane et de uno calice participamus. Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis, unde et accipit jus ad mensam Domini accedendi. Et ideo sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam (ad quod principaliter sacerdotium ordinatur), ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare; ejusdem enim videtur esse operari totum et partem in toto disponere [1]). Und auf den Einwand, daß nur der Fürst selbst in die Gesellschaft aufnehmen kann, antwortet er: Im geordneten Gemeinwesen werden die niedrigeren Functionen von untergeordneten Beamten, die höheren von dem Fürsten selbst ausgeübt. Darum bestellen die Bischöfe zu den höchsten Aemtern, die Priester aber zu dem niedrigsten Stande in der Kirche, dem der einfachen Unterthanen [2]).

6. Bereits die apostolische Praxis hat selbst den Diakonen die Spendung der Taufe zuerkannt. Der Diakon Philippus taufte die Einwohner von Samarien und den äthiopischen Eunuchen [3]). Diese Gewalt des Diakons muß aber der ganzen Stellung seines Ministeriums, das wesentlich dienstleistend (διάκονος) ist [4]), als eine blos untergeordnete, subsidiäre betrachtet werden, und ist immer so von der Kirche betrachtet worden.

Zwar wird bei der Ordination des Diakons das Taufen und Predigen als sein Amt bezeichnet [5]). Das ist aber mit der selbstverständlichen Einschränkung zu verstehen, welche seine dienende Stellung verlangt. Die Befugniß, die ihm hiermit ertheilt wird, darf freilich nicht auf eine bloße Dienstleistung bei der Taufe des

1) 3. p. q. 67. a. 2.

2) Ibid. ad 2 m.

3) Apostelgesch. 8, 12. 37.

4) Dicuntur diaconi quasi ministri, quia vdl. ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed adhibere ministerium aliis majoribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconum non pertinet, quasi ex proprio officio tradere sacramentum baptismi, sed in collatione hujus sacramenti et aliorum assistere et ministrare majoribus. Unde Isidorus dicit (ep. ad Lanfred): ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus et ministrare in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scl., in chrismate, in patena et in calice. 3. p. q. 67. a. 1.

5) Diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare. Pontificale Rom. de ord. Diaconi.

Bischofs oder des Priesters eingeschränkt werden: Der Diakon kann von Amtswegen die Taufe selbst und auch die feierliche Taufe spenden, aber nur im Auftrage und mit Erlaubniß des minister ordinarius. Er ist und bleibt minister extraordinarius.

So ist die Function der Diakonen in Bezug auf die Taufe in der Kirche seit den ältesten Zeiten aufgefaßt worden. Nach dem hl. Ignatius M. darf ohne den Bischof ebensowenig die Taufe wie die Eucharistie gespendet werden [1]). Tertullian bemerkt: Dandi quidem (baptismum) habet jus summus sacerdos qui est episcopus: dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate propter ecclesiae honorem [2]).

Die Apostolischen Constitutionen gestatten nur den Priestern die Taufe, den Diakonen wird nur die Dienstleistung dabei eingeräumt. Ueberhaupt erscheint in der späteren Zeit ihre Taufgewalt in sehr enge Grenzen eingeschlossen. Viele Concilien haben ihnen nur im Nothfalle die Taufe gestattet [3]), was freilich nur von der selbständigen, ohne Autorisation vollzogenen Taufe zu verstehen ist; sonst würde ja der Diakon den Laien ganz gleichgestellt.

7. Aus all dem Gesagten ergibt sich, daß nur in der Kirche von deren Vorstehern die Taufe rechtmäßig und erlaubt gespendet werden kann: Die Ketzertaufe ist durchaus unrechtmäßig. In ihre Conventikel können die Häretiker die Täuflinge nicht aufnehmen, da dieselben nicht zu Recht bestehen, nicht die Kirche Christi sind; in die katholische Kirche können sie nicht rechtmäßig aufnehmen, da sie derselben ja nicht angehören. Eine andere Frage ist aber die, ob die Ketzertaufe auch ungültig sei.

Diese Frage ist wiederholt Gegenstand heftiger Streitigkeiten in der Kirche gewesen, indeß nach langen Kämpfen ist die Gültigkeit der Ketzertaufe allgemein anerkannt worden. Tertullian ist wohl der erste, der förmlich die Ungültigkeit behauptet. Wohl durch ihn hauptsächlich verleitet, hat auch der hl. Cyprian [4]) mit unbegreiflicher Zähigkeit selbst gegen den Papst Stephan, wohl bis zu seinem Lebensende an seinem Irrthum festgehalten. Wohl stützte auch Cyprian sich auf die Ueberlieferung und die Gewohnheit. Aber deren Ursprung läßt sich leicht verfolgen. Das Buch Tertullian's

1) Ad Smyrn. 8, 2.
2) De bapt. 77,
3) Vgl. Hefele, Conciliengesch. V, 761, 769, 1009, 1052.
4) Vgl. Peters, der hl. Cyprian v. Karthago. 1877. S. 458 ff.

über die Taufe war nicht blos lateinisch, sondern auch griechisch erschienen. Darum konnten, durch ihn irregeführt, nicht nur die Synode von Carthago (i. J. 220), sondern auch zwei kleinasiatische, die von Synnada und Ikonium (239), die Ketzertaufen verwerfen und die Neuerung in der Praxis einführen. Die Synoden von Carthago 255 und 256, welche unter Cyprians Vorsitz abgehalten wurden, beriefen sich darum mit demselben Recht und Unrecht auf die Gewohnheit, wie die Kleinasiaten Bischof Firmilian von Cäsarea und Helenus von Tarsus. Ihnen stellte der hl. Stephanus das berühmte Nihil innovetur, nisi quod traditum est entgegen, was freilich nur vom römischen Bischof, auch wenn er nur auf die römische Praxis Bezug nahm, authentisch ausgesprochen werden konnte. Die Asiaten wurden thatsächlich wegen ihrer Hartnäckigkeit aus der kirchlichen Gemeinschaft vom Papste ausgeschlossen. In Bezug auf Cyprian ist die Sachlage nicht ganz klargestellt; er scheint bis zu seinem Tode bei seiner Ansicht verblieben zu sein; selbst noch im J. 314 hat die Synode von Arles den Afrikanern gegenüber die Gültigkeit der Ketzertaufe, wenn sie nur im Namen der Dreifaltigkeit gespendet sei, für gültig erklären müssen [1].

War damals in dieser Controverse mehr auctoritativ entschieden worden, so gab der Donatistenstreit dem hl. Augustinus die Gelegenheit, auch die tieferen Gründe für die Gültigkeit der Ketzertaufe, und was damit zusammenhängt, der von sündhaften Priestern gespendeten Taufe zu entwickeln. Die Veranlassung zum Schisma und speciell zu der Verwerfung der Ketzertaufe gab die Beanstandung der Wahl und Weihe des Bischofs Cäcilian von Karthago, der von einem angeblichen Traditor, Felix von Aptunga, geweiht worden war. Obgleich nun durch den Prokonsul von Afrika festgestellt war, daß Felix die hl. Bücher nicht ausgeliefert hatte, und später die genannte Synode von Arles erklärt hatte, daß auch eine von einem Traditor vollzogene Weihe gültig sei, dauerte das Schisma doch fort bis zur Zeit des hl. Augustin, und auch seine gewaltigen Anstrengungen und scharfsinnigen Begründungen konnten die Verirrten nicht zur Besinnung bringen: sie tauften selbst die Katholiken wieder, welche zu ihrer Secte übertraten.

Ihnen gegenüber betont auch der hl. Augustin die allgemeine Gewohnheit der Kirche, gibt aber auch den inneren Grund an, warum Häretiker (und sündhafte Priester) gültig die Taufe (und die

1) Vgl. Peters a. a. O. S. 549.

Sakramente überhaupt) spenden: es ist nicht ihre Taufe, sondern die Taufe Christi, welche sie spenden. Dabei setzt er voraus und erklärt es auch ausdrücklich, daß der häretische, von der Kirche abgefallene Priester seinen Weihecharakter behält, denn nur so handelt er förmlich als Diener Christi, und spendet Christus durch ihn das Sakrament[1]). Das Concil von Trient hat die Gültigkeit der Ketzertaufe zu einem förmlichen Glaubenssatz erhoben[2]).

8. Viel länger dauerte es, bis der Laientaufe allgemein Giltigkeit zugestanden wurde. Dieselbe ist auch mit der Giltigkeit der Ketzertaufe nicht einfach gegeben, noch kann man sie stringent aus der Nothwendigkeit der Taufe folgern.

Wohl ist es nicht die Taufe eines Menschen, sondern die Taufe Christi, welche der Laie spenden will, aber es fragt sich, ob Christus durch ihn ein Sakrament spenden will. Die mit dem Charakter versehenen Priester sind die rechtmäßigen Stellvertreter Christi. So konnten wohl die häretischen Bischöfe und Priester die Taufe Christi spenden; dasselbe läßt sich aber nicht von den Laien sagen.

Auch läßt sich nicht ohne weiteres behaupten, daß die Nothlage sie ausnahmsweise zu Dienern Christi mache. Wenn Christus zulassen kann, daß so viele Kinder ohne alle Taufe sterben, so widerspricht es auch nicht seiner Güte, wenn eine Anzahl von Menschen aus Mangel an einem ordinirten Priester oder Diakon die Taufe nicht empfangen kann.

Entscheidend in der Frage ist also allein der Wille Christi, den wir nur durch die Offenbarung aus Schrift, Tradition und Uebung der Kirche kennen lernen können.

Schwach ist der Beweis aus der Taufe der Apostel. Man sagt, sie seien vom Herrn zum Taufen ausgesandt worden, bevor sie noch zu Priestern geweiht worden. Aber dieser specielle Auftrag des Herrn hatte dieselbe Kraft und Wirkung wie eine förmliche Ordination. Diese unmittelbare Sendung der Apostel machte sie zu specielleren Dienern Christi und Spendern seiner Taufe, als wenn ein Priester durch das Sakrament der Weihe dazu bestellt wird. Uebrigens ist es nicht erwiesen, daß die Apostel wirklich als Laien getauft, daß sie noch nicht die Weihe empfangen hatten. Auch die Berufung auf die „Apostellehre" scheint nicht einwandfrei. Wenn es

1) Vgl. oben S. 165 ff., wo der bleibende Charakter der Sakramente, insbesondere der Taufe, aus der Argumentation des hl. Augustinus nachgewiesen wurde.

2) Sess. 7, can. 4.

dort heißt: „Was die Taufe anlangt, so sollt ihr so taufen: Nachdem ihr alles dieses vorher erklärt habt, taufet im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes [1])." Man kann zweifeln, ob dieser Auftrag wirklich an alle Christen gerichtet ist: selbstverständlich doch eigentlich nur an die, welchen die Spendung der Taufe obliegt. Da aber der Taufe die Belehrung vorausgeschickt werden soll (πάντα ταῦτα προείποντες βαπτίσατε), so geht er eigentlich nur auf diejenigen, welche den Katachumenenunterricht ertheilen, also Priester und Diakonen.

Aber ein sehr altes Zeugniß für die Laientaufe haben wir bei Tertullian. An der oben citirten Stelle [2]), fügt er, nachdem er den Priestern und Diakonen das Recht zu taufen nur mit Unterordnung unter den Bischof zugestanden, hinzu: alioquin etiam laicis jus est. Er begründet dasselbe aus der Analogie mit dem Worte Gottes: wie dieses von Niemanden verborgen werden darf, so kann auch die Taufe in gleicher Weise ein göttlicher Anfang, von allen gespendet werden. Er will wohl damit sagen: Obgleich das Predigen wie das Taufen nur den Aposteln übertragen worden, und also nur sie von Amts wegen predigen und taufen, so können doch privatim auch andere über das Wort ihre Mitmenschen belehren und folglich auch privatim taufen. Er schärft nämlich den Laien dabei ein, sich nicht das hl. Amt des Bischofs anzumaßen, und gestattet nur in Nothfällen die Laientaufe. Ebenso gestattet für den Nothfall den Laien die Taufe Hieronymus, der dies als eine allgemein bekannte und anerkannte Sache ansieht [3]). Der hl. Augustinus hält es für eine läßliche oder gar keine Sünde, wenn der Laie in der Noth tauft. Aber keinesfalls dürfe die Taufe wiederholt werden [4]). Der Papst Gelasius I. schreibt an die Bischöfe von Lucanien: Baptizare necessitate imminente laicis Christianis plerumque conceditur [5]).

Etwas auffallend ist die Bestimmung des Concils von Elvira (306): posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum [6]). Da indeß nicht anzunehmen ist, daß das Concil

1) Διδαχή, K. 7.

2) De baptismo n. 17.

3) Baptizare si tamen necessitas cogit, scimus etiam laicis licere c. Lucif. n. 9.

4) C. epist. Parm. l. 2, 29.

5) Ep. 14.

6) Can. 38.

dem Irrthum der Donnatisten gehuldigt, d. h. die Taufe von Sündern für ungültig habe erklären wollen, so sollen wohl Bigamisten und Sünder auch in der Todesstunde nur zum Taufen zugelassen werden, wenn unbescholtene Christen fehlen. Das IV. Lateranconcil (1215) erklärt ganz allgemein: Sacramentum baptismi . . a quocunque rite collatum proficit ad salutem [1]). Solchen klaren Zeugnissen und authentischen Erklärungen gegenüber hat das Verbot der Laientaufe durch die Apostolischen Constitutionen [2]) keine Bedeutung. Man möchte dabei an eine bloß unerlaubte Spendung denken, aber da selbst dem Diakon Philippus und dem Ananias, der den hl. Paulus taufte, an der angeführten Stelle eine unmittelbare göttliche Ausrüstung mit der priesterlichen Gewalt zugesprochen wird, so haben die Constitutionen die Laientaufe für ungültig erklären wollen.

Wenn Cyprian die Laientaufe nicht anerkennt, so hat das ebensowenig Bedeutung als seine Verwerfung der Ketzertaufe.

Wir bemerkten oben, daß die Laientaufe nicht aus der Nothwendigkeit dieses Sakramentes und nicht aus der Natur des Sakramentes überhaupt als einer Handlung Christi abgeleitet werden könne. Damit setzen wir uns nicht in Widerspruch mit dem hl. Thomas, der beide Momente zur Rechtfertigung der von Juden und selbst von Nichtchristen gespendeten Taufe anführt. Die Nothwendigkeit der Taufe war der Grund, die den Herrn bestimmte, auch die Laien zum Taufen zuzulassen; sie ist ein starker Congruenzgrund, den wir nun, nachdem die Gültigkeit dieser Taufe uns durch die Kirche verbürgt ist, mit allem Nachdrucke betonen können. Auf diesem Standpunkte können wir nun auch gewiß die taufenden Laien und Nichtchristen als gelegentliche Diener, ministri Jesu Christi ansehen.

Der hl. Thomas führt treffend aus: Ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem sacramenta maximae necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter omnino subveniri non potest, et adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad poenam. Et ideo ut homo circa remedium tam necessarium defectum

1) c. Firmiter cap. 1.
2) 3, 10.

pati non possit, institutum est ut et materia baptismi sit communis, scl. aqua, quae a quolibet de facili haberi potest, et minister baptismi etiam sit quicumque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suae dispendium patiatur [1]).

9. Noch später kam die Gültigkeit der Taufe von Ungläubigen und Ungetauften zu allgemeiner Anerkennung. Der hl. Augustinus neigt allerdings zu der Ansicht, daß eine solche Taufe gültig sei, wagt aber keine Entscheidung darüber zu geben, nur ein allgemeines Concil könne die Frage entscheiden [2]). Dieser Zweifel des hl. Augustin war sehr begründet. Freilich ist objectiv derselbe Grund, der für die Ketzertaufe gilt, auch für die Laientaufe und die Taufe eines Heiden maßgebend. Weil der Spender nicht sein Sakrament, sondern das Sakrament Christi spendet, so kann es auch ein Laie, ein Ungetaufter spenden. Aber wir können doch nicht ohne positive Belehrung durch die Offenbarung wissen, ob Christus auch Laien und Nichtgetauften seine Sakramente anvertrauen will; im Gegentheil wir wissen, daß er nur seine ordinirten Diener zu seinen Stellvertretern, zu Spendern seiner Sakramente bestimmt hat. Die besondere Nothwendigkeit der Taufe ist auch nicht ausschlaggebend, wie wir gesehen haben; insbesondere scheint von vornherein die Annahme unzulässig, daß Heiden, die gar nicht zur Kirche gehören, in dieselbe aufnehmen, solche, die nicht einmal Glieder des Leibes Christi sind, seine speciellen heiligen Diener werden sollen.

Der Forderung Augustins ist durch die Entscheidungen der Päpste, welche gestützt auf die Römische Praxis mit derselben Auctorität wie ein allgemeines Concil entscheiden, in dieser auch dem hl. Lehrer so schwierigen Frage Genüge geleistet worden. Schwierig ist sie freilich für den Einzelnen, der etwa lediglich aus der Natur des Sakramentes oder der besonderen Nothwendigkeit durch Schlußfolgerungen entscheiden sollte.

Schon Isidor von Sevilla erklärt, daß nach dem Urtheile des Römischen Papstes die Taufe des Heiden gültig sei, weil nicht die

1) 3. p. q. 67. a. 3. Vgl. auch Catech. Rom. p. II. c. II. qq. 18. 19.

2) Haec quidem alia quaestio est, utrum et ab his qui numquam fuerint Christiani, possit baptismus dari; nec aliquid temere inde affirmandum est sine auctoritate tanti concilii, quantum tantae rei sufficit. c. epist. Parm. l. 2, c. 13.

Taufe vom Menschen, sondern vom hl. Geist verliehen werde [1]). Es ist darum die andere Bemerkung Isidors, die von einem aus Irrthum der Taufe entbehrenden Priester Getauften müßten wieder getauft werden, darnach zu berichtigen. Der hl. Thomas [2]) und die Scholastiker führen gerade den hl. Isidor als Auctorität für die Taufe der Ungetauften an. Nach den Zeugnissen des Concils von Compiegne (757) hat Papst Sergius diese Frage in bejahendem Sinne entschieden. Eine ausdrückliche Entscheidung liegt uns von Nicolaus I. [3]) vor. Noch bestimmter spricht Eugen IV. in der Instr. pro Arm. die Gültigkeit der Taufe, welche ein Heide spendet, aus [4]).

Eine Weisung des Papstes Gregor III. an den hl. Bonifatius, die von den Heiden Getauften wieder zu taufen im Namen der hl. Dreifaltigkeit, widerspricht diesen päpstlichen Entscheidungen nicht, da der Papst offenbar voraussetzt, daß die Taufformel von den taufenden Heiden nicht beobachtet worden war. Im Corpus juris, welches diese Vorschrift aufgenommen hat, wird dies ausdrücklich gesagt: Quos a paganis baptizatos esse asseruistis, scl. ecclesia forma non servata, ut denuo baptizes in nomine Trinitatis mandamus [5]). Erst nachdem der hl. Thomas die determinatio durch die Kirche dargelegt, begründet er: Hujus ratio est quia sicut ex parte materiae, quantum ad necessitatem sacramenti sufficit quaecumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam non baptizatus in articulo necessitatis baptizare potest [6]). Und weiter: Homo baptizans adhibet tantummodo ministerium exterius, sed Christus est, qui interius baptizat, qui potest omnibus uti hominibus ad quodcumque voluerit [7]).

Die besondere Schwierigkeit, welche in dem eigenen Mangel an der Taufe liegt, löst er so: Ille, qui non est baptizatus,

1) Romanus Pontifex non hominem judicat, qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit qui baptizat. de eccl. off. 25, 9.

2) 3. p. q. 67. a. 5. Sed contra.

3) A quodam Judaeo, nescitis utrum Christiano an pagano, multos in patria vestra baptizatos esse asseritis ... Hi profecto si in nomine S. Trinitatis ... baptizati sunt ..., constat, eos non esse denuo baptizandos. Resp. ad cons. Bulg. c. 104. *Denzinger* n. 264.

4) *Denzinger* n. 591.

5) De consecr. c. 52 dist. 4.

6) 3. p. q. 67. a. 5.

7) Ibid. ad 1m.

quamvis non pertineat ad ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, inquantum scl. intendit facere quod facit ecclesia, et formam ecclesiae servat in baptizando; et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis [1]). Christus der Urheber der Sakramente und Spender der Sakramente kann dieselben ausspenden lassen durch wen er will, er bedarf nicht einmal der Sakramente zur Gnadenmittheilung. Er kann also, wenn er auch regelmäßig sie nur durch seine ministri spendet, auch durch Heiden die Sakramente spenden lassen. Nachdem uns dies durch die Offenbarung bei der Taufe als Thatsache vorliegt, so müssen wir annehmen, daß in diesem Falle Christus den Heiden zu seinem Minister bestellt. Dieser gerirt sich aber auch thatsächlich als solcher, indem er thun will, was die Kirche thut; er will ja thatsächlich einen christlichen Ritus vollziehen.

10. Auf besondere Schwierigkeiten stieß die Taufe durch Frauen, und wurde dieselbe am spätesten allgemein anerkannt, obgleich die Nothtaufe, die durch sie am häufigsten vollzogen werden kann, und ihre Berechtigung und Gültigkeit gar keinem Zweifel mehr unterliegen konnte, nachdem die Laientaufe überhaupt anerkannt war. Denn in Sachen des Heils, in Bezug auf Rechte und Pflichten besteht zwischen (nicht ordinirtem) Mann und Weib kein Unterschied [2]), ebensowenig wie zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Barbaren und Scythen [3]).

Christus est qui principaliter baptizat, secundum illud Joa. I, 33: Super quem videris Spiritum descendentem, hic est qui baptizat. Dicitur autem Coloss. III, quod in Christo non est masculus et femina. Et sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi, ita etiam et femina. Quia tamen caput mulieris est vir, et caput viri est Christus ut dicitur I Cor. XI, non debet mulier baptizare, si adsit copia viri, sicut nec laicus praesente clerico, nec clericus praesente sacerdote, qui tamen potest baptizare praesente episcopo eo quod hoc pertinet ad officium sacerdotis [4]).

Es waren hauptsächlich zwei Gründe, welche die strenge Ver-

1) Ibid. ad 2m.
2) Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis.
3) Gal. 3, 27. Vgl. Kolosf. 3, 11.
4) S. Thom. 3. p. q. 67. a. 4.

werfung der durch Frauen ertheilten Taufe in der alten Kirche veranlaßten: Erstens das Verbot des hl. Paulus, daß die Frauen in der Kirche zu schweigen haben, sodann die Unsitte der Häretiker, welche die Frauen als Priesterinnen und Prophetinnen verehrten [1]).

Nach den Apostolischen Constitutionen ist die Taufe der Frauen gefährlich, unerlaubt und gottlos, „weil es ein Irrthum heidnischer Gottlosigkeit ist, Weiber zu Priestern zu machen, nicht Christi Anordnung" [2]). Tertullian, der später als Montanist die Quintilla und Priscilla als Prophetinnen anerkannte, tadelte als Katholik die Montanisten scharf, daß sie Weibern das Taufen gestatteten; es sei ebenso und noch mehr Anmaßung, wenn sie taufen, als wenn sie zu lehren sich unterfingen. Die Berufung auf das Beispiel der hl. Thekla widerlegt er durch den Nachweis der Unechtheit der „Akten des Paulus und der Thekla" [3]).

Indeß muß man diese und noch spätere bis in's Mittelalter hinreichende Verurtheilungen der Frauentaufe nicht von einer Ungültigkeitserklärung verstehen; es ist immer nur von einer Anmaßung, einer Verletzung des Gebotes des Apostels u. s. w. die Rede. Jedenfalls folgt aus diesem Verbote nicht die Ungültigkeit, ja nicht einmal die Unerlaubtheit der Frauentaufe für alle Fälle. Oeffentlich und amtlich darf die Frau allerdings nicht lehren und also auch nicht taufen. Wenn sie aber lehrt, namentlich Christen ihres Geschlechtes belehrt, so kann diese Belehrung unter Umständen wirksamer sein, als die des Mannes oder selbst des Priesters. Es kann ihr so unter Umständen zur Pflicht werden, privatim zu lehren und ebenso im Nothfalle zu taufen.

Die Taufe der Frauen wurde ganz officiell von der Kirche anerkannt durch Innocenz III. im IV. Lateranconcil, das erklärte, daß die Taufe, a quocumque rite ertheilt, gültig sei [4]); weniger feierlich schon durch Urban II. (1094), der die von einer Frau gespendete Nothtaufe für gültig erklärte [5]). Ebenso erklärt Eugen IV. die von Frauen vollzogene Taufe für gültig [6]).

Bei den Orientalen wurden Frauen und Laien überhaupt noch

---

1) Mulieres in ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui . . . Turpe est mulieri loqui in ecclesia. 1 Kor. 14, 34. 35.
2) 3, 9.
3) De baptismo c. 17. De praescr. c. 41.
4) *Denz.*, Ench. 357.
5) Decret. 30 q. 3. c. 4.
6) Decr. pro Arm. *Denzinger*, Ench. 591.

schroffer vom Taufen ausgeschlossen; manche erklären eine Taufe, die nicht vom Priester gespendet ist, geradezu für ungültig, sogar in der Noth darf nur der Priester taufen. So die Kopten, syrischen Jakobiten und die Armenier; bei letzteren muß der Priester sich bei bevorstehender Geburt Tag und Nacht im Hause der Wöchnerin aufhalten, um sogleich zum Taufen bereit zu sein. Diese Strenge wurde freilich auch zum Theil durch Mißbräuche veranlaßt: es gab Priester, welche blos das Taufwasser benedicirten, die Spendung der Taufe aber selbst den Frauen zu Hause überließen. Gegen sie ist ein Kanon der Synode zu Dovin in Armenien (im J. 527) gerichtet[1]). Auf eine allgemeine Verwerfung der Laien- und Frauentaufe darf man freilich daraus nicht schließen, erstens weil nicht immer leicht zu unterscheiden ist, ob es sich um Ungültigkeit oder Unerlaubtheit handelt. Zweitens spricht sich die auch hier die wahre christliche Ueberzeugung in einigen wenn auch legendenartigen Erzählungen aus. Wie die vom Knaben Athanasius im Spiele an seinen Kameraden vorgenommene Taufe vom Patriarchen von Alexandrien für gültig erklärt wurde, so bestätigte der 17. Patriarch von Alexandrien, Petrus Martyr, die Taufe einer Frau, welche in Gefahr eines Schiffbruchs ihr Kind statt mit dem Oel der Katechumen mit ihrem Blute gesalbt und mit Meerwasser die Taufe gespendet hatte. Als wunderbare göttliche Bestätigung dieser Taufe wird hinzugefügt, daß das Taufwasser, das man bei der Wiedertaufe verwenden wollte, dreimal gefror[2]).

§ 510.

Der Empfänger der Taufe.

I. Alle Menschen können und sollen die hl. Taufe empfangen. Vom übernatürlichen Heile ist Niemand ausgenommen; Gott will, daß alle Menschen selig werden. Es gibt aber kein Heil ohne den Empfang der Taufe; denn nur wer wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem hl. Geiste, kann in das Reich Gottes eingehen[3]). Alle sind verpflichtet, in die Kirche Gottes einzutreten, außer der es kein Heil gibt. Den Eintritt in die Kirche eröffnet aber allein das Taufsakrament. Alle Menschen werden mit der Erbsünde behaftet geboren; das specifische Heilmittel gegen diese Schuld ist aber wie im A. T. die Beschneidung, so im N. Testament die Taufe.

1) Hefele, Conciliengesch. II. 718. *Denzinger*, Rit. Orient.. I. 22.

2) Hist. Patriarch p. 57. 56 Sollerius in vita Petri 184. Vgl. Denzinger a. a. O.

3) Joh. 3, 5.

Diese allgemeine Verpflichtung und Berechtigung zu dem Empfang der Taufe spricht der Heiland ausdrücklich aus, wenn er die Apostel aussendet alle Völker zu lehren und zu taufen [1]) und von der Annahme des Glaubens und dem Empfang der Taufe das Heil abhängig macht [2]).

Freilich scheint sich aus diesen letzten Stellen, sowie aus der Natur der Sache eine selbstverständliche Einschränkung für die allgemeine Berechtigung und Befähigung zur Taufe zu ergeben: nur wer glaubt, kann getauft werden; nur wer sich auf den Empfang des Sakramentes entsprechend disponirt, kann es gültig oder doch nur würdig empfangen. Und damit scheint die Kindertaufe kaum gültig, geschweige erlaubt zu sein.

Die Statthaftigkeit der Taufe unmündiger Kinder, wie sie jetzt allgemein in der Kirche und selbst bei den Protestanten im Gebrauche ist, bedarf allerdings noch eines besonderen Nachweises, der aber aus den Glaubensquellen und der Natur des Sakramentes leicht geführt werden kann.

1. Zunächst ist der Schriftbeweis nicht so schwach, wie er manchmal dargestellt wird. Was die entgegengehaltenen beiden Schrifttexte betrifft, so beweisen sie durchaus nicht gegen die Kindertaufe. Denn der Heiland sendet an den citirten Stellen die Apostel zur Verkündigung des Evangeliums aus. Diese Verkündigung geht aber selbstverständlich nur an die Erwachsenen, deren Taufe allerdings Glauben verlangt. Ob nun Jemand, der noch nicht glauben kann, auch getauft werden kann, ist daraus nicht zu entnehmen.

Dagegen verlangt der ganz allgemein gehaltene Ausspruch des Herrn über die Nothwendigkeit der Taufe zum Eintritt in's Reich Gottes [3]) auch die Nothwendigkeit und damit die Berechtigung der Kindertaufe. Diese Nothwendigkeit wird vom Heiland derjenigen der natürlichen Geburt gleichgestellt: „Was aus dem Fleisch geboren wird, ist Fleisch, was aus dem Geiste geboren wird, ist Geist." Wie die natürliche Geburt dem Menschen das Leben gibt, ihn zum Weltbürger macht, so gibt ihm die Wiedergeburt aus dem Geiste das übernatürliche Leben, macht ihn zum Himmelsbürger. Es steht aber nicht im Belieben des Menschen, der übernatürlichen Ordnung sich eingliedern zu lassen; da die natürliche keine Geltung mehr hat, muß

1) Matth. 28, 19.
2) Mark. 16, 15. 16.
3) Joh. 3, 5.

er der übernatürlichen angehören: Dies muß aber so bald geschehen, als es überhaupt möglich ist.

2. Aber der Mensch tritt auch noch positiv befleckt durch die leibliche Geburt in's Leben; die Erbschuld setzt ihn in einen Zustand der Gottesfeindschaft, also in ein naturwidriges Verhältniß zu seinem Ziele. Dieser abnorme, gotteswidrige Zustand muß sobald als möglich beseitigt werden. Es fragt sich also nur, ob auch ein unmündiges Kind durch die Taufe das übernatürliche Leben erhalten kann, ob es ohne eigenes Zuthun aus dem Zustande der Verfeindung mit Gott erlöst werden kann. Dies ist nun in Anbetracht der Natur der Erbsünde einerseits und der objectiven Kraft des Sakramentes andererseits ganz entschieden zu bejahen.

Das Sakrament wirkt ex opere operato; es hat seine unfehlbare Wirksamkeit, wenn ihm kein Hinderniß in den Weg gelegt wird. Das unmündige Kind kann aber demselben keinen obex entgegensetzen. Wenn es sich um Nachlassung der persönlichen Sünden handelt, ist die actuell oder virtuell oder habituell fortdauernde Anhänglichkeit des Willens an das unerlaubte Gut der obex, welcher durch Reue hinweggenommen werden muß. Aber die Erbsünde ist nicht durch unseren persönlichen Willen verschuldet; auch der Erwachsene kann keine Reue darüber erwecken, und braucht es nicht, wenn er die Taufe empfängt. Also noch viel weniger die unmündigen Kinder. Ohne unseren Willen sind wir in die Sünde Adams verstrickt worden. Das Heil in Christus ist aber reichlicher als die Verdammniß in Adam [1]). Also müssen wir noch leichter ohne unseren Willen durch Christus Verzeihung und Gnade erlangen können [2]).

3. Aber auch die positiven Wirkungen der Taufe, die Wiedergeburt, die Mittheilung des übernatürlichen Lebens, die Eingliederung in das

---

1) Röm. 5, 12 ff.

2) Sicut Apostolus dicit (Rom. V. 17): si unius delicti mors regnavit per unum, scl. per Adam, multo magis abundantiam gratiae, et donationis et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Chr. Pueri autem ex peccato Adae peccatum originale contrahunt; quod patet ex hoc, quod sunt mortalitati subjecti, quae per peccatum primi hominis in omnes pertransiit. ut Apostolus ibidem dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vita aeterna. Ipse autem Dominus dicit (Joa. III. 5), quod nisi quis renatus fuerit ex aqua et Sp. S., non potest introire in regnum Dei. Unde necessarium est pueros baptizari, ut sicut per Adam damnationem incurrerant nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo. S. Thom. 3. p. q. 68. a. 9.

Reich Gottes verlangen keinen Willensentschluß von Seiten der Kinder.

Man sagt zwar: Beneficia non obtruduntur; aber es gibt Wohlthaten, die abzulehnen wir nicht berechtigt sind. Dazu gehören in vorzüglichster Weise die Güter, welche uns durch die Taufe zu Theil werden. Es steht nicht in unserer Gewalt, ob wir Kinder der Kirche und Kinder Gottes sein wollen; wir haben die strengste Pflicht, in die übernatürliche Ordnung einzutreten, außer ihr gibt es für uns kein Heil, sondern nur Verdammniß. Freilich sind mit dem Eintritt in diese Ordnung auch Pflichten verbunden, die sehr schweren Pflichten, welche uns diese göttliche Einrichtung auferlegt; aber es ist durchaus unstatthaft zu argumentiren: Schwere Pflichten können wir nur mit freiestem Willen übernehmen. Mit dem Eintritt in das natürliche Leben übernehmen wir alle die schweren Pflichten, welche das natürliche Sittengesetz dem vernünftigen Menschen auferlegt. Es hängt nicht von unserem Belieben ab, ob wir zu denselben uns wirklich verstehen wollen. Gott braucht nicht nach dem Erwachen der Vernunft uns zu fragen, ob wir wirklich das Naturgesetz auf uns nehmen wollen. So brauchen auch die Kinder nicht gefragt zu werden, wie Erasmus wollte, wenn sie zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind, ob sie die mit der Taufe verbundenen, von den Pathen für sie gelobten Pflichten übernehmen wollen. Gott hat ihnen aus reinster Güte wie durch die Eltern das natürliche Leben so das übernatürliche Leben durch die Taufe verliehen. Sie können sich demselben und seinen Verpflichtungen ebensowenig entziehen, wie dem natürlichen Leben und seinen Verpflichtungen. Hätte Adam nicht gesündigt, so würde er durch die Zeugung wie die menschliche Natur so auch die übernatürliche Gerechtigkeit seinen Kindern mitgetheilt haben. Wir müßten dann dieselbe mit ihren Rechten und Pflichten übernehmen, ob wir wollen oder nicht. Also müssen wir uns in gleicher Weise der durch die Taufe wiederhergestellten Gnadenordnung unterwerfen; die Uebernahme ihrer Pflichten hängt nicht von dem Willen der Getauften ab.

4. Es können und müssen also die Kinder so früh als möglich durch die Taufe in die allein zu Recht bestehende übernatürliche Ordnung eingegliedert, sobald als möglich dem Zustande der Gottentfremdung entrissen werden. Die Pflicht sie taufen, bezw. taufen zu lassen, haben die Kirche und die Eltern; dieselbe wird ganz dringend, wenn die Kinder in Lebensgefahr gerathen. Ist keine Lebensgefahr vorhanden, so kann ein Aufschub, selbst bis zum

Erwachen der Vernunft eher zugegeben werden. Man kann es für nützlicher erachten, daß die Täuflinge sich erst auf den Empfang des Sakramentes würdig vorbereiten, daß sie erst über dasselbe belehrt werden, daß sie „erst zu glauben" im Stande sind, wie Tertullian [1]) meint. Gregor von Nazianz, der die Mütter dringend ermahnt, die Kinder sogleich nach der Geburt taufen zu lassen, gestattet doch, daß außer der Todesgefahr das dritte oder vierte Lebensjahr abgewartet werde, wo sie einiges Verständniß hätten [2]).

Und wirklich ist diese Praxis zeitweilig in der Kirche eingerissen, selbst die Erwachsenen haben ihre Taufe bis zum Tode verschoben, um die Taufgnade nicht wieder zu verlieren, sondern unmittelbar nach der Taufe in den Himmel einzugehen.

4. Aber die Kirche hat aus weisesten Gründen immer die Beschleunigung der Taufe auch außer dem Falle der Noth für das Bessere und Zweckmäßigere gehalten. Das Kindesalter ist so vielen Lebensgefahren ausgesetzt, daß es das Heil derselben gefährden hieße, wenn man die so nothwendige Taufe bis in die Jahre des Vernunftgebrauches verschieben wollte. Es können Eltern von Leichtsinn nicht freigesprochen werden, wenn sie, wie dies bei den Protestanten und leider auch bei vornehmen Katholiken vorkommt, auch nur Wochen lang das Kind ohne Taufe liegen lassen. — Bei den Protestanten kommt dies von Mangel an Glauben an die Wirkungen und die Nothwendigkeit des Sakramentes, bei den Katholiken von religiöser Lauigkeit und Indifferentismus.

Es ist die frühe Taufe auch für das religiöse Leben des Kindes von der größten Bedeutung. Wenn ihm von Anfang an die übernatürlichen Kräfte eingegossen worden, kann es dieselben sogleich beim ersten Erwachen der Vernunft als Kind Gottes bethätigen; die in frühester Jugend gewonnenen Fertigkeiten halten nach durch das ganze Leben [3]).

1) de bapt. 14, 18.

2) Or. 40, 13.

3) Fuit etiam conveniens pueros baptizari, ut a pueritia nutriti in his quae sunt christianae vitae, firmius in ea perseverent secundum illud Prov. XXII, 6: Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea. Et hanc rationem assignat Dionys. Eccl. hierarch. c. ult. S. Thom. Ibid. Si pueri sint baptizandi, non est differendum baptisma, primo quidem quia non exspectatur in eis major instructio aut etiam plenior conversio, secundo propter periculum mortis, quia non potest iis alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi. Ibid. a. 3.

Es ist wahr, die Taufgnade wird mit dem Erwachen der Vernunft vielfach, ja meist wieder verloren, die mündig gewordenen Kinder zeigen meist mehr von der Sünde Adams in ihrem rohen und leichtsinnigen Handeln. Aber diesem Verlust der Gnade würde auch nicht vorgebeugt, wenn sie später die Taufe empfingen. Daß aber die Kinder noch so viel von der Erbschuld an sich zeigen, kommt zumeist von der Nachlässigkeit der Eltern und Erzieher. Die Begierlichkeit ist ja durch die Taufe nicht weggenommen; sie treibt also ihre verderblichen Schößlinge ebenso unfehlbar bei den Getauften wie bei den Ungetauften, wenn dieselben nicht von der Erziehung beschnitten, wenn die durch die Taufe gelegten besseren Keime nicht gepflegt, sorgfältig entwickelt werden. Geschieht dies von sorgsamer Mutterhand, dann kann man an der Unschuld, Gelehrigkeit, zarten Frömmigkeit des Kindes die Wirkungen der Taufgnade so zu sagen mit Händen greifen.

5. Auch der Glaube, den Tertullian mit Bezugnahme auf Matth. 28 und Mark. 16 fordert, fehlt bei der Kindertaufe nicht: es ist der Glaube der Eltern, der Kirche, die denselben im Taufritus durch den Pathen im Namen des Täuflings bekennen läßt. Freilich eigentlich „glauben für einen anderen" ist nicht gut möglich. Aber Gott sieht den Glauben der Eltern und der Kirche für den des Kindes an. Das ist keine reine Fiction, sondern hat seine reale Grundlage in der engen Verbindung, die zwischen Eltern und Kind in der natürlichen Ordnung, zwischen der Kirche und ihren Kindern in der übernatürlichen besteht. Das ganze Schicksal des Kindes ist durch das weise Gesetz der Solidarität mit dem der Eltern verknüpft; zumal ist das Sein, Leben, Wachsen, Gedeihen des Kindes im Mutterschoos physisch mit dem der Mutter gleichsam Eins.

Die Abhängigkeit des Schicksals der unmündigen Kinder von dem Willen ihrer Eltern und das Recht der Eltern über sie zu bestimmen, steht dem hl. Thomas so fest, daß ihm das den hauptsächlichsten Grund abgibt, die Taufe der unmündigen Kinder der Juden gegen den Willen der Eltern zu verwerfen. Erst an zweiter Stelle führt er die Gefahren an, welche der Taufe solcher Kinder in späteren Jahren beim Erwachen der Vernunft von Seiten ihrer ungläubigen Eltern drohen [1]).

1) Si vero (pueri infidelium) nondum habent usum liberi arbitrii, secundum jus naturale sunt sub cura parentum, quamdiu ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam de pueris antiquorum dicitur quod

Es entspricht also durchaus den natürlichen Verhältnissen zwischen Eltern und Kindern, wenn der Glaube der leiblichen Eltern und der Mutter Kirche für das Kind eintritt. Auch hier ist das Kind noch nicht etwas für sich vollständiges, sondern bildet eine geheimnißvolle Einheit mit der Mutter Kirche [1]).

Diese Stellvertretung im Glauben beruht zuletzt auf der innigen Einheit, welche die übernatürliche Gesellschaft, die Kirche und ihre Glieder durch die Einwirkung des hl. Geistes mit einander verbindet. Im A. T., jedenfalls vor dem Mosaischen Gesetze, war nach allgemeiner Annahme der Glaube der Eltern Ersatz für den Glauben der unmündigen Kinder. Es war da die übernatürliche Gesellschaft noch sehr locker; inniger schon umschloß die mosaische Theokratie ihre Glieder mit einander und mit der Gesellschaft selbst. Aber ganz anders ist das Wirken des hl. Geistes in der Herstellung der inneren Einheit in der Kirche. Unsere eigentliche und wahre Mutter ist die Braut Christi. Ihr Glaube kann darum recht eigentlich als der der noch unmündigen, gleichsam noch in ihrer Mutter Schooße befindlichen Ungetauften — von den Katechumenen gebraucht der hl. Augustinus ganz ausdrücklich diese Bezeichnung [2]) — angesehen werden. Darum können auch die Kinder von ungläubigen

---

salvabantur in fide parentum. Et ideo contra justitiam naturalem esset, si tales pueri invitis parentibus baptizarentur, sicut etiam si aliquis haberet usum rationis, baptizaretur invitus. — Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent propter naturalem affectum ad parentes. Et ideo non habet hoc ecclesiae consuetudo, quod filii infidelium invitis parentibus baptizentur. 3. p. q. 68. a. 10. Wäre eine solche Taufe aber vorgenommen worden, wie in dem berühmten Falle Mortara, dann muß auch von der Kirche für die christliche Erziehung des Kindes gesorgt werden. Und wenn die Eltern dieselbe sicher nicht angedeihen ließen, sondern vielmehr das Kind in dem Unglauben erzögen, könnte das Kind ihnen gegen ihren Willen genommen werden.

1) Regeneratio spiritualis, quae fit per baptismum est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiae constituti non per de ipsos sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit (de peccat. meritis et rem. I, 25): Mater ecclesiae os parvulis praebet, ut sacris mysteriis inbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad justitiam nec ore proprio credere ad salutem. S. Thom. ibid. a. 9. ad 1 m.

2) De Symbolo ad Catech.

Eltern selbst ohne oder unter Umständen gegen deren Willen gültig getauft werden [1]).

6. Es können also die unmündigen Kinder getauft werden, es besteht für bestimmte Fälle eine Nothwendigkeit und Pflicht der Taufe und damit für die Eltern und die Kirche die Pflicht sie taufen zu lassen, es ist auch zweckmäßig sie zu taufen. Das würde schon hinreichen, nicht blos um die Kindertaufe und die allgemeine, schon viele Jahrhunderte bestehende Praxis der Kirche zu rechtfertigen, sondern auch die Behauptung Harnacks u. A. die Kindertaufe sei erst in späteren Zeiten aufgekommen, zu widerlegen. Denn es ist auf christkatholischem Standpunkte undenkbar anzunehmen, die Kirche habe erst spät eine so wichtige Pflicht eingesehen. Aber wir haben die ausdrücklichsten Zeugnisse für den apostolischen Ursprung der Kindertaufe.

Selbst Tertullian beweist in der oben angeführten Polemik gegen die Kindertaufe deren allgemeine Verbreitung. Sein Schüler Cyprian konnte sich zur Vertheidigung der Kindertaufe gegen Teraxius, der die Taufe nicht bis zum Vernunftgebrauche, sondern, wie die Beschneidung, nur bis zum achten Tage verschoben wissen wollte, auf eine Synode berufen [2]). Aber schon vorher lehrt der hl. Irenäus, daß „Unmündige und Kinder, Knaben und Jünglinge und Greise durch Christus wiedergeboren werden". Origenes leitet die Noth-

1) Sicut Augustinus scribens Bonifacio (c. duas ep. Pelag. I, 22) dicit: „in ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis quae in baptismo remittuntur, peccata traxerunt." Nec impeditur eorum salus, si parentes sint infideles, quia sicut Augustinus dicit eidem Bonifacio scribens (ep. 98 [23]): „offeruntur parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt), quam ab universitate sanctorum atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet quod offeruntur et quorum caritate ad communicatonem S. Sp. adjuvantur." Infidelitas autem proprioram parentum, etiamsi eos post baptismum daemoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet, quia ut Augustinus (ibid.) dicit: „Puer semel generatus per aliorum carnalem voluntatem, cum semel regeneratus fuerit per aliorum spiritualem voluntatem deinceps non poossit vinculo alienae iniquitatis obstringi, cui nulla sua voluntate consentit, secundum illud Ezech. XVIII, 4: Sicut anima patris mea est, ita et anima filii mea est. Anima, quae pecaverit, ipsa morietur." Sed ideo ex Adam traxit, quod sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separatim vivens. Fides autem unius, immo totius ecclesiae, parvulo prodest per operationem Sp. S., qui unit ecclesiam et bona unius alteri communicat. S. Thom. ibid. ad 2m.

2) Ep. 64, 2. 5.

wendigkeit der Kindertaufe aus der Erbsünde ab und führt die Praxis auf die Apostel zurück. Im Commentar zu Röm. 5, 9 sagt er: „Darin hat auch die Kirche von den Aposteln die Ueberlieferung erhalten, auch den Kindern die Taufe zu spenden. Diejenigen, welchen die göttlichen Geheimnisse anvertraut sind, wußten nämlich recht wohl, daß allen von Natur der Schmutz der Sünde anhaftet, der durch das Wasser und den Geist abgewaschen werden muß." Auch der hl. Ambrosius beweist die Nothwendigkeit der Kindertaufe aus der Befleckung der Kinder mit der Erbsünde [1]). Noch entschiedener betont und beweist die Allgemeinheit und den apostolischen Ursprung der Kindertaufe der hl. Augustins, der gerade daraus das kräftigste Argument für die Erbsünde gegen die Pelagianer entnahm. Hoc ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a majorum fide percepit: hoc usque in finem perseveranter custodit [2]).

Ganz richtig folgerte er aus dieser Allgemeinheit der Kindertaufe ihren Apostolischen Ursprung: Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur [3]).

In dem Taufritual des Testamentum D. N. J. Chr., das wie es sich auch mit andern Stücken dieser Schrift verhalten mag, sicher sehr alten Ursprungs ist, da es noch fließendes Wasser für die Taufe verlangt [4]), wird die Taufe der unmündigen Kinder als eine ebenso selbstverständliche Sache wie die der Männer und Frauen und mündigen Kinder erwähnt. Hoc modo baptizentur, dum accedunt ad aquas, quae debent esse mundae et fluentes, primo pueri, deinde viri, tandem mulieres . . . Pueri omnes, qui valent in baptismo (per se) responsum dare, respondeant, repetentes verba post sacerdotem; sin autem minime (respondere) valeant, respondeant pro illis eorumdem parentes vel familiaris aliquis ipsorum [5]).

7. Andeutungen über die Apostolische Praxis gibt uns die

1) Quia omnis aetas peccato obnoxia, ideo omnis aetas sacramento idonea. de Abraham II, 81.

2) Serm. 176 n. 2.

3) De bapt. IV. n. 24.

4) In demselben Testament ist freilich auch schon ein Baptisterium in der Kirche beschrieben, das aber so groß ist (21 × 12 Ellen), daß es recht wohl fließendes Wasser enthalten konnte.

5) Rahmani p. 127. 216.

hl. Schrift selbst. So wurde Lydia mit ihrem ganzen Hause[1], so das Haus des Stephanas[2] getauft. Darunter sind doch auch die Kinder des Hauses, auch die unmündigen, mitgemeint. Man wendet freilich dagegen ein, da die Kinder die Predigt der Apostel noch nicht glauben konnten, so seien sie selbstverständlich auch bei der Taufe der Familie auszuschließen, zumal derselbe Ausdruck „das ganze Haus" auch bei der Annahme des Glaubens gebraucht wird. Crispus glaubte mit seinem ganzen Hause[3], der königliche Beamte glaubte und sein ganzes Haus[4]. Hier, sagt man, könne doch nach der Natur der Sache nur von Erwachsenen die Rede sein.

Diesen Einwand können wir nicht gelten lassen. Es ist nicht richtig, daß die unmündigen Kinder selbstverständlich von den genannten Hausgenossen ausgeschlossen werden mußten, wie es selbstverständlich ist, daß sie bei der Annahme des Glaubens auszuschließen sind. Wir haben vielmehr gezeigt, daß Kinder gerade so gut wie die Erwachsenen getauft werden können und selbst müssen. Warum sollen also die Apostel sie ausgeschlossen haben? Die Beweisführung des Origenes und hl. Augustinus für den apostolischen Ursprung der Kindertaufe ist unanfechtbar. Also haben die Apostel ganz sicher auch die Kinder mit der Familie getauft, zumal manchmal selbst die Noth zur Spendung des nothwendigsten Sakramentes drängen mußte. Die Kinder konnten in Todesgefahr sein, oder die Möglichkeit einer späteren Taufe nicht in Aussicht stehen. Darum kann man selbst den Ausdruck: Er glaubte mit seinem ganzen Hause, auf die Kinder ausdehnen, auch sie nahmen den Glauben an. Für die Familie des königlichen Beamten freilich trifft eine solche Präsumtion nicht zu, weil die Nothwendigkeit der Taufe für jene Zeit wohl noch nicht bestand.

8. Ein höchst ehrwürdiges monumentales Zeugniß für die Kindertaufe legen Grabschriften der Katakomben ab. So heißt es auf einer Tafel: „Florentin setzt diese Inschrift seinem Sohne Apronian, welcher 1 Jahr, 9 Monate und 5 Tage lebte und aus diesem Leben schied als ein Gläubiger." Murtius Verinus ließ seinen beiden Töchterchen auf den Grabstein die Inschrift setzen: „Verina empfing (die Taufe) im Alter von 10 Monaten, Floriana im Alter von 12 Monaten."

1) Apgsch. 16, 15.
2) 1 Kor. 1, 16.
3) Apgsch. 18, 8.
4) Joh. 4, 53.

Allerdings ergibt sich streng genommen hieraus nur die Kindertaufe in Todesgefahr. Noch deutlicher tritt diese klinische Taufe in folgenden Inschriften zu Tage: „Posthumius Eutherion, ein Gläubiger, er erlangte die hl. Gnade am Vorabend seines Geburtstages . . . er lebte 6 Jahre." Eine Großmutter bittet die Kirche, ihr zweijähriges Enkelchen, das dem Tode nahe ist, als Christ aus diesem Leben scheiden zu lassen [1]).

9. Zur Zeit der Reformation war die Kindertaufe so allgemein anerkannt und geübt in der Kirche, daß selbst Luther es nicht wagte, sie zu verwerfen, obgleich sie sein Materialprincip von der alleinigen Heilswirkung des Glaubens vollständig vernichtet. Nicht gegen die Lutheraner, sondern gegen die Anabaptisten, welche aus der Lehre Luthers die ganz richtige Consequenz zogen, ist darum die dogmatische Definition des Concils von Trient gerichtet: Si quis dixerit parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut praestare omitti eorum baptima, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide ecclesiae anath. sit [2]).

II. Für die Erwachsenen wird dagegen eine Mitwirkung zum Empfange der Taufe verlangt. Dieselben müssen irgendwelchen Willen, eine Intention haben, die Taufe empfangen zu wollen und sodann sich für den Empfang derselben vorzubereiten.

1. Was die Intention anlangt, so ergibt sich deren Nothwendigkeit aus den für alle Sakramente dargelegten Gründen. Wohl mag für die Taufe in mancher Beziehung eine weniger ausdrückliche Intention erforderlich sein, aber irgend welchen Willen muß der Empfänger dieses übernatürlichen Gnadenmittels haben, ja in mancher Beziehung muß diese Intention ausdrücklicher sein, wie etwa bei dem Sakramente der Eucharistie und der Priesterweihe. Denn regelrecht befindet sich der Erwachsene im Zustande persönlicher Sünde. Diese bietet dem Sakramente ein directes Hinderniß seiner Wirksamkeit. Dasselbe kann aber ohne positive Willensthätigkeit nicht beseitigt werden. Damit das Sakrament die Gnade wirken könne, muß der Wille durch Reue sich von der Sünde weg und zu Gott hinwenden. Das kann aber ohne Intention nicht geschehen. Diese Intention

1) Vgl. A. Weber, Die Röm. Katakomben, 2. A. 1900, S. 60.
2) Sess. 7. can. 13.

geht freilich zunächst auf die Bekehrung. Aber eine wahre Bekehrung ist nicht möglich, wenn nicht zugleich damit der Wille verbunden ist, alle von Gott gesetzten Mittel zur Rechtfertigung anzuwenden. Wie also die Reue nur cum voto sacramenti poenitentiae den getauften Sünder rechtfertigt, so den ungetauften nur cum voto baptismi. Dieses Votum ist aber eine Intention, wenn auch manchmal keine ausdrückliche, sondern nur eine habituale und einschließliche [1]).

2. Damit ist zugleich die Nothwendigkeit der Intention und der Vorbereitung dargethan. Der Abgang der Intention oder der Disposition macht freilich das Sakrament der Taufe nicht ohne weiteres ungültig, sondern eigentlich nur fruchtlos. Der Charakter ohne Gnade kann auch eingedrückt werden, wenn der zu Taufende das Sakrament als solches nicht empfangen will, wenn er gar nicht an die Taufe glaubt. Wenn er keinen Widerstand entgegensetzt, wenn er auch nur zum Scheine (ficte) sich taufen läßt, aber doch in die Vollziehung des Ritus einwilligt [2]), muß er als getauft betrachtet werden [3]).

---

1) Per baptismum aliquis moritur veteri vitae peccati et incipit quamdam vitae novitatem, secundum illud Rom. VI, 4: „Consepulti sumus Christo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus". Et ideo sicut ad hoc, quod homo moriatur veteri vitae, requiritur secundum Augustinum (hom. ult. inter 50 c. 2) in habente usum liberi arbitrii voluntas, qua eum veteris vitae poeniteat, ita requiritur voluntas, qua intendat vitae novitatem, cujus principium est ipsa susceptio sacramenti; et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas sive intentio suscipiendi sacramentum. S. Thom. 3. p. q. 68. a. 7.

2) Si tamen etiam circa hoc sacramentum non recte sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit et sicut ecclesiae tradit. Ibid. ad 3m.

3) Duo efficiuntur in anima per baptismum scl. character et gratia; dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum: uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quae est ultimus effectus sacramenti; et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum, quia sicut dicitur Rom III, 22. „Justitia Dei est per fidem Jesu Christi." Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad baptismum, sine quo character baptismatis imprimi non potest: et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad baptismum sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cetera, quae sunt de necessitate sacramenti; non enim sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei. S. Thom. 3. p. q. 68. q. 8.

Auch bei Erwachsenen kann indeß die Taufe die Gnade verleihen, trotzdem daß sie sich nicht auf die Taufe vorbereitet haben, ja gar keine Intention haben, sie zu empfangen. Dahin gehören die zeitlebens Blödsinnigen und Geisteskranken. Dieselben sind, wie uns ausdrücklich das Rituale Romanum belehrt, gerade so zu beurtheilen und zu behandeln wie die unmündigen Kinder [1]).

Haben sie erst später den Gebrauch ihrer Vernunft verloren, so können sie auch in diesem Zustande getauft werden, wenn sie früher irgend welchen Willen, die Taufe zu empfangen, gezeigt haben. Geisteskranke, welche „lichte Augenblicke" haben, können, wenn sie in denselben den Willen zeigten, die Taufe zu empfangen, auch in der Geistesstörung getauft werden, jedenfalls wenn sie in Lebensgefahr gerathen, sonst muß ein günstiger Augenblick abgewartet werden [2]). Wie mit den Geistesschwachen und Geisteskranken verhält es sich auch mit den Schlafenden, Bewußtlosen. Der hl. Augustinus berichtet in seinen Bekenntnissen, daß sein Freund, als er in Lebensgefahr sich befand, in dem Fieberdelirium ohne sein Wissen getauft wurde. Augustinus, noch ungläubig, wollte ihn darüber verspotten, er wurde

---

1) De bapt. adultorum — Quidam vero sunt, qui etsi a nativate fuerint furiosi vel amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus recta ratione uti possunt. Unde si tunc baptizari voluerint, baptizari possunt etiam in amentia constituti, et debet eis tunc sacramentum conferri, si periculum timeatur; alioquin melius est, ut tempus exspectetur in quo sint sanae mentis, ad hoc quod devotius suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas suscipiendi baptismum, baptizari non debent in amentia constituti.

Quidam vero sunt, qui etsi non omnino sanae mentis existant, intantum tamen ratione utuntur, quod possunt de sua salute cogitare et intelligere sacramenti virtutem: et de talibus idem est judicium sicut de his qui sanae mentis existunt, qui baptizantur volentes, non autem inviti. S. Thom. 3. p. q. 68. a. 12.

2) Circa amentes et furiosos est distinguendum; quidam enim sunt a nativitate tales nulla habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet: et de talibus quantum ad baptismi susceptionem videtur esse idem judicium quod de pueris qui baptizantur in fide ecclesiae.

Alii vero sunt amentes, qui ex sana mente, quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt: et tales sunt judicandi secundum voluntatem quam habuerunt, dum sanae mentis existerent. Et ideo si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi baptismum, debet eis exhiberi in furia et amentia constituti, etiamsi tunc actu contradicant. Alioquin si nulla voluntas suscipiendi baptismum in eis apparuit, dum sanae mentis essent, non sunt baptizandi. S. Thom. ibid.

aber von dem besser gesinnten und unterrichteten Freunde zurechtgewiesen [1]).

3. Die Nothwendigkeit der Vorbereitung, die schon aus der Natur des Sakramentes und der durch sie zu erlangenden Rechtfertigung sich ergibt, lehrt auch die hl. Schrift ausdrücklich. Nachdem der hl. Petrus am ersten Pfingstfeste die Schaaren durch seine Predigt zum Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen und zur Herzenszerknirschung geführt, fragten diese: Was müssen wir thun, um gerettet zu werden und der hl. Petrus erklärt: Thut Buße und lasse sich ein Jeder taufen auf den Namen Jesu Christi zur Nachlassung der Sünden und ihr werdet die Gabe des hl. Geistes empfangen [2]).

4. Die Urkirche hat diese Vorbereitung, speciell die Erweckung zum Glauben und die Uebung der Buße durch ein besonderes öffentliches Institut, das Katechumenat, systematisch organisirt. Dasselbe diente freilich in erster Linie zur Unterweisung im Glauben, wie dies der Name schon sagt und aus den Ansprachen der Väter an die Katechumenen, den mystagogischen Katechesen des hl. Cyrill, den Homilien des hl. Ambrosius de mysteriis, der Erklärung des Symbolums an die Katechumenen vom hl. Augustinus erhellt; aber dieselben Väter berichten auch von den mit dem Katechumenat verbundenen Bußwerken: Fasten, Bußkleider, Kniebeugen u. s. w.

Ein besonderer Nachdruck wurde auf das Fasten als unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe verlangt. Nach der Apostellehre soll der Täufling einen oder zwei Tage vorher fasten. Selbst dem Taufenden und anderen Betheiligten wird ein Fasttag empfohlen [3]). Ebenso wird von den Clementinischen Homilien, Apost. Constitutionen und den Recognitionen und anderen nicht gerade authentischen Schriften, insbesondere auch von den Gnostikern das Fasten eingeschärft. Von größerer Bedeutung ist die Bemerkung des hl. Justin: „So Viele nun überzeugt worden sind und das, was wir sie gelehrt haben für wahr halten und versprechen, daß sie darnach leben können, die werden nun belehrt unter Fasten zu beten und von Gott Nachlassung der früheren Sünden zu erbitten indem wir zugleich mit ihnen beten und fasten [4]).“ Tertullian bezeugt Aehnliches für das Abendland, da

1) l. IV. c. 4.

2) Apgsch. 2, 37. 38.

3) Διδαχή 7, 4.

4) In den ältesten Zeiten wurde selbst ein Sündenbekenntniß von den Täuflingen gefordert. Indeß war dies wohl nur ein allgemeines, um

er gleichfalls Gebet, Buße und Fasten verlangt [1]). Dieses von allen so dringlich eingeschärfte Fasten ist auch in den späteren Zeiten von der Kirche nicht außer Acht gelassen worden. Die eigentliche, nämlich feierliche Spendung der Taufe fand am Charsamstage, dem Abschluß der vierzigtägigen Fasten, und Pfingstsamstage statt. Papst Siricius (385) schränkt ausdrücklich auf diese zwei Tage die Taufspendung ein und verordnet, die Taufe solle nur jenen gespendet werden, welche sich mindestens vor 40 Tagen dazu gemeldet und durch Gebet, Fasten, Exorcismen sich dazu vorbereitet hätten. Hier ist der Zusammenhang des Katechumenats mit der Fastenzeit ganz klar; zugleich benimmt dieser Umstand der scheinbaren Strenge des Fastengebotes vor der Taufe ihre Schroffheit: der Täufling, der Taufende, die Mitchristen mußten ja ohne dies schon beten, fasten, Buße thun.

5. In der Sache sind in den einzelnen Momenten des Katechumenats, wie sie uns namentlich vom hl. Justin treffend angegeben werden, bereits alle jene Acte enthalten, welche das Concil von Trient als Vorbereitung auf die Rechtfertigung überhaupt und speciell auf die Taufe und Buße aufstellt: Glaube, Buße, Reueschmerz, Vorsatz der Besserung, Furcht, Hoffnung, Anfang der Liebe und Verlangen nach dem Sakramente [2]).

---

dem Bischofe ein Urtheil über Zulassung zur Taufe zu ermöglichen. So wird es in den Arab. Canones des hl. Hippolyt (can. 19, 3 ff.) dargestellt. Oder es war ein Bekenntniß vor Gott. So Origenes (in Luc. hom. 1), der hl. Ambrosius (in Luc. 7, 29, 30), der das Bekenntniß durch Ps. 50, 6 motivirt: Tibi soli peccavi, ut justificeris in sermonibus tuis. Oder es war blos gerathen, um die Taufe des Johannes nachzuahmen, dem die zu Taufenden ihre Sünden bekannten. So Tertullian de bapt. 20. Oder die Beichte vor der Taufe geschah freiwillig von den Katechumenen, um sich zu demüthigen und belehrt zu werden. Aber gerade wegen der Demüthigung der Buße, welche in dem speciellen Sündenbekenntnisse liegt, darf sie, wie der hl. Thomas lehrt, nicht gefordert werden. 3. p. q. 68. a. 6.

Von diesem Bekenntnisse ist wohl zu unterscheiden dasjenige, welches die Kirche von den Convertiten nach der ihnen bedingungsweise gespendeten Taufe verlangt. Da es ja möglich wäre, daß sie schon früher recht getauft wurden, so sind für diesen Fall ihre Sünden der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterwerfen. Da sie aber möglicherweise erst jetzt gültig getauft werden, dürfen sie blos bedingungsweise absolvirt werden.

1) De poen. 6; de bapt. 20.

2) Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt . . . ; et

Das Concil schildert hier den regelmäßigen Gang der Vorbereitung und gibt die einzelnen Stadien dieses Ganges an: aber nicht alle Momente desselben sind gleich wesentlich, bezw. nicht ausdrücklich zu setzen; sie sind in andern, wie der Vorsatz, die Hoffnung und Furcht eingeschlossen. Die wesentlichen Momente zählt der hl. Justin alle auf.

Von der der Rechtfertigung überhaupt vorauszuschickenden Vorbereitung haben wir schon früher gehandelt, von der zum Empfang der Sakramente der Rechtfertigung: der Taufe und Buße, erforderlichen Vorbereitung werden wir eingehender bei der Buße handeln, weil gegenwärtig die Vorbereitung auf die Buße fast allein von praktischer Wichtigkeit ist. Taufen von Erwachsenen sind jetzt bei uns seltener.

6. Hier möge nur bemerkt werden, daß die vom Concil verlangte poenitentia, quam ante baptismum agi oportet, nicht die vollkommene Reue zu sein braucht. Die vollkommene Reue tilgt durch sich selbst die Sünde. Freilich nicht ohne votum sacramenti, da wer nicht die von Christus verordnete Taufe empfangen will, keine wahre Reue haben kann. Und darum ist der so Gerechtfertigte auch noch verpflichtet, die Taufe zu empfangen. Wäre also die vollkommene Reue nöthig, so würde die Taufe niemals die Sünden abwaschen, sie könnte nur die Gnade vermehren; sie wäre also kein Sakrament der Todten, sondern der Lebendigen; die Abwaschung der Sünde könnte nie vom Sakramente selbst bewirkt werden. Das eigentliche Wesen der Taufe wäre damit aufgehoben.

Aber diese Begründung scheint zu viel zu beweisen; nach ihr würde das Wesen des Sakramentes immer dann beeinträchtigt, wenn es einem schon durch vollkommene Liebe und Reue Gerechtfertigten gespendet wird; er kann ja nicht mehr „abgewaschen" werden.

Dagegen ist zunächst zu erwiedern, daß die Reinigung von Sünden nicht die einzige Aufgabe der Taufe ist: sie soll uns auch zu Kindern Gottes, zu Gliedern der Kirche machen, sie soll außer der Gnade auch den Charakter einprägen: die wesentlichen Wirkungen

---

dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium, fore, illumque tamquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt. Ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, h. e. per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet: denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam. Sess. 6. cap. 6.

der Taufe also und demnach ihr Wesen selbst bleiben gewahrt, wenn auch einmal keine Sünden nachgelassen werden: es wird dann per accidens die Taufe ein Sakrament der Lebendigen. Nämlich die Taufe wirkt als Sakrament die Gnade ex opere operato. Da sie aber im Falle die erste Gnade, die der Rechtfertigung, wozu sie eigentlich bestimmt ist, nicht verleihen kann, so bewirkt sie die Vermehrung der Gnade, wie die Sakramente der Lebendigen. Wenn dies per accidens geschieht, weil nämlich zufällig keine Sünden mehr zu tilgen sind, so thut dies dem Wesen der Taufe als Sakrament der Todten keinen Abbruch. Wohl aber, wenn dies immer geschähe und kraft der Forderung, daß das Sakrament nur mit vollkommener Liebe und Reue empfangen werden könne, immer geschehen müßte; denn dann könnte die Taufe nur die Gnade vermehren, sie niemals zuerst verleihen.

Es ist übrigens auch einleuchtend, daß die bessere Vorbereitung, wie sie die vollkommene Reue gegenüber der attritio darstellt, die Wirkung eines Sakramentes nicht hindern, sondern nur verstärken muß: der schon durch vollkommene Liebe Gerechtfertigte erhält weit mehr Gnaden als der, welcher bloße attritio hat. Daß bei letzterem die Gnade noch die Wirkung hat, daß sie seine Sünden tilgt, liegt nicht an einer größeren oder stärkeren Gnade. Zur Sündentilgung bedarf die Gnade keiner besonderen Kraft; weil Gnade und Sünde nicht mit einander bestehen können, so ist mit der Eingießung der Gnade die Tilgung der Sünde eo ipso gegeben. Auch der geringste Grad der Gnade tilgt jede, auch die schwerste Sünde, wenn nur der Wille keine Anhänglichkeit an die Sünde mehr hat. Diese wird aber auch durch die unvollkommene Reue vollkommen beseitigt.

7. Schwieriger ist dagegen die Wirksamkeit des Sakramentes zu verstehen, wenn durch Mangel an der Vorbereitung derselben ein obex entgegengesetzt wird. Und doch ist es sicher, daß die Taufe auch dann giltig empfangen wird, wenn der Täufling sich im Stande der Todsünde befindet und darüber auch gar keine Reue, nicht einmal die unvollkommene hat, sondern sogar actuale Anhänglichkeit an die Sünde hegt.

Wenn es sich blos um die erste Wirkung der Taufe, die Eindrückung des Charakters handelt, läßt sich allerdings leicht verstehen, wie dieselbe auch bei dem Sünder stattfinden kann. Denn der Charakter ist nicht heiligmachende Gnade, sondern eine s. g. gratia gratis data, welche zunächst nicht die Person, welche sie empfängt,

zu rechtfertigen und zu heiligen bestimmt ist, sondern den Bezeichneten zu einem Amte, zu einer Function, zum Nutzen Anderer bestellt. Dies kann aber auch mit dem Sünder geschehen. Der Taufcharakter speciell bestellt den Menschen zum Unterthanen Christi, zum Gliede seines mystischen Leibes. Damit sollte freilich normal auch die Gnade verbunden sein, doch auch ohne sie kann man ein Glied der Kirche sein.

8. Aber eben weil normal die Gnade vom Charakter gefordert wird, und das Sakrament unfehlbar wirkt, so viel es wirken kann, so ist es wieder allgemeine Lehre, daß Derjenige, welcher die Taufe im Stande der Sünde empfängt, auch die Gnade, die er in diesem Zustande benöthigt, später erhält, sobald er das Hinderniß der Gnade durch Reue beseitigt. Dies lehrt der hl. Augustinus sehr bestimmt und ihm folgen einmüthig die Scholastiker: wenn bei irgend einem Sakramente das „Wiederaufleben" derselben sicher ist, dann bei der Taufe. Der hl. Augustin erklärt: Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quae corde in malitia vel sacrilegio perseverante peccatorum abolitionem non sinebat fieri [1]).

Mit Berufung auf den hl. Augustinus erklärt und begründet der hl. Thomas das Wiederaufleben der Taufe aus ihrer unfehlbaren Wirksamkeit. Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens, quo remoto forma rei generatae perficit suum effectum, sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens, quo remoto statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet, quod remota per poenitentiam baptismus statim consequatur suum effectum [2]).

9. Es entsteht da allerdings die Schwierigkeit, wie kann das Sakrament wirken zu einer Zeit, wo es nicht mehr ist; wie kann der, welcher mit Sünden behaftet, wissentlich das Sakrament unwürdig empfängt, also ein schweres Sakrileg begeht und zwar nicht als

1) De bapt. I. 12, n. 18.
2) 3. p. q. 69. a. 10.

Heide, sondern als Christ begeht [1]) — einen Anspruch auf eine spätere Verleihung der Gnade erlangen?

Daß das Sakrament der Taufe in unserem Falle wirken soll, da es gar nicht mehr ist, kann nur mit Unterscheidung zugegeben werden zwischen dem Vollzug des Taufactes und dem Sakrament. Getauft werden, ist allerdings ein vorübergehender Act, aber das Sakrament selbst bleibt, es hat realen Fortbestand im Charakter. Dieser kann also, bezw. Gott durch ihn kann die Gnade nach Beseitigung des obex bewirken. Nimmt man eine blos moralische Wirksamkeit der Sakramente an, dann ist der Charakter der Rechtstitel, der dem Getauften den Anspruch auf die Verleihung gibt in jenem Augenblicke, wo derselben kein Hinderniß entgegensteht. Aber selbst für die strengere, physische Wirksamkeit der Sakramente ist die Möglichkeit gegeben; der Charakter bietet das physische Werkzeug, wodurch auch nachträglich noch die Gnade in der Seele hervorgebracht werden kann. Freilich für die Sakramente, welche keinen Charakter einprägen, ist diese spätere physische Causalität schwieriger zu begreifen: der Rechtstitel dagegen, welcher mit der moralischen Causalität gegeben ist, gilt für alle Sakramente und wird selbst durch die Unwürdigkeit des indisponirten Empfängers nicht verloren.

10. Lehmkuhl bezeichnet diesen Rechtstitel specieller als ein Recht, das auf der besonderen Stellung, dem speciellen Stande und Amte, in welches jedes Sakrament einsetzt, beruht, also gleichsam als standesgemäße Ausstattung des Getauften, Geweihten, Gesalbten, mit der entsprechenden, dazu erforderlichen Gnade. Das trifft thatsächlich genau bei den charakterisirenden Sakramenten zu, und wir hätten in dieser Auffassung nur eine analoge Uebertragung des Charakters auf die übrigen Sakramente. So erscheint der quasi-character, den Oswald bei den anderen Sakramenten annimmt, um ihr Aufleben zu begründen, nicht so absonderlich. Indeß kann die Art und Weise

1) Es ist Lehre der Moralisten, daß die Sünde der sakrilegisch empfangenen Taufe gebeichtet werden muß. Gegenstand der Beichte sind aber nur die nach der Taufe von einem Christen begangenen Sünden. Man möchte darin eine Inconsequenz zu finden versucht sein, da der Empfänger der Taufe noch nicht Christ ist. Doch ist diese Auffassung der Moralisten ganz consequent. Denn entweder dauert die Gesinnung der Unbußfertigkeit auch nach dem Empfang der Taufe fort, dann ist das Sakrileg auch von einem Christen gewollt. Oder er bekehrt sich noch im Momente des Empfanges und dann begeht er kein Sakrileg, sondern empfängt die Taufe gültig und würdig. In diesem Falle braucht er es nicht zu beichten.

des Wiederauflebens, wie sie Oswald auffaßt, nicht befriedigen. Er meint bei der Spendung des Sakramentes werde die Gnade auch dem unbußfertigen Sünder sogleich, aber in latentem gebundenem Zustande verliehen. Sie werde entbunden, frei, wenn der Getaufte sich später bekehrt.

Was soll man sich unter „latenter Gnade" denken? Die Ausdrücke latent und entbunden, frei, sind der körperlichen Natur, speciell der Wärmelehre entnommen: hier aber, auch nur hier, haben sie ihre Geltung. Dies ist nur ein besonderer Fall der potentiellen und actuellen Energie[1]), deren Umsatz die Grundlage des gesammten Naturlaufes bildet.

Freilich gibt es auch auf geistigem Gebiete Potentialität und Actualität; es gibt ein potentiales und actuales Wissen, potentiale und actuale Kunstfertigkeit. Aber auf die Gnade sind diese Bestimmungen nicht anwendbar: die Gnade kann nur actual, wirklich sein. Was eine blos potentiale Gnade sein soll, ist nicht zu verstehen. Wenn man freilich die rein objectiv gedachte Möglichkeit des Gnadenstandes darunter versteht, gibt es eine Potentialität der Gnade: aber die hat nicht blos der Empfänger eines Sakramentes, sondern jeder Sünder, so lange er in diesem Leben weilt. Man müßte also eine subjective Potenz unter der gebundenen Gnade verstehen, eine solche Möglichkeit nämlich, die zugleich Fähigkeit und Kraft ist; denn nur eine solche kann nach Entfernung des Hindernisses ihre Actualität von selbst verwirklichen. Wer etwas habitual weiß, leisten kann, besitzt nicht die bloße abstracte Möglichkeit dazu, sondern hat eine durch Uebung erlangte Disposition, eine Fertigkeit, die Möglichkeit zu actualisiren. Eine solche reale Disposition, Potenz der Gnade ist aber unvorstellbar. Sie streitet aber auch mit dem thatsächlichen Sündenstand des Empfängers der Sakramente. Zwischen Gnade und Sünde besteht kein blos äußerlicher Gegensatz, sondern wenigstens wenn man die moralische Seite der beiderseitigen Zustände

1) Wenn ein Bogen gespannt ist (potentielle Energie), ruht er zwar, aber seine Bewegung und Bewegungsenergie ist gehindert; sobald das Hinderniß wegfällt, tritt die wirkliche Bewegung (actuelle Energie) ein. Dieses letztere wäre aber nicht möglich, wenn nicht im gespannten Bogen selbst Bewegung vorhanden wäre: das ist seine Molecularbewegung, von der die Elasticität abhängt; solche setzt sich in äußere Bewegung um, wenn die elastisch gespannte Sehne losgelassen wird. Die latente Wärme ist innere Molecular- oder Atombewegung, welche bei chemischen Processen oder durch mechanische Einwirkung in äußere Arbeitsleistung, allgemein in sichtbare Bewegung umgesetzt wird. Von solchen Verhältnissen, speciell von Umsatz von Bewegung kann bei der Gnade nicht die Rede sein.

ins Auge faßt, ein innerer, wesentlicher, fundamentaler Gegensatz. Mit der Sünde ist also auch eine bloße Disposition zur Gnade, welche etwas Reales sein soll, eine potentiale Gnade in derselben Seele nicht vereinbar. Mit der bloßen abstracten Möglichkeit zum Wissen ist wohl Unwissenheit und Bornirtheit vereinbar: wer aber habituales Wissen besitzt, kann nicht gleichzeitig dumm sein. Freilich kann durch Geistesstörung das habituale Wissen verhindert sein, um actual zu werden, also mit Dummheit und Schlimmerem zugleich bestehen: aber dies kommt lediglich von äußeren Einflüssen. Weil unser Erkennen an den Körper gebunden ist, können körperliche Störungen das Wissen in seiner Potentialität zurückhalten: daß aber die Actualität der Gnade durch etwas Körperliches gehindert werden sollte, wird doch Niemand annehmen. Es ist ja in unserem Falle das Hinderniß etwas rein Geistiges: die Sünde. Diese stört aber nicht nur die Entwicklung der Gnade, sondern schließt sie auch als reale Potenz aus.

§ 511.

Die Nothwendigkeit der Taufe.

1. Feierlich und nachdrücklichst hat der Herr die Nothwendigkeit der Taufe zur Erlangung des Heils erklärt in den Worten: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wer nicht wiedergeboren ist, kann das Reich Gottes nicht schauen." Und auf die Bedenken des Nikodemus versichert er noch feierlicher: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Geiste, kann in das Reich Gottes nicht eingehen[1])." Der Unterschied, den die Pelagianer zwischen Seligkeit, ewigem Leben (vita aeterna) und Reich Gottes (regnum coelorum) machten, um die Nothwendigkeit der Taufe blos für letzteres nicht aber für das Heil überhaupt behaupten zu können, ist rein erdichtet und unstatthaft; denn ewiges Leben und Himmelreich (wenn letzteres nicht von der Kirche gemeint ist) werden in der heiligen Schrift völlig gleichbedeutend gebraucht, und in gegenwärtiger Ordnung gibt es keine Seligkeit außer der himmlischen, übernatürlichen; eine reine natürliche Seligkeit kennt die hl. Schrift nicht, d. h. sie spricht nie von derselben, sondern stets von der thatsächlich allein zu Recht bestehenden, welche in der Anschauung Gottes besteht.

1) Joh. 3, 3. 5.

Speciell kann man mit dem hl. Augustin gegen sie die Nothwendigkeit der Eucharistie zum ewigen Leben, welche der Herr bei Johannes 6 ebenso nachdrücklich betont, wie hier die Nothwendigkeit der Taufe zum Eingehen in's Himmelreich, geltend machen. Daraus folgt nicht, wie wir später noch darthun werden, die Nothwendigkeit der Eucharistie, sondern daß, wenn die Eucharistie nothwendig ist, zum ewigen Leben, auch die Taufe, ohne welche sie nicht empfangen werden kann, zum ewigen Leben nothwendig ist, und also die Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Himmelreich hinfällig ist.

Speciell ist hier die Rede von einer Wiedergeburt, d. h. einer Geburt, welche nach dem natürlichen Leben das übernatürliche, himmlische, geistige Leben geben soll. Dieses diesseitige übernatürliche Leben ist die naturgemäße Vorbereitung nicht auf eine natürliche, sondern eine übernatürliche Glückseligkeit: letztere ist nur die nothwendige Entwickelung und Vollendung des diesseitigen Gnadenlebens.

Von der diesseitigen Kirche kann hier das Reich Gottes selbstverständlich nicht verstanden werden, denn der nicht Getaufte kann das Reich Gottes nicht „schauen"; dieser Ausdruck ist zu stark, als daß er von der sichtbaren Kirche verstanden werden könnte. Es bedurfte auch nicht der Feierlichkeit der Worte, wenn nur einfach gesagt werden sollte, wer dem Initiationsritus (als welchen Harnack die Taufe lediglich faßt) sich nicht unterzieht, gehört nicht zur Kirche; im Uebrigen ist die Kirche ebenso nothwendig zum Heile als die Taufe. Der äußere Verband mit der Kirche ist aber nicht zunächst und an erster Stelle gemeint, sondern vielmehr das Gnadenleben, das, wie von der Kirche überhaupt, so speciell durch ihre Taufe verliehen wird. Extra ecclesiam nulla salus [1]).

Die Kirche setzt die Heilsthätigkeit Jesu Christi fort, sie ist seine Stellvertreterin, sein mystischer Leib. Wie also Niemand ohne Christus Heil finden kann, so auch nicht außerhalb der Kirche. Die Taufe aber ist die Thüre, durch welche wir allein nach Christi Anordnung in die Kirche eingehen. Also ist die Taufe, selbst als bloßer Initiationsritus betrachtet, ebenso zum Heile nothwendig, wie die Eingliederung in die Kirche, wie die Einverleibung in Christus selbst. Gerade die Einverleibung des Täuflings in Christus haben wir oben als eine wesentliche Wirkung der Taufe kennen gelernt.

Die Worte des Heilands besagen klar und deutlich: Es giebt für den Menschen keine Möglichkeit des übernatürlichen Lebens,

1) Vgl. Apolog. III. Bd. S. 26 ff.

der Gnade, des Heils als durch die Taufe. Das volle Leben und Heil ist aber die himmlische Seligkeit, welche nur erlangen kann, wer im Stande der Gnade, im Besitze des übernatürlichen Lebens sich befindet.

Dieselbe Heilsnothwendigkeit ist auch in dem Auftrage des Herrn an die Apostel, alle Welt zu lehren und zu taufen [1]) ausgesprochen: denn der Pflicht der Apostel zu taufen, entspricht von Seiten der Gläubigen die Pflicht sich taufen zu lassen, wie der Pflicht jener, zu predigen, die Pflicht sie zu hören entspricht. Der hl. Markus erwähnt nur den Auftrag, das Evangelium zu predigen, worin auch die Taufe als Bestandtheil des Evangeliums eingeschlossen ist. Er erwähnt aber auch ausdrücklich die Taufe als nothwendiges Mittel zum Heil, wenn er sagt: „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden." In der negativen Wendung: „Wer nicht glaubt, wird verurtheilt werden [2])" läßt er die Taufe aus, dieselbe muß aber aus der entsprechenden affirmativen Aussage mit heran gezogen werden. Sie konnte gut wegbleiben, weil wer nicht glaubt, auch sich nicht taufen läßt.

2. Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Taufe hat die Kirche nicht blos theoretisch ausgesprochen, sondern ihr durch die allgemeine Praxis der Kindertaufe seit den ältesten Zeiten einen sehr energischen Ausdruck verliehen. Diese Ueberzeugung war so lebhaft, daß nicht blos Häretiker wie manche Gnostiker, sondern auch Katholiken selbst die Leiber von Verstorbenen noch tauften, oder Lebende sich für Verstorbene taufen ließen. Letzteres bezeugt der hl. Paulus, wenn er für die Auferstehung argumentirt: „Was thun diejenigen, welche sich für die Todten taufen lassen? Wenn die Todten überhaupt nicht auferweckt werden, warum lassen sie sich für dieselben taufen [3])"? Der hl. Paulus legt damit der Taufe für die Verstorbenen nicht die Wirkungen der wahren Taufe bei, er billigt auch nicht gerade diesen Gebrauch, mißbilligt ihn aber auch nicht. Den demselben zu Grunde liegenden richtigen Gedanken benutzt er für seine Beweisführung. Ohne Taufe keine selige Auferstehung, kein Heil, kein Leben. Wer sich also für Verstorbene taufen läßt, erklärt damit seine Ueberzeugung erstens von der Auferstehung der Todten und zweitens von der Nothwendigkeit der Taufe.

Dieser Gebrauch bestand noch zur Zeit Tertullians, nicht blos bei den Montanisten, Marcioniten und Cerinthianern, sondern auch

1) Matth. 28, 19.
2) 15, 16.
3) 1 Kor. 15, 29.

bei den Gläubigen [1]). Die Taufe der Leichname war in Afrika so verbreitet, daß ein Concil von Hippo im J. 393 sie zu verbieten sich veranlaßt sah [2]). Dieses Verbot gründet sich auf die Nutzlosigkeit solcher Taufen, berührt aber nicht die dem Gebrauche zu Grunde liegende Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Taufe. Nach Hermas mußten selbst die Verstorbenen in der Unterwelt (die doch an das Gebot der Taufe sicher nicht gebunden sind) erst getauft werden und sie wurden von den Aposteln getauft [3]); stärker kann doch die Nothwendigkeit der Taufe nicht betont werden.

Ob für die Apostel auch die Verpflichtung bestand, sich taufen zu lassen, kann wohl einigermaßen bezweifelt werden, standen sie doch unter dem unmittelbaren, heiligenden Einflusse ihres Lehrers. Aber doch hat man seit den ältesten Zeiten auch für sie die Nothwendigkeit der Taufe festgehalten. Weil wir von ihrer Taufe nichts in der hl. Schrift lesen, so glaubten Manche, wie Tertullian berichtet, die Apostel seien in den Wellen des Meeres während des Sturmes getauft worden. Er selbst hält an ihrer Taufe fest, bemerkt aber: wenn sie vielleicht ohne Taufe durch den bloßen Glauben, das Wort, das der Herr zu ihnen gesprochen, gereinigt worden seien [4]), so gelte dies nicht für spätere Zeiten, nachdem das Taufgesetz promulgirt worden [5]).

3. Ueber die Nothwendigkeit der Taufe kann somit kein Zweifel bestehen: es kann nur die Frage sein, welcher Art diese Nothwendigkeit ist, ob eine bloße necessitas praecepti oder medii, ob der Empfang blos positiv von Gott geboten ist, oder ob die Taufe als unerläßliches Mittel bestimmt ist, um die Seligkeit zu erlangen. Diese Unterscheidung ist von großer praktischer Bedeutung: Wäre die Taufe blos geboten, dann kann Jemand, der dieses Gebot nicht kennt oder nicht erfüllen kann, doch selig werden; ist sie aber nothwendig necessitate medii, dann entschuldigt an und für sich weder Unwissenheit noch Unmöglichkeit.

Die Hauptstelle für die Nothwendigkeit der Taufe, Joh. 3, beweist nicht ein bloßes Gebot, sondern die absolute innere Nothwendigkeit der Taufe als Mittel zum Reiche Gottes, zur Seligkeit. Der

1) *Tertull.*, de resurr. 48. adv. Marc. V, 30.
2) Hefele, Concil-Gesch. II, 56.
3) *Pastor*, simil. 9, 16.
4) Joh. 13, 10.
5) De bapt. 1, 12.

Heiland gibt da nicht eine bloße Vorschrift, sondern er spricht einen allgemein gültigen Satz, eine nothwendige Wahrheit aus. Er leitet denselben mit der Formel „Wahrlich, wahrlich", ein und wiederholt sie in dem Satze selbst zweimal (V. 3 u. V. 5): eine Versicherung, die nicht zur Einschärfung eines Gebotes, sondern zur Bekräftigung einer Wahrheit gebraucht wird. Die Formel ἐάν μή τις leitet einen allgemeinen Bedingungs- bezw. Relativsatz als Aussagesatz ein. Eine allgemeine Wahrheit kann aber keine Ausnahme erleiden, Unkenntniß derselben ändert nichts an ihrer Gültigkeit. Daß die Taufe gottgesetztes und zwar einziges Mittel ist zur Erlangung des Heils, zeigt auch die Begründung, welche der Heiland für ihre Nothwendigkeit gibt: „Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, was aus dem Geist geboren ist, ist Geist .... So ist jeder, der aus dem Geiste geboren ist[1])." Wie die natürliche Geburt das nothwendige einzige Mittel ist, das irdische Leben zu erlangen, so ist die geistige Wiedergeburt das nothwendige einzige Mittel zum übernatürlichen Leben. Denn Geist kann nur aus Geist geboren werden. In der hl. Taufe verbindet sich aber der Geist mit dem Wasser. Wir sehen ihn nicht, aber er wirkt so geheimnißvoll, da er wie der Wind unsichtbar mächtige Wirkungen hervorbringt. Uebernatürliches Leben kann nur der hl. Geist verleihen; wer es nicht von ihm durch das Wasser der Taufe erhält, bleibt selbstverständlich im Tode.

4. Wir haben oben gesehen, daß dieselbe Nothwendigkeit für die Taufe besteht, wie für die Nothwendigkeit Christus anzugehören, ihm eingegliedert zu werden. Nun ist aber die Zugehörigkeit zu Christus nicht blos geboten, sondern durch Christus allein können wir selig werden, das Heil erlangen. „In keinem andern ist Heil. Denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in welchem wir selig werden können"[2]).

Die Kirche und das christliche Alterthum sehen in der Taufe das unerläßliche Mittel des Heiles und der Seligkeit, wenn sie selbst den Kindern dieselbe spendete und spendet, wenn sie dieselbe in Todesgefahr den Katechumenen spendet, wenn sie ermahnt, den Empfang nicht hinauszuschieben u. s. w. Wäre der Empfang der Taufe blos geboten, so stände es Jedem frei, dieser Pflicht nachzukommen, wann er wollte, selbst erst am Ende seines Lebens; jeden-

1) V. 6, 8.
2) Apgsch. 4, 12.

falls konnte man darin nichts Strafwürdiges finden, wenn der Aufschub aus Besorgniß geschah, die Taufunschuld nicht wieder zu verlieren und aus dem Verlangen, sogleich in den Himmel einzugehen. Aber selbst diese zeitweilige Gewohnheit wurde als Mißbrauch angesehen, und seine Abschaffung schon frühzeitig angestrebt und durchgesetzt. Trotzdem man die Begierdtaufe anerkannte, wurde doch auf den wirklichen Empfang der Wassertaufe gedrungen, weil ohne dieselbe weder die Sündennachlassung noch die Gnade erlangt werden könne [1]), der Wille zum Morden, sei noch nicht Mord, das Verlangen nach der Seligkeit nicht die Seligkeit selbst [2]).

5. Daß die Taufe Mittel ist, die Nachlassung der Sünde, insbesondere der Erbsünde zu erlangen, der Kirche und Christus einverleibt zu werden und so das Heil zu erlangen, liegt ja in ihrem Wesen. Wir haben also, um die necessitas medii darzuthun, nur zu zeigen, daß sie ein nothwendiges, von Christus gewolltes, und ein unentbehrliches Mittel zum Heile ist. Das ergibt sich aber unmittelbar schon aus der Thatsache der Einsetzung. Wenn der Herr selbst ein Mittel in seiner Kirche angeordnet hat, um das Heil, und zwar im reichlichsten Maße, auf die leichteste Weise zu erlangen, so kann es dem Christen nicht freistehen, dasselbe zu gebrauchen oder es zu umgehen, auf eigene Thätigkeit gestützt, andere Wege zu versuchen. Jedenfalls kann er keine Gewißheit haben, ob er neben und außer dem von Christus veranstalteten Heilmittel die an dasselbe geknüpften Wirkungen desselben, speciell das Heil und die Seligkeit erlangen könne. In der Angelegenheit des Heils muß aber stets das Sichere gewählt werden; Vermuthung, eine mehr oder weniger probabele Meinung, oder selbst die höchste Wahrscheinlichkeit reicht da nicht hin.

Man möge nicht sagen, dieser Beweis schieße über das Ziel hinaus, weil damit alle Einrichtungen Christi streng obligatorisch erwiesen würden, alle Sakramente als nothwendig necessitate medii erwiesen würden. Dies trifft darum nicht zu, weil die Wirkungen der andern Sakramente nicht durchaus zum Heile nothwendig sind. Blos Taufe und Buße sind nothwendig als von Christus zur Nachlassung der Sünden, des einzigen Hindernisses des Heils, eingesetzt. Die Sakramente der Lebendigen setzen den Gnaden-

1) Ambros. de myst. 1, 4, 20.
2) Greg. Naz. or. 40, 23.

stand voraus, der ja zum Heile hinreicht, ihre Wirkungen sind also nicht durchaus zur Seligkeit nothwendig.

6. Ist also die Taufe nothwendig necessitate medii, so sind alle Menschen zu ihrem Empfange verpflichtet, kein Mensch kann ohne sie zur Seligkeit gelangen, auch diejenigen nicht, welche die Taufe nicht kennen oder sie nicht empfangen können. Diese Nothwendigkeit erstreckt sich also auch auf die unmündigen Kinder, welche noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind.

In der That sind die Worte des Herrn, welche die Nothwendigkeit der Taufe uns erklären, so ganz allgemein, daß eine Ausnahme nicht zulässig ist; die Nothwendigkeit wird aus der Natur der Sache: der Unmöglichkeit übernatürlichen Lebens ohne übernatürliche Geburt, begründet; sie umfaßt also auch die Kinder, die ebenso nothwendig der Wiedergeburt bedürfen, wie sie nur durch die fleischliche Geburt das natürliche Leben erlangen konnten. Vgl. oben S. 340.

Man kann nicht nur keinen Grund für eine Ausnahme zu Gunsten der Kinder anführen, sondern für sie ist die Nothwendigkeit noch dringender. Die Erwachsenen können möglicher Weise durch eigene Vorbereitung zur Rechtfertigung das Gnadenleben erlangen. Den Kindern ist diese Möglichkeit versagt, ihnen kann, wie der hl. Thomas sagt, durch ein anderes Mittel auf andere Weise gar nicht geholfen werden [1]). Der hl. Augustinus weist diese Nothwendigkeit der Taufe für die Kinder aus der apostolischen Lehre und allgemeinen Praxis der Kirche nach: „Wer sagt, daß auch die jungen Kinder das selige Leben in Christus erlangen, welche ohne Empfang seines Sakramentes sterben, der verstößt fürwahr gegen die apostolische Predigt und verurtheilt die ganze Kirche, in der man gerade darum zur Taufe der Kleinen eilt und läuft, weil man fest glaubt, daß dieselben auf andere Weise durchaus nicht in Christus das Leben erlangen können [2])."

II. Welches ist aber das jenseitige Schicksal solcher Kinder, welche ohne Taufe sterben?

1. Darauf können wir keine entscheidende Antwort geben, da uns die Offenbarung darüber keine directen Aufschlüsse gibt, die Vernunft aber aus sich über übernatürliche Verhältnisse nicht zu entscheiden berufen ist. Wir können aus dem, was uns die Offenbarung über die Nothwendigkeit der Taufe, über die Erbsünde, über

1) 3. p. q. 68. a. 3.
2) Ep. 166. c. 7. n. 21.

die himmlische Glückseligkeit lehrt, mehr oder weniger wahrscheinliche Schlüsse in Betreff des jenseitigen Looses solcher Kinder ziehen. Da hat denn das Gebiet der Meinungen einen weiten Spielraum, und thatsächlich sind deren eine große Menge im Laufe der Zeiten aufgetaucht, und ihre Zahl vermehrt sich noch immer. Von der extrem milden, welche ihnen die volle übernatürliche Seligkeit zugesteht, finden sich alle möglichen Schattirungen bis zu der extrem strengen, welche sie dem höllischen Feuer überantwortet.

2. Diese beiden Extreme sind gewiß unhaltbar. Die *übernatürliche* Seligkeit verlangt den übernatürlichen Gnadenstand; die ungetauften Kinder sind aber mit der Erbsünde behaftet, welche gerade in der Privation der Gnade besteht. Die Nothwendigkeit der Taufe, die wir auch für die Kinder nachgewiesen haben, besteht ja gerade darin, daß ohne Taufe das Heil, die übernatürliche Seligkeit nicht erlangt werden kann.

Zur *Höllenstrafe* können sie auch nicht verdammt werden, denn die Höllenstrafe wird nur bei persönlicher Schuld verhängt. Die Strafe im eigentlichen Sinne richtet sich gegen den sündhaften *Willen*, sie will ihn abschrecken und verbessern, seine Unordnung der Gerechtigkeit gemäß wieder zur Ordnung zurückbringen. Die Erbsünde schließt aber jede eigene Willensthätigkeit des Erbsünders aus. Jedenfalls können solche Sünder keine poena sensus erleiden, sondern nur die poena damni. Zur seligen Anschauung können sie nicht kommen und dieser Verlust ist für sie eine Strafe ganz in dem Sinne als die Erbsünde eine Schuld ist, eine Abwendung von Gott. Aber positive Peinigung (poena sensus) können sie nicht erleiden, da dieselbe für diejenige Seite der Schuld verhängt wird, welche der Hinwendung zu einem unerlaubten Gut entspricht, während die poena damni der anderen Seite, der Abwendung von Gott entspricht.

3. Weniger beanstanden kann man diejenige Meinung, welche den ungetauften Kindern sogar eine *natürliche Glückseligkeit* zuerkennt. Weil die Schuld der Erbsünde in dem abnormen Mangel des *übernatürlichen* Gnadenstandes besteht, so ist der Erbsünder nicht von Gott schlechthin, sondern nur von Gott als dem Urheber und dem Endziel der übernatürlichen Ordnung abgewandt; die dem Menschen als vernünftigem und sittlichem Wesen innere Beziehung zu Gott als seinem Schöpfer und letztem Ziele verbleibt ihm, so lange er nicht persönlich sich von Gott abwendet. Eine solche

persönliche Abwendung zieht allerdings den Verlust der natürlichen wie der übernatürlichen Glückseligkeit nach sich). Der Mensch als vernünftiges und sittliches Wesen hat aber einen fundamentalen, wesentlichen, also von Gott selbst gepflanzten Trieb nach Glückseligkeit, und zwar nach vollkommener Glückseligkeit, die nur in vollkommener Erkenntniß und Liebe Gottes sich finden kann. Diesen Trieb muß Gott, wenn er sich nicht selbst widersprechen will, wenn er sein Geschöpf ohne dessen Schuld nicht zur Unglückseligkeit, welche doch in der Nichterfüllung jenes Triebes sich findet, in grausamster Weise bestimmt hat, erfüllen; also auch in dem ungetauften Kinde erfüllen. Er muß ihm jene vollkommene, wenn auch nur abstractive, aus den Geschöpfen gewonnene Erkenntniß der Wahrheit und Liebe des höchsten Gutes geben, welche lediglich auch unsere Glückseligkeit ausmachen würde, wenn wir nicht zur Anschauung Gottes durch die Erhebung in den Gnadenstand bestimmt und befähigt wären. Diese natürliche Glückseligkeit der Kinder, wenn auch aus den Werken Gottes und seinen Wirkungen, Wohlthaten u. s. w. geschöpft, kann eine so unaussprechlich große sein, daß sie als vollkommene Glückseligkeit bezeichnet werden kann, zumal ihre Geisteskräfte jedenfalls nicht in dem unentwickelten Zustande ihres kindlichen Alters bleiben werden. Ihre Fassungskraft wird die des größten Gelehrten in dieser Welt weit übertreffen, da sie vom Körper befreit, nach Art der reinen Geister, unmittelbar von Gott die Ideen und Erleuchtungen empfangen müssen. Die geistige Erkenntniß steht aber hoch über der geistig-sinnlichen des Menschen in diesem Leben. Gott muß auch ihren Seligkeitstrieb vollkommen befriedigen; derselbe verlangt aber zu seiner Befriedigung um so mehr, je höher entwickelt die Erkenntniß und damit die Tragweite des Willens ist. So läßt sich denken, daß die Seelen dieser Kleinen eine unaussprechlich hohe Seligkeit in Gott finden können.

4. Aber freilich mag man sich dieselbe auch noch so groß vorstellen: ganz ungetrübt kann sie nicht sein. Sie sind mit der Makel der Erbsünde behaftet und erkennen jedenfalls diese Makel, sie sind ein Gegenstand des Zornes Gottes, was ihre Freude nicht zur vollen Geltung kommen läßt. Sie sind der Anschauung Gottes, die sie eigentlich haben sollten, beraubt, und das kann nur schmerzlich für sie sein. Daß sie von dieser ihrer eigentlichen Bestimmung nichts wissen sollten, daß ihnen ihr Zustand der Schuld ganz unbekannt sein sollte, wie manche annehmen, ist kaum glaublich; müßten sie ja sonst absichtlich von Gott vollständig isolirt, außer aller Beziehung

zur übrigen Welt, der Menschheit, ihren Eltern gesetzt und in völliger Unwissenheit von den fundamentalsten Thatsachen der Menschengeschichte gehalten werden.

Freilich, wenn sie diese Verhältnisse kennen, dann ist ihnen auch sonnenklar, daß die übernatürliche Glückseligkeit ihnen in keiner Weise gebührt. Ihr Wille ist auch so heilig, so ganz dem göttlichen conform, daß sie mit größter Freudigkeit seiner gerechten Anordnung sich unterwerfen. Das muß den Schmerz wegen des Verlustes bedeutend mildern. Derselbe wird aber darum schon nicht so intensiv sein, als es der Verlust eines so großen Gutes eigentlich verlangte, weil die selige Anschauung so ganz und gar über der Sphäre ihres natürlichen Denkens und Wollens liegt. Der Mensch grämt sich blos wegen Entbehrungen von Dingen, die ihm nahe liegen, seinen Verhältnissen entsprechen. Wenn ein Hofmann nicht zur fürstlichen Tafel geladen wird, kann es ihn unglücklich machen, einen schlichten Landmann oder auch angesehenen bürgerlichen Beamten ficht das nicht im mindesten an.

5. Die unmündigen, ungetauften Kinder können also, trotzdem daß ihre Glückseligkeit nicht rein sein kann, sondern mit einigem Bedauern gemischt ist, doch ein solches ewiges Loos haben, daß auch sie ihrem Schöpfer für die Wohlthat des Lebens zu danken allen Grund haben.

Ausführlicher ist hierüber in der Frage über den limbus puerorum in der Eschatologie zu handeln. Das hier Gesagte kann genügen, um einerseits die Nothwendigkeit der Taufe in aller Strenge zu wahren und den Eltern möglichste Sorgfalt in Betreff der Taufe ihrer Kinder einzuflößen, andererseits aber auch trostlosen Eltern, deren Kinder ohne ihre Schuld die Taufe nicht empfangen konnten, nicht unnöthig noch herberen Schmerz durch unerwiesene theologische Meinungen zu bereiten.

§ 512.

Begierd- und Bluttaufe.

1. Wenn, wie wir gezeigt haben, die Wassertaufe von Christus als durchaus nothwendiges Mittel zum Heil eingesetzt ist, so kann zwar der Mensch sie nicht umgehen: Gott selbst aber ist an diese seine Einrichtung nicht so gebunden, daß er außer diesem Mittel nicht auch auf anderen Wegen dem Menschen das Heil ermöglichen könnte. Seine universale Causalität und absolute Unabhängigkeit in der

Spendung der Gnaden ist nicht auf die Taufe, nicht einmal auf die Kirche eingeengt, sondern greift weit über dieselbe hinaus. Die Wirkungen des Leidens Christi brauchen nicht schlechthin durch die Sakramente vermittelt zu werden, es kann Jemand auch durch eigene Thätigkeit auf den Empfang der Gnade sich vorbereiten, er kann durch heldenmüthigen Tod für Christus mit dem Leiden Christi sich innigst einigen und so dessen Früchte genießen: es kann neben der Wassertaufe auch die Begierd- und Bluttaufe Geltung haben [1]).

2. Freilich können diese Mittel nur als außerordentliche Ersatzmittel für das regelrechte Gnadenmittel dienen. Damit der Wassertaufe ihre Bedeutung und Nothwendigkeit gewahrt bleibe, muß Jeder, der auf andere Weise die Rechtfertigung erlangen will, irgend welche Intention haben, die Taufe, wenn er kann, wirklich zu empfangen. Denn nur wenn er nicht in der Möglichkeit sich befindet, die Taufe wirklich zu empfangen, kann er von dem wirklichen Empfang entbunden sein; er muß also den ausdrücklichen oder doch einschließlichen Willen haben, das Sakrament, wenn er kann, wirklich zu empfangen. Das ist das votum sacramenti, welches das Concil von Trient für die Erlangung der Rechtfertigung bei der Taufe [2]) wie bei der Buße verlangt [3]) und bei der Taufe näher erklärt durch: dum proponunt suscipere baptismum [4]). Begierd- und Bluttaufe heißen also nur uneigentlich Taufe, darum nämlich, weil sie Wirkungen der Taufe haben, und zwar nur durch die innigste Beziehung zur Wassertaufe als deren Ersatz. Sic igitur utrumque aliorum baptismatum nominatur baptismus inquantum supplet vicem baptismi aquae [5]).

Begierd- und Bluttaufe sind nicht nur bloße Ersatzmittel für die sakramentale Taufe, sondern auch unvollkommene Ersatzmittel: sie mögen in Bezug auf Gnade der Wassertaufe gleichkommen, sie unter Umständen sogar übertreffen, aber sie können dieselbe nicht ersetzen in Bezug auf den Charakter und alles das was damit

1) Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum, et ulterius sicut a prima causa a Sp. S. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum nec dependet ab effectu. Et ideo praeter baptismum aquae potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo. Unde dicitur Apoc. VII, 14: Hi sunt qui venerunt de magna tribulatione et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine Agni. S. Thom. 3. p. q. 66. a. 11.

2 Sess. 6. cap. 4. — 3) Sess. 6. cap. 14. — 4) Cap. 6.

5) S. Thom. 3. p. q. 66. a. 11.

zusammenhängt; insbesondere verleihen sie keinen Anspruch auf den Empfang weiterer Sakramente.

3. Daß durch die Begierdtaufe die Rechtfertigung und das Heil erlangt werden kann, bedarf keines Beweises; man braucht blos den Begriff derselben darzulegen. Man versteht darunter eine solche Disposition, durch welche nach der Natur der Sache und nach der Offenbarung die Rechtfertigung eo ipso erfolgt. Wer seine Sünden aus vollkommener Liebe Gottes bereut, der wird damit unfehlbar und mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit gerechtfertigt; denn die vollkommene Liebe bildet einen inneren Gegensatz zur Sünde, jedenfalls lehrt uns die Offenbarung die innigste Verbindung der Gnade, der Huld und Liebe Gottes mit der Bekehrung des Sünders. Und dies nicht blos im A. T., sondern auch im N. T., welches z. B. die Sündenvergebung der Maria Magdalena als unmittelbare Wirkung ihrer Liebe bezeichnet. Der Hauptmann Cornelius empfing die Taufe, nachdem schon der hl. Geist über ihn gekommen. Jedenfalls hat die Einsetzung der Taufe an diesem Verhältnisse, das sich aus der Natur der Sache, d. h. aus dem Gegensatz von vollkommener Liebe und Sünde ergibt, nichts geändert. Die einzige Aenderung besteht darin, daß nun nach der Einsetzung und der Promulgation der Taufe Niemand mehr ohne votum sacramenti gerechtfertigt wird. Dieses votum ist aber eigentlich schon in der Liebe enthalten: denn wer Gott über Alles liebt, ist auch bereit, Alles zu thun, was er zum Heile angeordnet hat. Wenn er also auch gar nichts von Taufe und Kirche wüßte, könnte ein Mensch mit vollkommener Liebe doch das erforderliche votum haben und also gerechtfertigt werden. Nun besteht aber gerade die Begierdtaufe in einer vollkommenen Liebe Gottes, in vollkommener Reue über die Sünden und dem Willen, wenn möglich die Taufe zu empfangen. Also kann und muß die Begierdtaufe die Rechtfertigung und das Heil bewirken [1]).

---

1) Zum übernatürlichen Heile kann freilich Niemand gelangen, der nicht Christus einverleibt ist, ein Glied seines mystischen Leibes wird; aber das Wesentliche dieser Eingliederung vollzieht sich in der Eingießung der heiligmachenden Gnade, sie kann also auch durch die Begierdtaufe bewerkstelligt werden.

Sacramentum baptismi dupliciter potest alicui deesse: uno modo et re et voto, quod contingit illis, qui nec baptizantur nec baptizari volunt, quod manifeste ad contemtum sacramenti pertinet quantum ad illos, qui habent usum liberi arbitrii. Et ideo hi, quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt, qui nec sacramentaliter nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus. Alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto, sicut cum

4. Im christlichen Alterthum unterlag dieser klare Sachverhalt noch einigen Schwankungen: die Wassertaufe erschien so nothwendig, daß höchstens die Bluttaufe sie ersetzen zu können schien. Der hl. Augustinus wenigstens hat, weil ihm so viel daran gelegen sein mußte, die Nothwendigkeit der Wassertaufe gegen die Pelagianer zu betonen, nachdem er in seinen früheren Schriften, gestützt auf die Auctorität des hl. Cyprian, der seinerseits auf das Beispiel des reumüthigen Schächers sich berief, die Begierdtaufe zugegeben hatte, in seinen Retractationen diese Ansicht wieder zurückgenommen [1]).

Aber das Bedenken wegen einer Beeinträchtigung der Wassertaufe durch die Begierdtaufe hätte den hl. Lehrer auch den Pelagianern gegenüber nicht veranlassen sollen, seine „wohl überlegte" Annahme von dem Werthe der Begierdtaufe aufzugeben: diese thut, wie wir sahen, der Nothwendigkeit der Wassertaufe nicht den mindesten Eintrag, oder man müßte dasselbe auch von der Bluttaufe sagen, zumal es sich bei dem reumüthigen Schächer, auf den Augustin mit dem hl. Cyprian sich beruft, nicht um eine Bluttaufe, sondern lediglich um eine Begierdtaufe handeln kann. Denn derselbe vergoß sein Blut nicht für Christus, nicht zum Bekenntniß des Glaubens, sondern für sein Verbrechen. Wenn er also doch sofort in's Paradis gelangte, so hat dies nur sein starker Glaube und seine lebendige Reue bewirkt.

Mit aller Entschiedenheit hat der Lehrer Augustins, der hl. Ambrosius, die Zulänglichkeit der Begierdtaufe gelehrt und sie in seinen Trauerreden als Trostmittel verwandt. Er tröstet die Schwestern des ohne Wassertaufe verstorbenen Kaisers Valentinian's II.: Weil er darnach verlangt und nur durch den Tod daran verhindert worden, könne man an seinem Heile nicht zweifeln. Auch er beruft sich zur Begründung der Begierdtaufe auf die Bluttaufe: „Sind denn auch

---

aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte, antequam baptismum suscipiat, et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. S. Thom. 3. p. q. 68. a. 2.

1) Baptismi vicem aliquando implere de latrone illo, cui non baptizato dictum est: Hodie mecum eris in paradiso, beatus Cyprianus non leve documentum assumsit; quod etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod baptismo deerat, supplere posse, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. de bapt. IV, 22.

die Martyrer, welche als Katechumenen starben, der Krone beraubt, weil die Feier der Taufe an ihnen nicht vollzogen wurde? Wenn diese aber durch ihr Blut rein gewaschen worden sind, so hat jenen sein frommes Verlangen gereinigt“ [1]). Freilich warnt der hl. Ambrosius die Katechumenen, nicht auf das bereits erhaltene **sacramentum crucis** sich zu stützen und so die Wirkungen der Taufe geringzuschätzen [2]).

Noch nachdrücklicher warnt Gregor v. Nazianz diejenigen, welche auf die Begierdtaufe sich stützen, vor einem Aufschub der Wassertaufe [3]): solche Ermahnungen setzen den Werth der Begierdtaufe nicht herab, sondern sprechen den richtigen Gedanken aus, daß die Begierdtaufe nur ein Ersatz der Wassertaufe sein könne, die man so bald als möglich empfangen müsse. Diese Ermahnungen und Warnungen sind aber nur verständlich, wenn die Gläubigen, an die sie gerichtet sind, die Ueberzeugung von dem Werthe der Begierdtaufe hatten.

Innocenz III. betrachtet die Gültigkeit der Begierdtaufe als eine selbstverständliche Sache, wenn er einem Juden, der sich selbst getauft, die Seligkeit zuspricht wegen seines Glaubens und dann ebenso einem Priester, der ohne die Taufe die Weihe empfangen und so gestorben [4]). Das Concil von Trient erkennt die Begierdtaufe an, wenn es zur Rechtfertigung die entsprechende Vorbereitung mit dem **votum** oder **propositum für hinreichend** erklärt.

5. Mit der Geltung der Begierdtaufe ist die der **Bluttaufe** bereits nachgewiesen: reicht die Begierdtaufe zum Heile hin, dann **a fortiori** die Bluttaufe. Diese hat denn auch nie Bedenken im christlichen Alterthum gefunden: seit den ersten Zeiten des Christenthums ward ihr Werth anerkannt, so allgemein und zuversichtlich, daß, wie wir hörten, der hl. Ambrosius durch sie die Begierdtaufe zu **rechtfertigen unternahm.**

In der That, wenn Glaube und vollkommene Liebe zu rechtfertigen vermögen, dann ganz sicher das lauteste, **starkmüthigste** Bekenntniß des festesten Glaubens des Martyrers, und die vollkommenste

---

1) In mort. Valent. c. 51 sqq.
2) De myst. I, 4, 20.
3) Or. 40, 23.
4) *Denzinger*, Enchir. 343, 344.

Liebe, welche in der Hingabe des Lebens durch einen gewaltsamen Tod ihren entschiedensten Ausdruck findet [1]).

6. Doch würden wir den hohen und wesentlichen Vorzug der Bluttaufe vor der Begierdtaufe mißkennen, wenn wir ihren Werth nur in eine vollkommene Tugendübung setzen wollten. Die Bluttaufe hat ihre specifischen Eigenschaften, sie ist vor allem ein Zeugniß für die Wahrheit des Glaubens [2]). Das ist ein entscheidender Grund für eine Wirksamkeit des Martyriums, die der des opus operatum der Sakramente nahe kommt, während die Begierdtaufe lediglich ex opere operantis wirkt. Die unmittelbare Aufnahme in den Himmel, also die Nachlassung auch aller zeitlichen Strafen kann zwar die Begierdtaufe mit dem Martyrium und der Wassertaufe gemein haben, aber dies nicht immer und nur ex opere operantis: wenn nämlich der Katechumene eine so außerordentliche Liebe besitzt, daß sie auch zum unmittelbaren Eingang in die Seligkeit befähigt. Meist wird die Liebe der Begierdtaufe, wenn auch vollkommen, doch nicht so stark sein, um an diese ungewöhnliche Wirkung heranzureichen [3]).

a) Diese unfehlbare Wirkung der Bluttaufe gründet sich erstens auf eine specielle Verheißung des Herrn, die er dem Bekenntnisse des Glaubens, der Hingabe des Lebens für Christus gegeben. „Ein

---

1) Ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum et principale motivum per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam est, quod utramque virtutem manifestat. S. Thom. 2. 2. q. 124. a. 2. ad 2m.

2) Martyres dicuntur quasi testes, quia scl. corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati non cuicumque, sed veritati, quae secundum pietatem est, quae per Christum nobis innotuit: unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cujuslibet martyrii causa est fidei veritas. S. Thom. 2. 2. q. 124. a. 5.

3. Nullus pervenit ad vitam aeternam nisi absolutus ab omni culpa et reatu poenae, quae quidem universalis absolutio fit in perceptione baptismi et in martyrio; propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta baptismi complentur, scl. quantum ad plenam liberationem a culpa et poena. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium baptismi, quia aliter in bonis operibus non moreretur, quae non possunt esse sine fide per dilectionem operante, talis decedens non statim pervenit ad vitam aeternam, sed patietur poenam pro peccatis praeteritis; ipse tamen salvus erit sic quasi per ignem, ut dicitur 1. Cor. III. 5. S. Thom. 3. p. q. 68. a. 2. ad 2m.

jeder, der mich vor den Menschen bekennt, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel bekennen [1]." „Wer seine Seele verliert meinetwegen und wegen des Evangeliums, der wird sie erhalten [2]."

b) Aber nicht bloß die Verheißung des Herrn, sondern zweitens der innere Werth des Martyriums begründet eine Wirksamkeit, welche der der Sakramente ganz gleichkommt, und es ist derselbe Werth, von der auch die (moralische) Wirksamkeit der Sakramente abhängt: das Martyrium ist die ausdrücklichste Conformation des Menschen mit dem Kreuztode Christi. Ganz gleichbedeutend werden von den Martyrern in Schrift [3] und Liturgie, sowie bei den Vätern die Ausdrücke gebraucht: sie waschen ihre Kleider weiß im Blute des Lammes, sie werden durch und in ihrem eigenen Blute getauft und reingewaschen [4].

Die hohen Lobsprüche, welche die hl. Väter dem Martyrium spenden, beziehen sich freilich nicht alle auf die Bluttaufe, sondern vielfach auf Christen, welche für Christus den Tod erlitten. So wenn es heißt, daß die Martyrer ihre Kleider weiß gewaschen im Blute des Lammes, daß sie durch ihr Blut gereinigt worden, daß sie unmittelbar zur Anschauung Gottes gelangen. Manche gehen aber direct auf Katechumenen und Nichtgetaufte. So sagt Tertullian: Secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet . . . hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit [5]. Tertullian unterscheidet hier die zwei Fälle, den einen, daß Jemand die Taufunschuld verloren hat und den andern, daß er sie noch nicht erhalten hat; im ersten Falle reinigt das Martyrium so vollkommen, wie die wirkliche erste Taufe, im zweiten Falle stellt der Tod für Christus die sakramentale Taufe dar; repraesentat heißt bei Tertullian nicht blos vorstellen, sondern darstellen: das Martyrium bildet für den Nichtgetauften die eigentliche Taufe.

Der hl. Cyprian begründet die Bluttaufe der Katechumenen, die er sogar über die Taufe stellt, durch ihren wahren Glauben, ihre Erkenntniß der hl. Dreifaltigkeit, ihren Kampf gegen den Teufel. „Darum werden sie des Sakramentes der Taufe nicht beraubt,

---

1) Matth. 10, 32. — 2) Mark. 8, 35.

3) Apok. 7, 13. 14.

4) Von dem hl. Genesius, der noch Katechumene, den Martyrtod erlitt, sagt das Martyrologium Rom.: Martyrii gloriam proprio cruore baptizatus accepit. 25. August.

5) Apol. 50.

indem sie mit der glorreichsten und größten Taufe, mit der des Blutes, getauft worden [1])."

Nach dem hl. Cyrill. v. Jeruf. erlangen die Martyrer auch ohne Wasser das Himmelreich, da sie in ihrem eigenen Blute getauft werden [2]).

Zwischen getauften und nicht getauften Martyrern einen Unterschied in Bezug auf Wirksamkeit des Todes zu machen, ist auch der Natur der Sache nach und der Begründung des Werthes der Bluttaufe bei den hl. Vätern und selbst in der hl. Schrift unstatthaft; denn wenn die unbegrenzte Gottesliebe den getauften Martyrer ganz rein wascht, dann auch den ungetauften. Das Blut des Lammes, in dem sie sich rein gewaschen, ist für die einen wie die anderen von demselben Werthe; daß sie in Vereinigung mit dem Tode Christi durch das eigene Blut getauft und gewaschen sind, gilt gleichmäßig für Getaufte und Nichtgetaufte, insofern auch letztere den Glauben an den Kreuzestod Christi haben. Schon der Ausdruck: die Martyrer werden in ihrem eigenen Blute getauft, paßt besser auf die Nichtgetauften: ihnen ersetzt das Martyrium die Taufe [3]).

Wie nun die innige Beziehung der Sakramente zu dem Kreuztod Christi ihnen gleichsam den Werth desselben verleiht und ihre so unfehlbare Wirksamkeit, also auch das Martyrium, das schon seinem innersten Wesen und seiner ganzen äußeren Erscheinung nach den Kreuztod Christi darstellt [4]).

c) Untrügliche Gewißheit über diese gleichsam sakramentale Wirksamkeit des Martyrtodes bietet uns drittens die Tradition, die Lehre und Praxis der Kirche. Die hl. Väter stellen, wie wir sahen, das Martyrium der Taufe vollständig gleich. Nach dem hl. Augustinus hat das Martyrium der Katechumenen dieselbe Wirkung in betreff der Sündentilgung, als wenn sie im hl. Taufbrunnen abgewaschen würden [5]).

Am schlagendsten aber beweist die Kraft der Bluttaufe das Martyrium der unmündigen Kinder. Die Kirche verehrt und preist als Martyrer die unschuldigen Kinder von Bethlehem, die non loquendo sed moriendo Christum bekannt haben. Im Röm.

1) Ep. 73, 22.
2) Catech. 3, 10.
3) Ipsa passio pro baptismo deputatur. August. ep. 265 n. 4.
4) S. Thom. 3. p. q. 66. a. 11.
5) De civ. Dei l. 13, c. 7.

Martyrologium werden eine Anzahl Kinder als Martyrer verzeichnet, welche nur durch ihren Tod Zeugniß für Christus ablegen konnten. Die Wirksamkeit der Taufe ex opere operato wird unter anderen gerade aus der Kindertaufe bewiesen. Die Kinder können ja nicht durch ihre subjective Disposition die Rechtfertigung erlangen; also lediglich durch die Kraft des Sakramentes. Also muß gleiche Kraft auch dem Martyrium zugeschrieben werden, das auch Kinder zu Heiligen macht.

7. Freilich ist es correcter, dem Martyrium mit den Theologen blos eine Wirksamkeit *quasi ex opere operato* zuzuschreiben; denn der sakramentale Ritus fehlt, und auch die objective Wirkung steht hinter der der Taufe zurück, da dasselbe stärkere Disposition verlangt als die Taufe. Zum Empfange der letzteren reicht die unvollkommene Reue hin, der Martyrer muß vollkommene Liebe haben. Das ergibt sich erstens aus der ausdrücklichen Erklärung des hl. Paulus, der auch die härtesten Qualen, ohne Liebe ertragen, d. h. ohne vollkommene Liebe, von der an der ganzen Stelle nur die Rede ist, für nichtig erklärt [1]). Zweitens hat die Bluttaufe nur stellvertretende Bedeutung [2]); sie setzt die Unmöglichkeit der Wassertaufe, die zum Heile durchaus nothwendig ist, voraus. Darum ist der Martyrer verpflichtet, alles zu thun, was ohne Sakrament durch eigene Disposition die Rechtfertigung bewirkt. Dazu gehört aber vollkommene Liebe und Reue.

Jedoch nähert sich die Bluttaufe wiederum in der Wirksamkeit dem opus operatum des Sakraments, als sie unter Umständen auch einem Menschen, der nur unvollkommene Reue hat, die Nachlassung der Sünden erwirken kann. Wie wir an dem Beispiele der unschuldigen Kinder sehen, bewirkt die Vergießung des Blutes für Christus die Rechtfertigung ohne alle positive Disposition. Das muß also auch bei Erwachsenen geschehen, wenn sie nur der Wirksamkeit kein Hinderniß in den Weg legen. Das einzige Hinderniß kann bei ihnen unter Umständen nur die Anhänglichkeit an die Sünde sein. Wenn sie dieselbe nun auch nur durch unvollkommene Reue hinwegräumen, so wirkt das Martyrium unfehlbar. Solche Umstände wären, daß der Katechumene nicht die Pflicht kennt, vollkommene Reue erwecken zu müssen, oder wenn er vermeint vollkommen zu bereuen, während er doch nur attritio hat, oder wenn er sich keiner

1) 1 Kor. 13.

2) Effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. S. Thom. 2. 2. q. 124. a. 1. ad 1m.

schweren Sünde bewußt wäre. Diese Wirkung des Martyriums erfolgt aber nur per accidens, ähnlich wie ein Sakrament der Lebendigen unter Umständen die Rechtfertigung verleiht, dann nämlich, wenn der Empfänger seines Sündenstandes sich nicht bewußt ist, aber durch attritio alle Anhänglichkeit an die Sünde beseitigt hat. Weil das Sakrament nun doch wirkt, wo es kein Hinderniß findet, so muß es die erste Gnade verleihen. Das ergibt sich aus der unfehlbaren Wirksamkeit der Sakramente. Also spricht die analoge Wirksamkeit des Martyriums in ähnlichen Verhältnissen auch für den inneren Werth und die unfehlbare Wirksamkeit der Bluttaufe [1]).

8. Steht so die Bluttaufe in Bezug auf Wirksamkeit ex opere operato der Wassertaufe einigermaßen nach, so sind doch einige Wirkungen jener viel vortrefflicher als die der Wassertaufe und um so mehr als die der Begierdtaufe. Freilich den Charakter kann nur die sakramentale Taufe verleihen. Aber desselben bedarf der Martyrer auch gar nicht. Denn im jenseitigen Leben bekommt er in der aureola martyrum eine weit höhere Auszeichnung, als ihm der allen Christen gemeinsame Taufcharakter verleihen könnte.

Aber auch die Gnade der Bluttaufe ist stärker als die der Wassertaufe. Deren Maß hängt nämlich ab von der mehr oder weniger innigen Vereinigung mit dem Leiden Christi, der moralischen Ursache der Gnadenspendung, und von dem Walten des hl. Geistes, dem Spender der Gnaden. Nun stellt aber die Bluttaufe eine innigere Verbindung mit Christus dar als die Wassertaufe. Der Ritus der letzteren wird von Gott als Act Christi angesehen, er stellt in der dreimaligen Untertauchung das Leiden Christi dar: aber das Martyrium ist eine reale persönliche Nachbildung des Kreuztodes Christi. Der hl. Geist wirkt in der Taufe durch eine verborgene Kraft, am energischesten aber in der flammenden Liebe des Martyrers [2]).

---

1) Indessen muß hier das per accidens noch mehr betont werden; denn es kann kaum vorkommen, daß Jemand den Heroismus des Martyriums mit unvollkommener Liebe vereinigte.

2) Effusio sanguinis pro Christo et operatio interior Sp. S. dicuntur baptismata, inquantum efficiunt effectum baptismi aquae. Baptismus autem aquae efficaciam habet a passione Christi et a Sp. S. Quae quidem duae causae operantur in quolibet horum trium baptismatum, ex ellentissime tamen in baptismo sanguinis. Nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquae per quamdam figuralem repraesentationem, in baptismo autem flaminis vel poenitentiae per quandam affectionem, sed in baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter

Dem entsprechen auch die Lobeserhebungen, welche die Kirche den hl. Martyrern im Missale, dem Brevier, im Martyrologium ertheilt. Wenn sie dabei freilich meist getaufte Martyrer im Auge hat, so gilt doch im Grunde dasselbe auch von den ungetauften Martyrern, und die Kirche erkennt zudem ausdrücklich die „Herrlichkeit" des Martyriums auch den ungetauften, insbesondere den unschuldigen Kindern zu. Diese werden ganz genau so wie alle Martyrer in der Liturgie verherrlicht und vor anderen Heiligen ausgezeichnet.

§ 513.

Die Ceremonien der Taufe[1].

1. Es liegt in der geistig-sinnlichen Natur des Menschen, in der Doppelnatur des Erlösers, in dem Wesen der Kirche, dem mystischen Leibe Christi, tief begründet, daß auch die Sakramente aus einem unsichtbaren, inneren und einem sichtbaren, äußeren Elemente bestehen. Es liegt nur in der Consequenz dieses Wesens der Sakramente, daß die sehr einfachen von Christus angeordneten Riten von der Kirche eine weitere Ausgestaltung erfuhren, welche jenes geistig-sinnliche Moment noch zu vollerem Ausdruck bringen. Alles was wir demnach oben von der Zweckmäßigkeit, ja Nothwendigkeit der äußeren Zeichen sagten[2], muß hier von den Ceremonien wiederholt werden, mit welchen die Kirche gerade das erste und nothwendigste Sakrament in so mannigfaltiger und sinnreicher Weise umgeben hat.

2. Indem wir auf diese unsere Ausführungen verweisen, wollen wir hier die kurze und bündige Begründung hersetzen, welche der hl. Thomas für die Zweckmäßigkeit des kirchlichen Taufritus gibt.

In sacramento baptismi aliquid agitur, quod est de *necessitate* sacramenti, et aliquid est, quod ad quandam *solemnitatem* sacramenti pertinet. De necessitate quidem sacramenti est forma, quae designat principalem effectum

---

etiam virtus Sp. S. operatur in baptismo aquae per quamdam virtutem latentem, in baptismo autem poenitentiae per cordis commotionem; sed in baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem secundum illud Joan. XV, 13: Majorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. S. Thom. 3. p. q. 66. a. 12.

1) Catechismus Rom. P. II. cap. II. qq. 45—60. Rituale Rom. Die Lehrbücher der Liturgik und der Pastoral.

2) § 502 S. 253 ff.

sacramenti, et minister, qui est causa instrumentalis, et usus materiae, scl. ablutio in aqua, quae designat principalem sacramenti effectum. Cetera vero omnia, quae in ritu baptizandi observat ecclesia, magis pertinent ad quamdam solemnitatem sacramenti. Quae quidem adhibentur propter tria:

Primo quidem ad excitandum devotionem fidelium et reverentiam ad sacramentum. Si enim simpliciter fieret ablutio in aqua absque solemnitate, de facili ab aliquibus aestimaretur quasi quaedam communis ablutio.

Secundo ad fidelium instructionem. Simplices enim, qui literis non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas et aliqua hujusmodi; et per hunc modum per ea quae in sacramentis aguntur, vel instruuntur vel solicitantur ad quaerendum de his quae per hujusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo quia praeter principalem sacramenti effectum oportet quaedam alia scire circa baptismum, conveniens fuit, ut etiam quibusdam exterioribus signis repraesentarentur.

Tertio quia per orationes et benedictiones et alia hujusmodi cohibetur vis daemonis ab impedimento sacramentalis effectus [1]).

Das Concil von Trient hat diese Cermonien des Sakramentes durch einen eigenen Kanon gegen die Reformatoren in Schutz zu nehmen sich veranlaßt gesehen. Si quis dixerit receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a ministris pro libito omitti aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse, anath. sit [2]).

Schon ihr hohes Alter und zum Theil apostolischer Ursprung muß sie jedem Christen verehrungswürdig machen. Manche derselben finden sich, wie Exorcismen, Salbung, so constant in allen liturgischen Büchern, auch der am frühesten von der Kirche getrennten orientalischen Sekten, daß man an ihrem apostolischen Ursprung kaum zweifeln kann [3]). Selbst untergeordnete Riten, das Bezeichnen

1) 8. p. q. 66. a. 10.
2) Sess. 7. de sacram. in gen. can. 13.
3) Vgl. Kraus, Real-Encyklop. II, 827.

mit dem Kreuz, die Händeauflegung, die Darreichung des geweihten Salzes werden schon von den Vätern erwähnt [1]).

3. Für die einzelnen Taufceremonien, ihre Bedeutung und Wirkung, müssen wir auf die liturgischen Bücher und deren Erklärungen in Pastoralwerken verweisen. Es mögen hier nur die hauptsächlichsten erwähnt werden.

Die mittelalterlichen Theologen [2]) führen alle vor der Taufe vollzogenen Riten auf *Catechismus* und *Exorcismus* zurück, beides in weiterem Sinne genommen.

Die mündliche Katechese, Belehrung wird im eigentlichen Katechumenat ertheilt, aber auch die Ceremonien der Taufe lehren, wie wir den hl. Thomas ausführen hörten, die Bedeutung des Sakramentes. Unter Exorcismus wird nicht blos die Beschwörung des Teufels verstanden, sondern die Entfernung alles dessen, was der Wirkung des Sakramentes ein Hinderniß in den Weg legen kann; der hl. Thomas führt alle diese Hindernisse auf den Teufel zurück und rechnet darum auch die übrigen der Taufe vorausgehenden Ceremonien zum Exorcismus, die insufflatio, die Handauflegung, das Kreuzeszeichen, die Eröffnung der Augen und Ohren durch Speichel, die Salbung [3]) u. s. w.

Wie man sieht, hat der hl. Lehrer nur die negative Seite der Ceremonien vor der Taufe im Auge, dieselben haben aber auch ihre positive Wirkung. Dieselben sind den Gebeten zu entnehmen, welche die Kirche bei der Anwendung der einzelnen Riten spricht:

---

1) Augustin. Confess., l. 1. c. 11: Signabar jam signo crucis ejus et condiebar ejus sale jam inde ab utero matris meae. Die Taufe wurde aber, obgleich er sie in einer Krankheit verlangte, noch verschoben, weil er bald wieder gesund war. Vgl. de pecc. mer. et rem. l. 2. c. 26; de symb. l. 1. c. 1.

2) S. Thom. 3. p. q. 71.

3) Quicumque sapienter aliquod opus facere proponit, prius removet impedimenta sui operis . . . Diabolus autem hostis est humanae salutis, quae homini per baptismum acquiritur, et habet potestatem aliquam in hominem ex hoc ipso, quod subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde convenienter expelluntur daemones per exorcismos, ne salutem hominis impediant, quam quidem expulsionem significat exsufflatio. Benedictio autem cum manus impositione praecludit expulso viam, ne redire possit. Sal autem in os missum et aurium et narium sputo linitio significat receptionem doctrinae fidei quantum ad aures et approbationem quantum ad nares et confessionem quantum ad os. Olei vero inunctio significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra daemones. 3. p. q. 71. a. 2.

Beim Berühren der Lippen mit dem geweihten Salze heißt es: Accipe sal sapientiae: propitiatio sit tibi in vitam aeternam. Bei der ersten Salbung: Ego te linio oleo salutis in Christo Jesu D. N., ut habeas vitam aeternam. Und bei der Salbung nach der Taufe: Ipse te liniat Chrismate salutis in eodem Chr. J. D. N. in vitam aeternam. Ausführlich behandelt diese positiven Wirkungen des Salzes, der beiden Salbungen der hl. Rhabanus Maurus [1]).

4. Freilich entsteht die Frage, ob diese einzelnen Ceremonien jene Wirkungen wirklich selbst hervorbringen, oder ob sie nur die Wirkungen des Sakramentes einzeln anschaulich darlegen sollen.

Von manchen Ceremonien kann man unbedingt zugeben, daß sie nur symbolische Bedeutung haben, wie etwa die Anlegung des weißen Kleides, die Darreichung der brennenden Kerze. Doch kann solches nicht von allen behauptet werden: sie sind vielmehr wahre Sakramentalien, welche, wenn auch nicht eigentlich ex opere operato, das bewirken, was sie bezeichnen. Von den Exorcismen ist das sicher festzuhalten, da sie ja in derselben Weise dem Täufling gegenüber vorgenommen werden, wie überall wo sie selbständig auftreten. Es wird dabei freilich keine Besessenheit vorausgesetzt, aber doch eine Gewalt des Teufels über den Ungetauften, wie er sie durch den Sündenfall über die Menschen und die ganze Schöpfung erlangt hat. Man kann auch nicht einwenden, durch die Taufe werde ja der Teufel hinreichend aus der Seele vertrieben. Das ist ja wahr, und unter Umständen reicht die bloße Taufspendung mit Materie und Form hin, um den Teufel zu vertreiben, aber durch den Exorcismus bei der feierlichen Taufe soll den Gläubigen die Macht der Sünde und des Teufels vor Augen gestellt und soll die teuflische Gewalt schon vorher ganz beseitigt sein, damit das Sakrament um so wirksamer seine eigentliche Kraft entfalte. So wenigstens begründet der hl. Thomas die Kraft der Teufelsexorcismen gegen die Meinung derjenigen, welche ihnen bloß symbolische Bedeutung zuschreiben.

Quidam dixerunt, ea quae in exorcismo aguntur, nihil efficere, sed solum significare. Sed hoc patet esse falsum per hoc quod ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendam daemonis potestatem, puta cum dicit: Ergo, maledicte diabole, exi ab eo etc. Et ideo dicendum est, quod aliquem effectum habent, differenter tamen

1) De inst. Cler. l. 1. c. 27, 30.

ab ipso baptismo, nam per baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum. Per ea vero quae in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum salutaris gratiae percipiendae. Quorum unum est impedimentum extrinsecum, prout daemones hominis salutem impedire conantur: et hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas daemonis pellitur, ut patet ex inducta auctoritate Augustini [1]), quantum scl. ad hoc, quod non praestet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas daemonis in homine quantum ad maculam peccati et reatum poenae, quousque peccatum per baptismum tollatur; et secundum hoc Cyprianus dicit l. IV. ep. 7: „Scias diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem, in baptismo autem omnem nequitiam amittere." Aliud impedimentum est intrinsecum, prout scl. homo ex infectione originalis peccati habet sensus praeclusos ad percipienda salutis mysteria, unde Rhabanus [2]) dicit, quod „per salivam typicam et sacerdotis tactum sapientia et virtus divina salutem catechumeni operatur, ut aperiantur ei nares ad percipiendum odorem notitiae Dei, ut aperiantur ei aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illi sensus in intimo corde ad respondendum" [3]).

Die Hindernisse, welche der Teufel oder auch die innere, durch die Erbsünde eingetretene Indisposition des Täuflings, den Wirkungen des Sakramentes entgegensetzen, sind nicht gerade so zu verstehen, als wenn der Teufel die Kraft des Sakramentes schwächen könnte, oder die bloße corruptio naturae bei Unmündigen seiner Wirksamkeit hinderlich wäre. Der Teufel kann zunächst den Empfang des Sakramentes selbst hindern (impedimentum sacramento suscipiendo), er kann die Intention, die Andacht des Empfängers wie des Spenders beeinflussen. Dies kann durch den Exorcismus beseitigt werden, sodann aber auch spätere Einflüsse des Teufels auf die Wirkungen der schon empfangenen Taufe. Darum werden ja auch die Exorcismen, wie alle Ceremonien, im Falle der Nothtaufe nachgeholt [4]).

1) Parvuli exsufflantur, exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quae decepit hominem. De symbolo l. 1, c. 1.

2) De inst. Cler. l. 1, c. 27.

3) 3. p. q. 71. a. 3.

4) Nec frustra supplentur post baptismum, quia sicut impeditur effectus baptismi, antequam percipiatur, ita potest impediri, postquam fuerit perceptus. Ibid. ad 3m.

Man muß allerdings zugeben, daß die Taufceremonien in vollem Sinne nur für die erwachsenen Katechumenen wirksame Sakramentalien sind; sie nur können das opus operantis leisten, für sie ist es von Wichtigkeit, von der Herrschaft des Teufels schon vor der Taufe befreit zu werden, das Salz der Weisheit, das Oel des Streiters zu erhalten u. s. w. Doch auch für die Kinder ist es nicht überflüssig, ja durchaus angemessen, daß sie schon einigermaßen für die Heiligkeit des Sakramentes vorbereitet sind, daß sie nicht mehr unter der Herrschaft des Teufels stehen, sondern schon von der Kirche dem Herrn geweiht sind.

5. Etwas anders sind die Ceremonien *nach* der hl. Taufe zu beurtheilen. Das *weiße* Kleid hat offenbar nur symbolische Bedeutung: es *bezeichnet* nach den Worten, die bei der Anlegung gesprochen werden, das leuchtende Gewand der Gnade, das der Täufling in der Taufe empfangen hat und ermahnt ihn, dasselbe bis ans Ende rein zu erhalten. Die dargereichte brennende Kerze bezeichnet die in der Taufe (φωτισμός) erlangte geistige „Erleuchtung" und ermahnt den Täufling, mit der brennenden Lampe der Liebe dem Bräutigam zum ewigen Hochzeitsmahle entgegenzueilen.

Dagegen muß die *Salbung* auf dem Scheitel des Getauften mit Chrisam auch als wirksame Ceremonie bezeichnet werden [1]).

Die Salbung hat freilich auch symbolische Bedeutung, sie bezeichnet die Kraft der Gnade, welche der hl. Geist dem Täufling mitgetheilt und die er als wahrer Streiter Christi standhaft bewahren soll. Diese Standhaftigkeit soll aber die Salbung auch bewirken, denn es ist der hl. Geist, Gott selbst, der, wie er ihm die Nachlassung der Sünden durch das Wasser der Taufe verliehen, den Täufling in demselben Jesus Christus salben soll und zwar mit dem Chrisma des Heils [2]).

1) Eorum quae aguntur post baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio. quae fit in vertice, quae operatur conservationem gratiae baptismalis; aliquid autem est, quod nihil efficit, sed solum significat, sicut quod datur ei vestis candida ad significandum novitatem vitae. S. Thom. 3. p. q. 71. a. 3. ad 4m.

2) Deus omnipotens, Pater D. N. J. Chr. qui te regeneravit ex aqua et Sp. S., quique tibi dedit remissionem omnium peccatorum, ipse te liniat Chrismate salutis in eodem Chr. J. D. N. in vitam aeternam. Rit. Rom.

Eine Salbung, die von Gott selbst vorgenommen wird in Jesus Christus, in unmittelbarem Zusammenhange mit der sakramentalen Wirkung der Taufe, eine Salbung mit dem Chrisma des Heils, welches die Materie der Firmung bildet, muß als wirksamster Ritus, als kräftigstes Sakramentale bezeichnet werden. Schon die Anwendung des hochgeweihten Chrismas macht die Cermonie zu einem Sakramentale, noch mehr aber der offenbare Zusammenhang des Ritus mit Taufe und Firmung. Wie die Firmung die sakramentale Vollendung der Taufe ist, so soll dieser Ritus die Taufe gleichfalls zum Abschluß bringen, die Firmung anticipiren, bezw. für den Nothfall ersetzen. Diese Salbung findet sich genau an der Stelle, wo die griechische Kirche und also wohl auch die alte lateinische Kirche die Firmung sogleich mit der Taufe spendete.

Wenn der Papst Siricius oder Silvester diesen Ritus der Salbung eingeführt haben soll, so ist das wohl so zu verstehen: Als man angefangen, die Firmung als bischöfliche Function strenger, auch zeitlich von der Taufe zu trennen, setzte der Papst an ihre Stelle eine priesterliche Salbung, die einigermaßen die Firmung ersetzen sollte, zumal in dem Falle, daß der Getaufte später die Firmung nicht empfangen konnte.

Zweites Kapitel.

Das heilige Sakrament der Firmung [1]).

§ 514.

Die Namen für die hl. Firmung.

1. Unser deutsches Wort „Firmung" (mittelhochdeutsch „firme") ist von firmatio abgeleitet, wofür freilich in der Kirchensprache nur confirmatio vorkommt. Schon der hl. Ambrosius bedient sich dieser Benennung, indem er von dem signare in der Taufe das confirmare als Mittheilung des hl. Geistes unterscheidet: Accepisti signaculum spiritale, spiritum sapientiae. Signavit de Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis [2]).

Officielle kirchliche Anwendung der Benennung confirmatio findet sich im Concil von Orange (441). Später kommen zwar auch noch andere Benennungen vor, wie Händeauflegung bei Isidor von Sevilla, unctio und consignatio beim Ehrw. Beda: aber seit dem Mittelalter verdrängt der Name confirmatio alle übrigen.

1) Brenner, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung. Bamberg 1820. *Gerbert*, De sacramentis. praesertim confirmatione. S. Blasii. 1764. *Bertieri*, De sacram. in gen., bapt. et confirmatione. Vindob. 1774. *Vitasse*, De confirmatione, bei Migne tom. 21. Welz, Das Sakrament der Firmung. Breslau 1847. Nepefny, Die Firmung. Regensburg 1869. *Janssen*, La confirmation. Lille 1888. Heimbucher, Die hl. Firmung, das Sakrament des hl. Geistes. Augsburg 1889. *Orsi*, de chrismate confirmatorio 1733. Löffler, Die Weihe der hl. Oele 1886. Meschler, Die Gabe des hl Pfingstfestes. 4. Aufl. 1900.

2) De myst. c. 7 n. 42.

2. Diese Benennung der hl. Firmung hat einen doppelten Grund: einen sachlichen und einen historischen, der freilich mit dem sachlichen auf's innigste zusammenhängt. Dieses Sakrament wurde nämlich in den ältesten Zeiten und bei den Griechen und anderen Orientalen bis auf den heutigen Tag unmittelbar nach der Taufe gespendet: es gilt als die Vollendung, die Bestärkung der Taufe [1]). Auch in der abendländischen Kirche wird noch jetzt nach Vorschrift des Rituale bei der Taufe der Erwachsenen durch den Bischof die Firmung sogleich nach der Taufe vorgenommen; diese Bestimmung wiederholt nur die Vorschrift des Sacramentarium Gregor. In einer pseudo-isidorischen Dekretale wird dem Papste Melchiades sogar die Anweisung an die spanischen Bischöfe zugeschrieben, die Firmung könne nur im Todesfalle von der Taufe getrennt werden, die Taufe könne rite nicht ohne Firmung gespendet werden.

Allerdings ist die Taufe nicht ganz vollkommen, wenn sie nicht ihre endgültige Vollendung durch die Firmung erhält: und dies ein guter Grund für die Benennung confirmatio, mit der in gleichem Sinne consummatio, perfectio, τελείωσις wechselt.

Man hat dieses Verhältniß der beiden Sakramente so stark betont, daß man erst den Gefirmten für einen vollen und wahren Christen erachtete. Letzteres behauptet auch der Catech. Rom., freilich auf den Ausspruch Pseudo-Clemens' ep. 4. ad Julian. et Jul. gestützt: Cum perfectus Christianus nequaquam esse possit is qui . . . hoc sacramentum praetermiserit [2]). Solche Aussprüche sind sehr am Platze, um die Verächter der Firmung zurechtzuweisen und das zeitweilig sehr in Abnahme gekommene, stark vernachlässigte Sakrament dringend einzuschärfen: sie enthalten ja eine

1) Sequitur spirituale signaculum . . . , quia post fontem superest, ut perfectio fiat. Ps.-Ambr. de sacr. l. 3. c. 2. n. 8.

2) P. II. c. 3. q. 3. Der Verfasser der gegen den hl. Cyprian gerichteten Schrift liber de rebaptismate hält die Firmung für das eigentliche Sakrament des Geistes, das baptisma Spiritus. Die Wassertaufe hat keine unmittelbare Heilswirkung, sondern verleiht nur eine Anwartschaft auf das Heil, auch wenn sie in der Kirche gespendet wird. Darum wird sie nicht wiederholt bei der Rückkehr, sondern es wird nur die Handauflegung ertheilt, womit der hl. Geist gegeben wird, den die Häretiker allerdings nicht geben können, weil sie ihn nicht haben. So wenigstens versteht J. Ernst diesen pseudocyprianischen Tractat. Innsbr. Theol. Zeitschr. 1895, S. 241 ff.; 1898 S. 208 ff.; Histor. Jahrb. 1898, S. 505 ff., 1900, S. 425 ff. und 461 f. Andere dagegen halten seine Lehre für unverfänglich, so besonders A. Beck (im Katholik 1900, I. S. 40), der aber dann drei Kapitel derselben Schrift für eingeschoben erklären muß.

wichtige Wahrheit, dürfen aber nicht übertrieben werden. Der normale, rechte Christ darf sich nicht mit der Nachlassung der Sünden und der dazu erforderlichen Gnadenspendung begnügen, wie er sie in der Taufe erhält, sondern er muß durch die Firmung die Fülle des hl. Geistes besitzen, welche der Herr über die Seinigen im N. T. auszugießen verheißen hat. Er soll nicht einfach durch den Taufritus in die Kirche aufgenommen und Anfänger im Geistesleben bleiben, sondern zum reifen Manne in Christus durch die Spendung des Geistes in der Firmung werden. Er soll nicht ein bloßer Unterthan Christi durch die Taufe, sondern ein Streiter des Herrn durch die Firmung werden; nicht blos den Glauben in seinem gewöhnlichen christlichen Leben bekennen, sondern muthig für denselben auch streiten und selbst in den Tod gehen, wozu die gewöhnliche Gnade nicht hinreicht, sondern eine besondere Stärkung und Kräftigung verlangt wird. Gerade diese Kräftigung, Festigung wird durch die Benennung confirmatio [1]) ganz besonders zum Ausdruck gebracht [2]); und das ist die zweite, rein sachliche Bedeutung des Wortes.

3. Auf den innigen Zusammenhang zwischen Taufe und Firmung weist auch die Gemeinsamkeit ihrer Namen hin. Taufe und Firmung werden σφραγίς, sigillum, signaculum, signatio, consignatio genannt. Nebensächlich ist bei dieser gleichen Benennung, daß die Taufe und Firmung unter Anwendung des hl. Kreuzeszeichens (σφραγίζειν, signare) gespendet werden. Der Charakter (σφραγίς, sigillum), den beide eindrücken, war ein mehr sachlicher Grund. Später wurde die Benennung σφραγίς bei den Griechen und signare, consignare bei den Lateinern für die hl. Firmung reservirt. Denn auch das ‚mit dem Kreuze bezeichnen' gilt in speciellerer Weise von dem Ritus der Firmung, in welchem die Stirne in Kreuzesform mit Chrisam gesalbt wird (signare frontem oleo, signare chrismate). Bei der griechischen Benennung ist aber wieder die Bedeutung des „Siegels" mitbestimmend. Die Besiegelung ist die Vollendung, der endgültige Abschluß eines Actes: die Firmung besiegelt die Taufe, vollendet ihre Wirkungen.

Ganz dem äußeren Ritus entnommen sind die Ausdrücke τὸ μύρον, τὸ

1) Der hl. Paulus nennt als Thätigkeit des hl. Geistes: βεβαιοῦν, χρίειν, σφραγίζειν. 2 Kor. 1, 21. 22. Dieselben Ausdrücke werden aber gerade von den Vätern und den liturgischen Büchern von der hl. Firmung gebraucht.

2) Sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad *confirmandum*, quod prius invenerit et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. S. Thom. 3. p. q. 72. a. 7. ad 2m.

μυστήριον τοῦ μύρου, μυρίζειν, χρίειν, ἀλείφειν, chrisma, chrismatio, unctio, unguenti mysterium.

Der hl. Schrift entnommen ist der Name Händeauflegung, ἐπίθεσις χειρῶν, mit welchem Ritus die Apostel auf die Getauften den hl. Geist herabriefen [1]).

4. Aus den angeführten Benennungen der hl. Firmung, welche ebenso viele allgemein angenommene Worterklärungen derselben sind, läßt sich bereits eine vorläufige Wesensbestimmung durch eine kurze Definition geben: die Firmung ist das Sakrament, in welchem durch Händeauflegung des Bischofs und durch Salbung mit Chrisam der hl. Geist mitgetheilt wird, um den Getauften im Glaubenskampfe zu stärken.

§ 515.

Die hl. Firmung ist ein wahres, von Christus eingesetztes Sakrament.

I. Die Einsetzung des Sakramentes der Firmung durch Christus läßt sich aus der hl. Schrift nicht direct nachweisen; daraus aber mit manchen mittelalterlichen Theologen: Alexander v. H., Bonaventura, Scotus u. a. schließen, es sei von der Kirche auf Eingebung des hl. Geistes angeordnet worden, d. h. Materie und Form seien von einem Concil bestimmt worden, und diesen habe der hl. Geist die Kraft zu heiligen ertheilt [2]), ist durchaus unstatthaft. Wenn die Firmung aus Schrift und Tradition als wahres Sakrament dargethan werden kann, dann ist sie unmittelbar von Christus eingesetzt [3]), woran auch Niemand mehr nach dem Concil von Trient zweifelt.

1. Der Schriftbeweis ergibt sich aus der Praxis der Apostel.

Nachdem die Bewohner von Samaria, auf die Predigt des Apostels Philippus hin, das Wort Gottes angenommen und von ihm getauft worden waren, begaben sich Petrus und Johannes dahin, beteten über sie und legten ihnen die Hände auf, damit sie den hl. Geist empfingen. Und sie empfingen durch diesen Ritus den hl. Geist [4]).

---

1) Apgsch. 8, 16. 17; 19, 1—7.

2) Alex. von Hales behauptet, es sei im J. 845 zu Meaux angeordnet worden. Sent. IV. q. 9. m. 1. Er verwechselt hierbei auch das Concil von Meaux mit dem von Paris 829. Andere nennen noch andere Synoden.

3) Vgl. oben § 484.

4) Apgsch. 8, 14—18.

Der hl. Paulus fand in Ephesus einige Jünger und fragte sie, ob sie glaubend den hl. Geist empfangen hätten. Sie antworteten: „Wir haben nicht einmal gehört, daß es einen hl. Geist gibt." „Auf was seid ihr denn getauft?" „Auf die Taufe des Johannes." Paulus sprach: „Johannes taufte mit der Bußtaufe, indem er zum Volke sprach: An den, der nach ihm kommen werde, an den sollten sie glauben, d. i. an Jesus Christus." Als sie dies gehört, wurden sie getauft auf den Namen J. Chr. Und als ihnen Paulus die Hände aufgelegt, kam der hl. Geist über sie, sie redeten Sprachen und prophezeiten [1]).

An diesen Stellen wird in aller Form die Spendung eines Sakramentes, das Sakrament des hl. Geistes κατ' ἐξοχήν, die Firmung in dem heutigen Sinne des Wortes, berichtet.

Vor allem ist klar, daß es sich um einen heiligen, von der Taufe unterschiedenen, erst nach ihr vollzogenen Ritus handelt. Die sakramentale Bedeutung und Wirkung desselben kann also nicht auf Rechnung der Taufe gesetzt werden.

Die Taufe im Namen Jesu ist auch nicht etwa eine unvollkommene Taufe, die durch Herabflehung des hl. Geistes erst zur vollständigen christlichen Taufe vervollständigt werden mußte: sondern es ist die wahre, im Namen der Dreifaltigkeit gespendete Christustaufe, wie wir früher ausführten.

Wir haben also einen mit der Taufe zwar zeitlich und auch sachlich eng verbundenen aber von ihr unterschiedenen heiligen Ritus, der alle wesentlichen Merkmale eines wahren Sakramentes an sich trägt. Die Händeauflegung stellt die Materie, das dabei gesprochene Gebet die Form eines sakramentalen Ritus dar. Der Ritus bewirkt aber auch, was er bezeichnet: die Herabkunft des hl. Geistes und reichliche Austheilung seiner Gaben. Wir haben also ein **signum efficax gratiae**, denn die vorzüglichste und charakteristischeste Gabe des hl. Geistes ist die heiligmachende Gnade. Dieser specielle Ritus mit dieser speciellen Gnadenwirkung ist aber das Wesentliche der katholischen Firmung.

Die hl. Väter, wie Cyprian [2]), Hieronymus [3]), Augustin [4]), Innocenz I. [5]) berufen sich ausdrücklich auf die Handauflegung der Apostel für das Sakrament der Firmung.

2. Dagegen ließe sich nur der eine Einwand erheben, daß nicht die heiligmachende Gnade, sondern die sog. **gratiae gratis datae**

1) Apgsch. 19, 1—8.
2) Ep. 73 n. 9. — 3) Adv. Lucif. c. 8. 9. — 4) De bapt. 3, 16. — 5) Ep. 28 ad Decent. n. 6.

als Wirkung der Handauflegung genannt würden. Diese Mittheilung der außerordentlichen Charismen war nur der apostolischen Zeit eigen, später erloschen sie, wenigstens wurden sie nicht mehr als regelmäßige Wirkungen der Handauflegung gegeben. Also war jener Ritus aus doppeltem Grunde kein Sakrament: Erstens verlieh er keine heiligmachende Gnade, zweitens war er kein für alle Zeiten in der Kirche regelrecht zu verwaltendes Gnadenmittel.

Die Widerlegung des ersten Theils des Einwandes enthält auch zugleich die des zweiten. Es waren nicht blos gratiae gratis datae, nicht einfach die Charismen der Kirche, sondern vor allem die heiligmachende Gnade, welche durch die Handauflegung ertheilt wurde; diese Gnade wird aber zu allen Zeiten der Kirche gegeben; also ist der besondere Ritus, durch den die Gnade des hl. Geistes ertheilt wird, nicht auf die apostolische Zeit einzuschränken. Nach dem hl. Paulus gehört die Handauflegung geradeso wie die Taufe, die Lehre von der Auferstehung, dem jüngsten Gericht zu den Anfangsgründen und unvergänglichrn Grundlagen (θεμέλιον) des Christenthums [1]).

Die „Mittheilung des hl. Geistes" ist nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift vor allem Heiligung, die Mittheilung der heiligmachenden Gnade, Ausgießung der Liebe in die Herzen der Christen, nebensächlich und gelegentlich ist damit auch ein Geistes-Charisma verbunden. Die Ausgießung des hl. Geistes im N. T. wird im A. als ein charakteristischer Vorzug des Reiches des Geistes und der Freiheit, der Kindschaft Gottes vorausverkündigt, von Christus nächstens in Aussicht gestellt, vom hl. Paulus und dem hl. Johannes als Thatsache bezeichnet. Als Wirkungen dieser Geistessendung werden freilich wie bei der Wassertaufe [2]) auch Charismen angeführt, aber vor allem ist es die Umbildung der Herzen, die Erleuchtung des Geistes, die Liebe, die Ströme des Lebens, welche von dem Geiste ausgehen [3]). Die Erfüllung der Verheißung Christi trat zuerst und in hervorragender Weise an den Aposteln und der Zahl der Neubekehrten am Pfingstfeste ein; Christus hat aber den hl. Geist allen den Seinigen, „die an ihn glauben", verheißen. Alle empfangen aber nicht die Charismen. Also die Gnade des Geistes. Es ist einleuchtend, daß die mit der Handauflegung verbundene Geistesmittheilung ganz ebenso von der Apostelgeschichte dargestellt wird, wie die Sendung am

1) Hebr. 6, 2.
2) Vgl. Joel 2, 28—32.
3) Joh. 7, 38.

Pfingstfeste. Diese beschränkte sich aber nicht auf die äußeren Gaben, sondern wandelte vor allem den Geist und die Herzen der Apostel um: machte sie stark, feurig in der Liebe, im Glauben u. s. w. Nach dem hl. Paulus sind ja auch diese Charismen eitel Nichts, eine klingende Schelle, ein tönendes Erz, ohne die Liebe, welche der hl. Geist in unsere Herzen ausgießt [1]).

Hätte es sich in Samaria blos um Charismen gehandelt, so hätte sie auch der Diakon Philippus durch Gebet und Händeauflegung herabflehen können; denn auch er stand in innigster Verbindung mit dem hl. Geiste, der ihn zu dem Wagen des äthiopischen Kämmerers führte und sodann wieder nach Azotus brachte. Aber es handelte sich hier offenbar um eine auctoritative, officielle Function, welche nur die Apostel vorzunehmen berechtigt waren, um einen Ritus, der regelrecht nach der Taufe und erst nach derselben vollzogen werden mußte. Die Apostel reisten doch nicht nach Samaria, um ein Wunder zu versuchen, sondern um eine Amtspflicht zu erfüllen, um das noch unvollkommene Werk des Diakon Philippus in der Christianisirung der Bewohner von Samaria zu krönen, also die Firmung τελείωσις, consummatio zu spenden.

3. Hält man die Verheißung des Herrn, welche ihrerseits die Prophezeiungen des A. T. über die allgemeine Ausgießung des hl. Geistes im N. T. vor Augen hat, zusammen mit der Geistesmittheilung am Pfingstfeste und der von den Aposteln bei allen Getauften durch Händeauflegung erlangten Geistesgaben, so kann man mit dem hl. Thomas nicht nur die göttliche Einsetzung dieses Sakramentes, sondern auch die Zeit desselben genauer bestimmen. Wir können nämlich so schließen: die an den Gläubigen von den Aposteln vollzogene Händeauflegung und Mittheilung des hl. Geistes ist die von Christus verheißene Geistesmittheilung. Diese verheißt aber Heiligkeit und Gnade. Dieselbe wird durch den äußeren Ritus mitgetheilt. Also ist dieses ein von Christus verheißenes Sakrament.

Der hl. Thomas speciell widerlegt die Ansicht derjenigen, welche in Ermangelung einer Angabe der Schrift, die Einsetzung desselben einem Concil oder den Aposteln zuschreiben, mit dem auch von uns früher bewiesenen Satze: Instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiae, quae competit soli Christo. Christus hat es eingesetzt, non exhibendo sed promittendo durch die Worte: Si non abiero, Paracletus non veniet ad

1) 1 Kor. 13, 1—3.

vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. Joa. XVI, 7. Es wurde aber darum noch nicht vollständig eingesetzt, sondern nur in Aussicht gestellt, quia in hoc sacramento datur plenitudo Sp. S., quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem secundum illud Joa. VII, 39: Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus [1]).

Wie man sieht, soll dieser Beweis nicht darthun, daß die Firmung vor der Auferstehung nicht eingesetzt wurde, sondern nur, daß sie nicht gespendet wurde. Die reichliche Mittheilung des hl. Geistes, die Firmung konnte auch vor der Auferstehung und Himmelfahrt recht wohl verheißen werden; aber nach göttlicher, weiser Anordnung sollte diese Mittheilung die Vollendung der Erlösung und der Verherrlichung Christi bilden. Darum waren die Apostel die ersten, welche die Firmung nicht per modum sacramenti, sondern durch unmittelbare göttliche Einwirkung wunderbar erhielten.

4. Die Bestimmung des sakramentalen Ritus ist wohl in die Zeit zu verlegen, in welcher der Herr noch 40 Tage lang nach seiner Auferstehung mit ihnen über das Reich Gottes sprach. Wenigstens können die Händeauflegung und das Segnen der Kinder, wie Manche wollen, kaum als Spendung der Firmung angesehen werden. Auch ist die Berufung des Catech. Rom. auf einen Brief von Papst Fabian an die Oriental. Bischöfe, nach welchem Christus bei dem letzten Abendmahle die Weihe der hl. Oele gelehrt haben soll, ein schlechter Traditionsbeweis für die thatsächliche Einsetzung der Firmung durch Christus, da derselbe unecht ist. Aus gleichem Grunde ist der vom Römischen Katechismus auf Dekrete der Päpste Clemens und Melchiades gestützte Traditionsbeweis hinfällig.

II. Wir bedürfen aber auch solcher zweifelhaften Dokumente nicht, da die rechtmäßige Tradition klar und deutlich spricht.

1. Schon Clemens v. A. unterscheidet zwischen εὔλογον βάπτισμα und σφραγὶς μακαρία [2]), zwischen φωτισμός (Taufe) und dem später erfolgten τέλειον [3]). Daß darunter zwei verschiedene Culthandlungen zu verstehen sind, zeigt die Bemerkung des Clemens in der Legende von dem wiedergefundenen Jünglinge: Der hl. Johannes der Ap. übergab ihn einem πρεσβύτερος, πρεσβύτης,

1) 3. p. q. 72. a. 1. ad 12m.
2) Strom. 2, 3.
3) Quis dives 42.

ἐπίσκοπος, der nach entsprechender Vorbereitung ihn zuletzt „erleuchtete“ und dann, μετὰ τοῦτο . . . ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγῖδα κυρίου.

Viel deutlicher sprechen sich die späteren griechischen Väter über das Sakrament des Chrisma, des μύρον und seine Unterschiedenheit von der Taufe aus. Wir haben schon oben in § 514 Mehreres darüber vernommen. Der hl. Cyrill v. Jerus. hat eine eigene Katechese (3) über das μύστικὸν χρῖσμα und das μύρον und verbreitet sich so ausführlich darüber, daß Chemnitz spottweise dieses heilige Sakrament Cyrillische Salbung nennt. Es handelt sich bei ihm aber um eine mystische Salbung, welche, während der Körper äußerlich gesalbt wird, „durch den hl. Geist die Seele heiligt“, also um ein wahres Sakrament [1]), das aber von der Taufe verschieden ist (τὸ ἱερὸν βάπτισμα καὶ τὸ μυστικὸν χρῖσμα). Derselbe hl. Lehrer vergleicht die nach der Taufe durch die Firmung gespendete Mittheilung des hl. Geistes mit der Herabkunft des Geistes auf Jesus nach seiner Taufe: „In ähnlicher Weise wurde auch euch, als ihr aus dem Wasser des hl. Bades heraufgestiegen waret, die Salbung verliehen, das Abbild von jener, mit welcher Christus gesalbt worden ist, das ist der hl. Geist“ [2]).

Cyrill v. Al. unterscheidet zwischen dem Katechumenen-Oel und dem der Firmung, χρῖσμα τῆς κατηχήσεως und χρ. τῆς τελειώσεως [3]). Diese letzte Salbung der Vollendung führt er im Comm. zum Propheten Joel als drittes Sakrament neben Taufe und Eucharistie an: „Das lebendige Wasser der hl. Taufe, das Brod des Lebens, die Anwendung des Oels, zur Vollendung der in Christus Gerechtfertigten durch den hl. Geist.“

Der hl. Chrysostomus führt die drei Sakramente in der Reihenfolge an, wie sie in der alten Kirche zeitlich gespendet wurden. Zu 1 Kor. 12, 13: ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν, bemerkt er, daß diese Tränkung mit dem hl. Geiste sich in dessen Herabkunft auf uns nach der Taufe und vor dem Empfang der hl. Geheimnisse vollziehe.

2. Sehr zahlreich sind die Zeugnisse der lateinischen Väter, sie reichen bis in die älteste Zeit hinauf. Die bereits citirten

1) Catech. 3. c. 1. 3.
2) Catech. 3, c. 1. Ebenso der hl. Hilarius in Matth. 2, 6.
3) In Js. l. 3. c. 7.

Stellen bei Tertullian, in welchen er die Kraft der einzelnen Sakramente, die geistigen Wirkungen der äußeren Riten so energisch schildert, enthalten neben der Taufe und Eucharistie vor allem auch die Firmung [1]). Die zeitliche Aufeinanderfolge und also wesentliche Unterschiedenheit von der Taufe spricht er aus: Dann, dein (post baptismum) manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum [2]).

Der hl. Cyprian erklärt, daß die von den Aposteln durch Händeauflegung vollzogene Mittheilung des hl. Geistes noch jetzt in der Kirche fortbestehe: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem et manus impositionem Sp. S. consequantur et signaculo dominico consummentur [3]).

Ebenso beruft sich der hl. Hieronymus auf die Apostelgeschichte und bezeugt die allgemeine Sitte in der Kirche, den Getauften die Hände aufzulegen und so den hl. Geist auf sie herabzurufen. Darum reisten die Bischöfe nach den entlegensten Flecken, um die von den Priestern oder Diakonen Getauften ebenso zu behandeln, wie Petrus oder Johannes die vom Diakon Philippus Getauften [4]).

Auch der hl. Augustinus bemerkt, daß die Kirche noch immer beobachtet, was die Apostel Petrus und Johannes gethan [5]). Das Wesen der Firmung und ihre volle Gleichwerthigkeit mit der Taufe erklärt er in den bezeichnenden Worten: In hoc unguento sacramentum chrismatis vultis interpretari, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse baptismus [6]).

3. Wir haben aber nicht blos die Aussprüche einzelner Väter [7]), sondern auch officielle Kundgebungen der Päpste mit Berufung auf die genannte Gewohnheit. Der Zeitgenosse des hl. Augustin, Papst Innocenz I., beruft sich gleichfalls auf die Apostelgeschichte, um

---

1) De resurr. carn. c. 8, de bapt. c. 8. Caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut et anima muniatur, caro manus impositione obumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur. Entweder gehen alle drei oder wenigstens eine auf die Firmung.

2) De praescr. c. 36.

3) Ep. 73.

4) Adv. Lucif. n. 98.

5) De trin. XV, 46.

6) C. lit. Petil. II, 104.

7) Neben den citirten könnten noch angeführt werden: Pacian de bapt. n. 6, Pseudo-Ambr. de sacr. l. 3. c. 2. n. 8, Prudentius Cath. VI, 125 u. A.

das ausschließliche Privileg der Bischöfe zur Ertheilung der Firmung zu beweisen: Hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent vel Paracletum Sp. tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Act. Ap., quae asserit Petrum et Joannem esse directos, qui jam baptizatis traderent Sp. S. Nam presbyteris . . . chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare quod solis debetur episcopis, cum tradunt Sp. Paracletum [1]).

Schon der Zeitgenosse des hl. Cyprian, Papst Cornelius, setzt die Firmung als die nothwendige Vollendung der Taufe voraus, wenn er erklärt, Novatus hätte den hl. Geist nicht empfangen können, da er blos die klinische Taufe empfangen habe und vom Bischof nicht besiegelt worden sei [2]).

Ganz klar und deutlich bezeugt auch die hl. Firmung, durch Ritus, Spender und Wirkung gekennzeichnet, eine monumentale Urkunde, eine Gedenktafel aus dem 4. Jahrhundert (wohl vom hl. Damasus) aus der alten vatikanischen Basilika, welche neben dem Taufbrunnen aufgehängt war, an der Stelle, wo die Getauften vom Papste gefirmt wurden:

„Hier besiegelt die Hand des obersten Hirten die Schäflein,
Welche von jeglicher Schuld rein wusch der himmlische Fluß.
Komm, in der Welle Geborener, hierher, wo der hl. Geist ruft:
Seine Geschenke zumal spendend in göttlicher Huld.
Lern im empfangenen Kreuz dem Sturme des Weltmeers entfliehen,
Ernster noch hierzu gemahnt durch die Bedeutung des Orts." [3])

4. Für die Spendung der Firmung in allen orientalischen Kirchen liefern uns schon in den ältesten Zeiten, jedenfalls vor ihrer Trennung von Rom, ihre liturgischen Bücher den authentischen Beweis. Nur den Nestorianern (Chaldäern) ist, wie gewöhnlich angenommen wurde, nach den bislang bekannten Ritualien dieses Sakrament abhanden gekommen. Doch lassen sich auch bei ihnen aus ihrer Tradition Spuren einer ursprünglichen Praxis nachweisen. Die Getauften werden vom Priester mit Evan-

1) Ep. 25 ad Decent. n. 6.
2) Euseb. h. e. 6, 43, 15.
3) Weber, Die Röm. Katak. S. 60.

gelium, Thuribulum, Lampe und Oelfläschchen in Procession an die Thüre des Heiligthums, wo der Altar sich findet, geführt; dort legt er ihnen allen die Hände auf und betet ein langes Gebet, worin der hl. Geist angerufen wird. „Dann bezeichnet er einen jeden derselben auf der Stirne mit dem rechten Daumen von unten nach oben und von rechts nach links und spricht: Du N. bist getauft und vollendet im Namen des Vaters und des S. . . ." [1]). Diese Vollendung ist der alte charakteristische Ausdruck für die Firmung im Abend- wie im Morgenland. Von der Salbung ist hier nicht die Rede, dieselbe wird aber von nestorianischen Schriftstellern ausdrücklich berichtet. Georg v. Arbela sagt, aus jenem Oelfläschchen wurden vier Salbungen vorgenommen, die vierte nach der Taufe; dieser schreibt er die „Vollendung" und die Mittheilung des hl. Geistes zu [2]). Wozu denn auch das cornu olei mitnehmen, wenn es nicht gebraucht wird?

Auch in dem Ritus von der Wiederaufnahme von Häretikern findet sich ein Ueberrest der Firmung. Wie nämlich die Griechen ganz mit derselben Formel die Apostaten wieder aufnehmen, mit welcher die hl. Firmung gespendet wird (σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου), so gebrauchen auch die Nestorianer eine Firmungsformel: Consignatur talis et sanctificatur, atque *perficitur* talis in orthodoxa fide nostra orientali in nomine Patris . . .[3]).

Dieser Wiederaufnahme-Ritus ist aber, wie Bickell nachgewiesen hat und wir noch deutlicher nachweisen werden, nichts anderes als die gegen das Dogma und die alte kirchliche Praxis verstoßende Wiederholung der Firmung.

Neuerdings sind zwei Handschriften aufgefunden worden, die eine in London von Bickell erkannt, die andere von Abbé P. Martin der Nationalbibliothek in Paris geschenkt, welche den Nestorianischen Taufritus enthält mit ganz bestimmter Angabe der Chrismation durch den Bischof, nachdem er den Getauften zu dem genannten Gitter geführt hat. Die betreffende Rubrik heißt: „Alsdann nimmt er das Horn des Oels der Salbung und bezeichnet sie an ihren Stirnen mit dem Daumen seiner rechten Hand und fährt mit seinem Zeigefinger in Form eines Kreuzes von oben nach unten und von rechts nach links mit dem hl. Oele und sagt: Getauft und vollendet ist N.

1) *Assemani*, Bibl. Or. tom. III, p. II, p. 282.
2) *Assemani* l. c. p. 1, p. 576.
3) Vgl. *Denzinger*, Rit. Or. I, p. 49, 50.

im Namen des V. . . .[1]). Darauf folgt ein Gebet „bei der Umwindung der Binden um die gesalbte Stirne". Dieses Umwinden der Binden wird übrigens auch in den Ordines, welche keine Chrismation enthalten, vorgeschrieben; dasselbe hat aber nur Sinn, wenn die Stirne gesalbt war. So werden ja auch die gesalbten Hände bei der Priesterweihe mit einer Binde bedeckt.

Von den heutigen Nestorianern behauptet allerdings Badger[2]), sie unterließen die Salbung mit Oel nach der Taufe; dabei stützt er sich wohl auf jene früher allein bekannten Ritualien. Ein nestorianischer Diakon aus Urmia, Namens Georg Hormuzd, erklärte Herrn Prof. Bickell in London auf das bestimmteste, daß die nestorianischen Priester im kurdischen Gebirge nach der Taufe mit dem geweihten Oel die Stirne des Neugetauften bezeichnen, nur in Persien unterließen sie es wegen des Einflusses der protestantischen Missionare[3]).

Einen schönen Beleg für die Firmung bei den Nestorianern bietet auch ihre uralte Meßliturgie. Vor der Missa fidelium werden alle Katechumenen aufgefordert die Kirche zu verlassen mit dem dreimaligen Aufruf: Wer die Taufe nicht erhalten hat, gehe weg. Wer die Bezeichnung des Heils nicht empfangen hat, gehe weg. Wer Es nicht nimmt, gehe fort. Hier werden die drei Sakramente, Taufe, Firmung (ruschmâ, consignatio), Eucharistie, in der Reihenfolge wie sie früher gespendet und auch von den Vätern häufig aufgezählt werden, deutlich charakterisirt. Die hl. Eucharistie ist wegen der Arkandisciplin sehr verdeckt ausgedrückt: wer Es nicht nimmt[4]). Auch die Firmung ist nicht ganz klar bezeichnet, da auch sie jener Disciplin unterlag. Papst Innocenz I. wollte aus diesem Grunde dem Bischof Decentius nicht einmal die Form der Firmung angeben.

Das Salböl, bezw. das Oelhorn, wird bei der Taufe eigens genannt, wenn auch nicht streng von der Taufe geschieden in den Synoden der Nestorianer. Im Kanon IV. des Isójath I. wird vorgeschrieben,

1) Daß die Vollendung im Perfect ausgedrückt ist, darf nicht befremden, da diese Ausdrucksweise bei allen Sakramenten von den Nestorianern gebraucht wird.

2) The Nestorians and their rituals II, p. 153. 212.

3) Vgl. G. Bickell, Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern, Innsbr. Zeitschr. für kath. Theologie. I. Jahrg. 1877, S. 85 ff.

4) Bickell hat zuerst darin die Eucharistie erkannt, während alle früheren Uebersetzer das Präsens übersahen und die Taufe verstanden, als sollte es heißen: Wer sie nicht empfangen hat. Es wäre das auch eine unerträgliche tautologische Wiederholung.

daß der Priester bei der Weihe des Taufbrunnens das Oelhorn in der Hand halte; im Kanon XVII, daß „das Salböl, das nach der Ueberlieferung in der Kirche aller Gebiete bewahrt ist", nicht zu anderen Zwecken als zur Taufe und zur Salbung durch den hl. Geist verwandt werden soll [1]).

Sehr treffend beschließt darnach Bickell, der beste Kenner der syrischen christlichen Literatur, seine lehrreiche Abhandlung: „Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß der Nestorianismus, an dem man einen Zeugen gegen das Sakrament der hl. Firmung gefunden zu haben glaubte, vielmehr seine Stimme laut und nachdrücklich mit denen aller schismatischen Sekten des Orientes vereinigt, um für die Wahrheit dieses wie aller übrigen Sakramente Zeugniß abzulegen. Diese Thatsache ist um so bedeutungsvoller, als die nestorianische Sekte, die älteste unter allen noch bestehenden, seit ihrer Entstehung gegen Anfang des 5. Jahrhunderts ihren noch aus der katholischen Vorzeit herübergenommenen Ritus im wesentlichen unverändert bewahrt hat [2])."

„Das Firmungsritual der Nestorianer steht also nach Materie und Form in vollstem Einklange mit den Forderungen der Dogmatik und mit der Praxis aller die liturgische Continuität bewahrenden Kirchen. Am allergenauesten stimmt es mit dem alten römischen Ritus, so lange dieser noch die specielle Handauflegung hatte, überein. Insbesondere ist die (auch von Cyprian bezeugte) Voraussschickung der Handauflegung dem römischen und chaldäischen Ritus gemeinsam, während der koptisch-äthiopische Ritus (in Uebereinstimmung mit Tertullian, Optat und den Apost. Constitut.) die von ihm beibehaltene specielle Händeauflegung nach der Chrismation hat [3])."

Daß in der alten syrischen Kirche vor dem Nestorianismus die hl. Firmung als vollgültiges von der Taufe streng geschiedenes Sakrament galt, wird durch das Testamentum D. N. J. Chr. außer allen Zweifel gesetzt [4]). Dasselbe erwähnt die Weihe zweier verschiedenen Oele in zwei verschiedenen Gefäßen. Das eine zur Salbung der Katechumenen, das andere, das „eucharistische" Oel. Mit ersterem wird der Täufling vor der Taufe, mit letzterem vom Priester oder bei Frauen von

1) Vergl. O. Braun, Das Buch der Synhados, 1900, S. 159. 244 264.
2) A. a. O. S. 117.
3) S. 115.
4) Rahmani p. 131 u. 218 sqq. Hier treten alle einzelnen Momente der Firmung noch deutlicher wie im römischen Ritus hervor.

einer Wittwe nach der Taufe gesalbt. Darnach werden alle in der Kirche versammelt, nachdem sie einzeln im Baptisterium getauft sind und „der Bischof lege ihnen die Hände auf und spreche über sie die Anrufung des heiligen Geistes: Herr Gott, der du durch deinen geliebten Sohn J. Chr. deine hl. Apostel mit dem hl. Geist erfüllt hast, der du durch denselben hl. Geist deine seligen Propheten hast sprechen lassen, der du diese deine Diener würdig gemacht hast, daß sie durch deinen Christus die Nachlassung der Sünden durch das Bad der Wiedergeburt erlangt haben und von ihnen alles Dunkel des Irrthums und die Finsterniß des Unglaubens abgewischt hast, mache sie durch deine Menschenfreundlichkeit würdig, daß sie mit deinem hl. Geiste erfüllt werden, indem du ihnen deine Gnade verleihst, daß sie dir in Wahrheit dienen . . .

„Dann gießt er Oel auf und legt die Hand auf dessen Haupt und spricht: Salbend salbe ich (dich) in Gott dem Allmächtigen, in Chr. J. und im hl. Geiste, auf daß du ein Arbeiter seiest, vollkommenen Glauben habest und ihm ein wohlgefälliges Gefäß seiest. Dann bezeichnet er ihn auf der Stirne, gibt ihm den Frieden, sprechend: Der Gott der Demüthigen sei mit dir."

Die schismatischen Griechen haben ausdrücklich gegenüber den Reformatoren die Firmung als ein von der Taufe unterschiedenes Sakrament bekannt Diese Erklärung ist um so wichtiger, als ihr Taufritus, der den Firmungsritus in sich schließt, leicht zu einer Verwerfung der Firmung führen konnte.

5. Gegen unsere der kirchlichen Uebung entnommene Beweisführung für das Sakrament der Firmung könnte man den Einwand erheben, daß die Salbung und Händeauflegung auch bei der Wiederaufnahme der Häretiker im Gebrauch war, und eine Salbung mit Chrisam auch bei der Taufe durch Priester von Alters her vorgenommen wurde. Und doch kann es sich dabei nur um eine kirchliche Ceremonie handeln.

Was das letztere anlangt, so geben wir das gerne zu, wenigstens was das Abendland anlangt, im Morgenlande aber bedeutete jene Chrismation durch den Priester das Sakrament der Firmung; denn seit uralten Zeiten spenden die Priester die Firmung in unmittelbarer Verbindung mit der Taufe. Im Abendlande aber ward Firmung und Taufe strenger geschieden: während erstere dem Bischof als eigentlichem Spender reservirt blieb, wird die Bedeutung dieser priesterlichen Chrismation nach der Taufe genauer charakterisirt und von der sakramentalen Chrismation in der Firmung unterschieden.

So erklärt Papst Innocenz I.: Presbyteris, sive extra episcopum sive praesente episcopo cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet; sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Sp. Paracletum [1]).

Dasselbe erklärt Papst Gelasius [2]), Gregor d. Gr. [3]), ein unter Isidor v. Sevilla 619 abgehaltenes Concil [4]), Leo III. [5])

Derselbe Papst Innocenz I. belehrt uns auch über die Bedeutung der Handauflegung nach der Rückkehr der Häretiker: Ut venientes a Novatianis vel Montensibus per manus tantum impositionem suscipiantur, quia quamvis ab haereticis, tamen in Christi nomine sunt baptizati [6]). Diese Handauflegung hatte also, wie wir auch aus dem hl. Augustin wissen, nur die Bedeutung der Wiederaufnahme, der Versöhnung mit der Kirche, wie sie auch den Rechtgläubigen nach vollbrachter Buße zu Theil wurde. Eine Chrismation war dabei nach der Praxis der römischen Kirche ausgeschlossen. Denn der hl. Gregor d. Gr. bezeichnet gerade dies als Unterscheidungsmerkmal von der Gewohnheit morgenländischer Kirchen [7]).

Mehrere Concilien im Abendlande schreiben dementsprechend blos die Handauflegung bei der Wiederaufnahme der Häretiker vor. So das Concil von Arles [8]), von Telepte (418) [9]), von Rouen (650), der Codex der afrikanischen Kirche [10]). Daneben kommt freilich auch eine Chrismation vor. So sagt schon der hl. Augustinus: Et sic manus impositione et chrismate muniti Eucharistiae admittantur [11]). Diese Chrismation verlangt auch das Concil von Orange (i. J. 441) und das Concil von Arles, wenigstens in Bezug auf die Bonosianer [12]).

Die Bedeutung dieser Salbung kann für den Orient gar nicht zweifelhaft sein. Das erste ökum. Concil von Konstantinopel bestimmt, daß gewisse Häretiker durch die Chrismation mit den Worten:

---

1) Ep. 25 ad Decent. c. 3.

2) Ep. 9, 4. — 3) Ep. 4, 9. — 4) Can. 7. — 5) Ep. ad episc. Germ. et Gall.

6) Ep. 2. ad Vitr. Rotom. c. 11. *Denzinger*, Enchir. n. 62.

7) Arianos per impositionem manus occidens, per unctionem vero sancti chrismatis . . . oriens reformat.

8) Can. 8. — 9) Can. 8. — 10) Can. 57.

11) De eccl. reg. 52.

12) Can. 17.

σφραγὶς δωρεᾶς πν. ἁγίου in die Kirche aufgenommen werden sollten.

Nun erklärt aber Theodoret ausdrücklich, daß das Concil die Chrismation der bekehrten Novatianer darum angeordnet habe, weil Novatus das Sakrament der Firmung verwarf. Es handelt sich also hier um die erste rechtmäßige Spendung des Sakramentes der Firmung. Dieselbe Auffassung von der Chrismation der Bekehrten findet sich in früherer Zeit auch bei den übrigen orientalischen Sekten. So liegt im Nomokanon des Gregorius Barhebräus eine Entscheidung des jakobitischen Patriarchen Johannes vor: „Diejenigen, welche von Häretikern getauft sind und sich später bekehren, bezeichnen wir mit Chrisam, wenn sie noch nicht durch die Chrismation vollendet sind, und lassen sie alsdann zur Communion der Mysterien zu[1])." Ein Kanon des Severus verbietet sogar, vom Nestorianismus zu den Jakobiten Uebergehende zu firmen.

Später freilich haben die Schismatiker, insbesondere die Griechen, die Chrismation auf alle Convertiten ausgedehnt, und schreiben ihr die Bedeutung des Sakramentes der Firmung zu. Dadurch sind sogar sie in den schweren dogmatischen Irrthum der Wiederholbarkeit der Firmung selbst verfallen, selbst für solche zurückkehrende Apostaten, welche in ihrer eigenen Gemeinschaft gefirmt worden[2]).

Einen so schweren dogmatischen Irrthum können wir in den abendländischen Kirchen nicht annehmen, am allerwenigsten beim hl. Augustinus, der die Wiederholung der Taufe, der Weihe und der Firmung so energisch verurtheilt. Hier kann es sich also entweder blos um Abtrünnige handeln, welche die Firmung noch nicht empfangen, oder um eine bloße Ceremonie. Wenn das Concil von Arles die Chrismation speciell blos bei den Bonosianern verlangt, so muß es zweifelhaft bleiben, ob damit das Sakrament der Firmung gemeint sei. Diese Sekte leugnete die Virginität der Gottesmutter; ein Irrthum über die Firmung läßt sich daraus nicht ableiten.

Daß es sich in der abendländischen Kirche um eine bloße Ceremonie handelte, die nach den maßgebenden Bestimmungen mehrerer Päpste nicht einmal nothwendig war, scheint aus der Erklärung des erwähnten Concils

1) A. Mai, Script. vet. nova Coll. X, 2. p. 12.

2) So ausdrücklich die confessio orthodoxa des Petrus Mogilas. Vgl. Pickell a. a. O. S. 110 f. Daraus sieht man, was von der Beschwichtigung bei der Chrismation des von seinem Vater dem Schisma ausgelieferten bulgarischen Prinzen Boris, es handele sich um eine bloße Ceremonie, zu halten ist.

von Orange, mit dem auch das Sacram. Gallic. übereinstimmt, hervorzugehen: Die in der Kirche Getauften sollten bei der Rückkehr nicht wieder gesalbt werden. Die zweite Salbung der von Häretikern Getauften war also gleichsam ein Nachholen der Taufceremonie. Die Taufe selbst war gültig, aber doch abnorm gespendet, insbesondere die dabei angewandten Ceremonien hatten, weil nicht ex opere operato wie das Sakrament selbst wirkend, sondern nur in Kraft kirchlicher Auctorität, keine Bedeutung. Unter diesen Ceremonien ist aber die Salbung nach der Taufe, die wohl ein kirchliches Ersatzmittel für die Firmung bilden sollte, wenn solche später nicht gespendet werden konnte, die bedeutendste. Darum war es höchst angemessen, sie zu wiederholen. Bei solchen, welche in der Kirche selbst getauft worden, läßt darum die Synode diese Salbung mit Recht in Wegfall kommen.

So werden also durch die Handauflegung und Chrismation der Convertiten die Zeugnisse für die sakramentale Handauflegung und Chrismation nicht abgeschwächt, sondern erst in ihr rechtes Licht gesetzt.

III. Die ratio theologica könnte für dieses Sakrament weniger zwingend erscheinen wie für die übrigen Sakramente; eine aprioristische Nothwendigkeit läßt sich jedenfalls nicht nachweisen, was freilich auch von den übrigen Sakramenten mehr oder weniger gilt. Indeß läßt sich doch für die übrigen Sakramente leicht ein besonderes Bedürfniß, eine dringende Function für das übernatürliche Leben und für das menschliche Leben überhaupt nachweisen. Die Firmung schließt sich aber einerseits eng an die Taufe an, die wesentlich hinreicht, das übernatürliche Leben und den hl. Geist zu geben, durch die Firmung also nur eine Vervollkommnung erhält, welche wie es scheint durch andere Sakramente, insbesondere die hl. Eucharistie, welche das Gnadenleben stärkt und vermehrt, erreicht werden kann.

1. Nun, daraus folgt allerdings, daß das Heil auch ohne die Firmung erreicht werden kann, aber durchaus nicht, daß sie etwa im Leben des Christen und in dem Organismus der Kirche ein mehr oder weniger zufälliges Sakrament sei. Sie ist nicht in dem Sinne Ergänzung, Vollendung der Taufgnade, als wenn sie einfach die Gnade dieses Sakramentes *vermehrte*, sondern sie verleiht als specifisch sakramentale Gnade die *Kraft*, *Stärkung* und zwar für den *Glaubenskampf*. Das bloße *Wachsthum*

der Gnade wird durch die hl. Eucharistie bewirkt; sie wirkt als Speise. Die Speise hat aber als nächste Aufgabe die Erhaltung und Förderung des Lebens, das Wachsthum des lebenden Wesens. Damit ist nun freilich auch Kräftigung verbunden, nämlich jene, welche für die gewöhnlichen Arbeiten erforderlich ist, aber zu schweren Aufgaben, zu starken Anstrengungen, etwa zu Kämpfen, zu Wettrennen sind noch specielle Uebungen und Maßregeln zur Kräftigung des Körpers erforderlich. So ist die hl. Eucharistie eingesetzt, um das übernatürliche gewöhnliche Leben des Christen zu erhalten und zu fördern, ihn zu den gewöhnlichen Uebungen eines lebendigen Gliedes des Leibes Jesu Christi auszurüsten und zu stärken. Aber eine wesentliche Seite des christlichen Lebens bildet der Kampf, der Kampf insbesondere für den Glauben. Die protestatio fidei gehört zu den fundamentalsten Functionen des christlichen Cultes; der hl. Thomas nennt alle Sakramente protestationes fidei. Aber zu dem muthigen Glaubensbekenntnisse unter allen Verhältnissen des Lebens reichen die gewöhnlichen Kräfte des Christen, wenn er auch im Gnadenstande sich befindet, nicht hin. Jedenfalls war es der Güte Gottes, die ja der letzte Grund aller Sakramente ist, höchst angemessen, ein specielles Gnadenmittel, das eigens die Kräftigung, Stärkung zum Glaubenskampfe bewirkt, seiner Kirche zu übergeben.

Die Gnade der Taufe und der Eucharistie entspricht dem jugendlichen Leben mit seiner Entfaltung und Entwickelung des gewöhnlichen Lebens; für den reifen Mann in der Mitte der Kämpfe des Lebens müssen andere Hilfsmittel in Anwendung kommen.

Sacramenta N. T. ordinantur ad speciales gratiae effectus. Et ideo ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiae, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia vero sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quae in vita corporali aguntur, percipere possumus, quid in spirituali vita gratiae speciale existat.

Manifestum autem est, quod in vita corporali specialis quaedam perfectio est, quod homo ad perfectam aetatem perveniat et perfectas actiones hominis agere possit; unde et Apostolus dicit I Cor. XIII, 11: „Cum autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli.“ Et inde est etiam quod praeter motum generationis, quo aliquis recipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam aetatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo

accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quamdam perfectam aetatem spiritualis vitae ... Et ideo manifestum est, quod confirmatio est speciale sacramentum [1]).

Der hl. Thomas beruft sich für diese Unterscheidung der Wirkungen der Taufe und Firmung auch auf den Papst Melchiades [2]), der an die Bischöfe Spaniens schreibt: Sp. S. qui super aquas baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte tribuit plenitudinem ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam; in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmanur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur. Dieser Brief ist allerdings nicht authentisch, aber der Sache nach spricht er die allgemeine kirchliche Auffassung aus, welche der Papst Eugen IV. kurz im decretum pro Armenis ausdrückt: In eo datur Sp. S. ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut vdl. Christianus audacter Christi confiteatur nomen.

2. Die Firmung hat aber auch ihre wichtige Stellung im Organismus der Kirche. Die diesseitige Kirche ist wesentlich *ecclesia militans*. Nicht blos in dem Sinne, daß das sittliche Streben und Ringen eines jeden ihrer Glieder ein Kriegsdienst nach den so wahren Worten Jobs ist [3]), sondern in dem besonderen, als sie in die arge Welt hineingestellt, gegen diese einen Kampf auf Leben und Tod zu führen haben, ihren übernatürlichen Besitz, die geoffenbarte Wahrheit, welche der Welt ein Aergerniß ist, gegen die fortgesetzten Angriffe zu vertheidigen und zu wahren haben. Wie ihr Stifter, so ist sie, seine Braut, sein mystischer Leib, das Zeichen, dem widersprochen wird. Für eine solche streitbare Gesellschaft, acies castrorum nennt das Hohelied die Braut des Herrn, ist aber auch ein eigens bestellter Wehrstand erforderlich, bezw. müssen die Glieder alle zu Kämpfern für den Glauben bestellt werden. Das thut denn das Sakrament der Firmung, welches durch den Charakter die Gläubigen zu wirklichen Soldaten Christi macht, und auf Grund dieses Amtes, dieser Stellung ihnen die dazu erforderliche Gnadenstärke verleiht. Daß diese sakramentale Firmungsgnade nicht einfach durch einen größeren Reichthum vor der Taufgnade sich auszeichnet, sondern innerlich auf andere Wirkungen, für Stärkung im Kampfe, hin-

1) S. Thom. 3. p. q. 72. a. 1. — 2) De consecr. c. 3. dist. 5.

3) Die Confignationsformel des Testamentum D. N. J. Chr. sagt: Ut sis operarius habens fidem perfectam.

gerichtet sein kann, haben wir früher bei Erörterung der sakramentalen Gnade gesehen [1]). Jedenfalls müssen die actuellen Gnaden der Firmung andere sein, als die der Taufe, und insbesondere auch andere, als die der Eucharistie. Denn das Brod des Lebens kann bei entsprechender Disposition reichlichere habituale Gnade verleihen als die Firmung, welche letztere ja auch Kindern ohne alle Vorbereitung gespendet wird. Wäre nun die Gnade des Beistandes bei der Taufe, Firmung und Eucharistie dieselbe, so könnte man die Eucharistie eher eine Vollendung der Taufe nennen als die Firmung, sie wäre eine ebenso starke oder noch stärkere Kräftigung als die Firmung.

Es muß also die Firmung eine nicht blos dem Wesen, sondern auch der Beschaffenheit nach verschiedene Gnade, die Gnade der Stärkung verleihen, welche zur Ueberwindung von Schwierigkeiten im muthigen Bekenntniß des Glaubens zunächst jedenfalls actuellen Beistand leistet, sodann aber auch als heiligmachende, habituelle Gnade, welche die Wurzel der actuellen Gnade bildet, bei der Firmung eine besondere Richtung auf den Kampf für den Glauben haben muß.

3. Auch die Analogie mit bedeutsamen Verhältnissen des menschlichen, besonders socialen Lebens, durch welche die übrigen Sakramente eine naturgemäße Begründung haben, fehlt der Firmung nicht. Im bürgerlichen Leben wird streng zwischen jugendlichem und reifem Alter, zwischen puberes und impuberes, zwischen Minderjährigen und Mündigen unterschieden und selbst gesetzlich der Wendepunkt von einem zum andern Lebensstadium festgesetzt. Die meisten Völker haben für diesen Uebergang eine besondere bürgerliche oder religiöse Ceremonie, und selbst die Protestanten, welche das Sakrament der Firmung verworfen haben, fassen ihre Confirmation als jene Feier, durch welche der Confirmirte aus dem Jugendalter in das reifere Alter, aus dem häuslichen in das öffentliche Leben eintritt. Der göttliche Heiland, der alle menschlichen Verhältnisse heiligen, mit seinen Gnadenmitteln erheben und übernatürlich kräftigen wollte, hat an Stelle äußerer Ceremonien und blos bezeichnender oder bestimmender Formalitäten in der übernatürlichen Gesellschaft innerlich heiligende Riten gesetzt. Es war also seiner Güte und Weisheit höchst entsprechend, auch diesen Uebergang des Jugendstadiums zu dem kräftigen Mannesalter durch eine besonders wirksame Ceremonie und Feier auszuzeichnen und durch dieselbe die zu den neuen und schweren Arbeiten und Kämpfen des Mannesalters nothwendigen Gnaden zu verleihen.

1) S. oben § 492.

§ 516.

Der sakramentale Ritus der Firmung.

1. Ueber das Wesen des Ritus, durch welchen das Sakrament der Firmung gespendet wird, bestehen und haben seit dem Beginne wissenschaftlicher Untersuchungen über das Wesen der Sakramente im Mittelalter sehr mannigfache und weit auseinandergehende Meinungen bestanden.

Von den mittelalterlichen Theologen glaubten nicht wenige, Christus habe gar keinen bestimmten Ritus für dieses Sakrament angeordnet, sondern die Festsetzung den Aposteln oder gar der Kirche überlassen. Manche meinten, er habe die Wahl gelassen zwischen zwei Riten: der Händeauflegung und der Salbung. Demgemäß sei bald der eine oder der andere in Anwendung gekommen, später aber der eine derselben, die Salbung festgesetzt worden. Man sieht, nach diesen Auffassungen ist weder die Händeauflegung noch die Salbung im eigentlichen Sinne wesentlich zur Constituirung des Sakramentes. Nach dem Concil von Trient, welches die (unmittelbare) Einsetzung aller Sakramente durch Christus lehrt, müssen alle Theologen darin übereinstimmen, daß das äußere Zeichen der Firmung im wesentlichen von Christus bestimmt worden ist. Darnach sind jetzt nur noch drei oder vier verschiedene Ansichten möglich, die auch thatsächlich ihre Vertreter haben. Die der früheren freien Auffassung extrem entgegengesetzte behauptet, beide Riten, Händeauflegung und Salbung, seien für sich genommen einzelne Wesensbestandtheile des Sakramentes (R. Tapper). Andere, wie Sirmondi, Morinus, Habert u. A. erklären die bloße Händeauflegung für wesentlich, Bellarmin, Maldonat, Nepeiny meinen, die Salbung sei an die Stelle der Händeauflegung getreten und nur allein wesentlich. Die vierte allgemeinere und für die Praxis durchaus sichere Meinung ist die, daß die mit der Salbung verbundene oder die mit ihr gegebene Händeauflegung das Wesen des Firmungsritus ausmachen. Daß also Salbung und Händeauflegung beide wesentlich sind, daß aber eine von der Salbung unterschiedene Händeauflegung nicht erforderlich sei[1]).

2. Wir sagen, diese Meinung sei durchaus praktisch sicher, obgleich man in der Spendung der Sakramente sich nicht mit probabelen Meinungen begnügen darf. Denn maßgebend für die Praxis sind die

1) Vielfach legen die Bischöfe dem Firmling eigens vor, bei oder nach der Salbung die Hand aufs Haupt.

kirchlichen liturgischen Vorschriften und deren allgemeine Auslegung und Handhabung in der Praxis. Nun wird aber im Pontificale Romanum, welches den Ritus der Firmung an erster Stelle enthält, zwar vor der Salbung mit Chrisma ein Gebet mit Ausstreckung der Hände nach den Firmlingen hin vorgeschrieben[1]). Aber diese kann doch eigentlich nicht Handauflegung genannt werden. In der Praxis wird dieselbe auch nicht als wesentlich betrachtet, da die Bischöfe allgemein auch diejenigen salben und nach ihrer Ueberzeugung firmen, welche bei jener Ceremonie noch nicht zugegen waren. Eugen IV. gibt in seiner Belehrung an die Armenier nur die Salbung als äußeres Zeichen der Firmung an, ebenso Benedict XIV. in der Encyklica „Ex quo primum". In seiner Diöcesansynode bemerkt er ausdrücklich, jene extensio manuum sei nicht die impositio manuum, welche zur Gültigkeit der Firmung wesentlich ist[2]). Nach den Moralisten, insbesondere dem hl. Alphons, ist diese Meinung certissima und daher in praxi omnino tuta. Nach einer römischen Congregationsentscheidung ist die Firmung nicht einmal sub conditione zu wiederholen, wenn die Ausstreckung der Hände unterblieben ist. Die Kirche anerkennt die Gültigkeit der Firmung der Orientalen. Nun findet sich aber im Ritus der Griechen, Syrer (Jakobiten) und Armenier keine von der Salbung unterschiedene Handauflegung.

3. Dasselbe kann man auch aus der kirchlichen Tradition mit ziemlicher Sicherheit entnehmen; denn in dieser wird promiscue dasselbe Sakrament der Firmung bald Handauflegung, bald Salbung genannt. Ein solcher Sprachgebrauch erklärt sich am einfachsten, wenn die Salbung Handauflegung und diese Salbung ist. Es wird sogar ausdrücklich z. B. von Cyprian bemerkt, daß wenn die Bischöfe durch Salbung das Sakrament der Firmung spenden, sie dasselbe thun, als was die Apostel durch Händeauflegung vollzogen[3]). Jedenfalls ergibt sich aus dieser ununterschiedenen Benennung der Firmung als Händeauflegung und als Salbung ganz zwingend, daß beide zum Wesen des Sakramentes gehören. Wir haben oben der Firmung die Bedeutung eines Sakramentes aus Schrift und Tradition in der Weise dargethan, daß wir sowohl Zeugnisse anführten, welche die Firmung als Händeauflegung als auch solche, welche sie als Salbung

1) Tunc *extensis versus* confirmandos manibus. Auch im sacram. Greg., dem dieses Gesetz entnommen ist, wird eine extensio manuum vorgeschrieben.

2) L. 13. c. 19. n. 17.

3) So auch das Jus Can.: De sacra unctione per frontis chrismationem designari manus impositionem apostolorum. Cap. cum venisset.

in die Zahl der Sakramente einreihen, speciell von der Taufe als besonderes Sakrament unterscheiden.

4. Was zunächst die Händeauflegung anlangt, so kann nur sie als sakramentaler Ritus aus der hl. Schrift bewiesen werden. Der Händeauflegung und dem Wortlaute nach ihr allein wird in der Apostelgeschichte die Mittheilung des hl. Geistes zugeschrieben. Die Väter berufen sich auf diesen Ritus der Apostel, um die Firmung, sei es als Händeauflegung, sei es als Salbung zu begründen. In der abendländischen Kirche wurde die Bezeichnung manuum impositio ganz regelmäßig für die Firmung gebraucht. In der von Innocenz III. den Waldensern vorgeschriebenen professio fidei heißt es: confirmationem ... i. e. impositionem manuum [1]). Doch trat auch in der griechischen Kirche, wo meist nur von der Chrismation die Rede ist, die Händeauflegung nicht ganz zurück [2]). Also kann die Firmung nur insofern als Sakrament nachgewiesen werden, als die Handauflegung sakramentaler Ritus ist.

5. Dasselbe muß aber auch von der Salbung mit Chrisma gesagt werden. Die Griechen kennen und nennen fast ausschließlich die Salbung; sie allein wird im Rituale der Spendung der Firmung erwähnt; nach einem Gebete um „das Siegel der Gabe des hl. Geistes" und die Theilnahme an dem göttlichen Geheimnisse, das auf das Ueberreichen und Anlegen des Taufkleides folgt, heißt es einfach im Euchol. M.: χρίει τὸν βαπτισθέντα τῷ ἁγίῳ μύρῳ mit den entsprechenden Worten. Es folgen noch einige Gebete und Ceremonien: Pathe, Kind und Priester bilden einen Kreis, aber von einer Handauflegung ist keine Rede.

Auch im Abendlande ist schon seit Tertullian, Cyprian und Augustinus die unctio, das chrisma entweder für sich allein oder neben der Händeauflegung eine gewöhnliche Bezeichnung der Firmung. So sagt Tertullian an der bekannten Stelle: Caro ungitur . . ., caro signatur ... neben caro manus impositione adumbratur [3]). Der hl. Augustin sagt: Baptizatus est, unctus est, imposita est ei manus, completis omnibus sacramentis assumtus est [4]). Isidor hat die Ueberschriften: de Chrismate; de manuum impositione vel confirmatione [5]). So die confessio fidei Michaelis Palaeol. ipsi

1) *Denzinger* 370.
2) Vgl. *Tournely*, Praelect. 1, p. 217 sq.
3) De resurr. carn. 8.
4) Serm. 324.
5) De off. eccl. II. 26. 27.

a Clemente IV. proposita et ab ipso in Conc. oeclum. Lugdunensi II., Gregorio X. oblata: Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos[1]). Häufig aber wird die Salbung, das chrisma ganz allein genannt, das Sakrament durch diese Benennung allein charakterisirt, wie unsere obigen Citate für die Sakramentalität der Firmung zeigen. Auch dafür haben wir einen officiellen kirchlichen Beleg in dem Decret Eugen IV. an die Armenier: Secundum sacramentum est confirmatio, cujus materia est chrisma confectum ex oleo . . . Und es wird ausdrücklich vom Papst hinzugefügt, daß diese confirmatio in der Kirche ertheilt wird, loco illius manus impositionis, durch welche die Apostel den hl. Geist über die Getauften herabriefen. Wenn nun auch diesem Decrete keine absolut dogmatische Bedeutung zukommt, sondern blos als oberhirtliche Instruction angesehen wird, so stellt es uns doch den Glauben der Kirche authentisch dar. Denn erstens faßt es nur kurz zusammen, was die liturgischen Bücher, die Väter und Scholastiker[2]) lehren. Zweitens handelt es sich um die Belehrung über Sakramentenspendung, wobei immer die sichere Meinung zu Grunde gelegt werden muß.

6. Es unterliegt also nach katholischen Principien keinem Zweifel, daß sowohl Handauflegung als Salbung wesentliche Bestandtheile des Firmungsritus sind. Nun findet sich aber in der Praxis der Kirche, wenigstens in der gegenwärtigen, keine von der Chrismation unterschiedene Handauflegung, jedenfalls keine, welche als wesentlich für das Sakrament bezeichnet werden könnte. Was folgt daraus? Unweigerlich muß daraus geschlossen werden, daß die Kirche die Chrismation selbst als Handauflegung ansieht. Diese Anschauung macht, wie es scheint, Manchen große Schwierigkeit; wie soll die Salbung Handauflegung genannt werden können? Diese Schwierigkeit kommt mehr von überkommenen, eher sinnlichen als vernünftigen Vorstellungen. Der Verstand muß die Salbung des Firmlings durch den Daumen des Bischofs als wahre und für die Spendung des Sakramentes als durchaus zutreffende Handauflegung anerkennen.

7. Man stellt sich die Handauflegung gewöhnlich als eine Ausbreitung der Hände über das Haupt, mit oder wohl auch ohne Berührung desselben vor.

1) *Denzinger*, Ench. 388.

2) Der Papst hat fast wörtlich die Erklärung dem hl. Thomas entlehnt.

Eine solche Ceremonie ist ja recht geeignet, die Mittheilung des hl. Geistes, sein Herabsteigen durch die Vermittelung seines minister[1]) in die Seele, welche hauptsächlich im Haupte ihr Leben äußert, zu versinnbilden. Aber es kann noch ausdrucksvollere Sinnbilder dieser Mittheilung geben, welche auch Handauflegung im vollen Sinne genannt zu werden verdienen. Die Auflegung der Hände auf die Schulter oder auch auf die Brust wäre gewiß eine wahre Händeauflegung. Auch die Berührung eines anderen Gliedes könnte Händeauflegung genannt werden. Wenn Jemand eine schwere Wunde am Körper, oder ein krankes Organ, wie Augen, Ohren hätte, so würde die Berührung dieser Stellen mit der Hand, um sie zu heilen, eine wahre Handauflegung sein. So faßt wenigstens die heilige Schrift oder der Heiland selbst die Handauflegung auf. In der Dekapolis führte man dem Herrn einen Taubstummen zu, daß er „ihm die Hand auflege". Die Bittsteller waren überzeugt, daß von seiner Hand eine Heilkraft ausgehe; sie werden also wohl kaum an eine Berührung des Scheitels gedacht haben, wohl aber an eine solche der kranken Organe. Jedenfalls hat der Heiland ein viel ausdrucksvolleres Symbol und Heilmittel angewandt, indem er die Zunge des Stummen und den Ohrgang des Tauben berührte[2]).

Gerade so ist die Salbung mit Chrisam auf der Stirne ein ausdrucksvolleres Symbol und Mittel der Heilung, Heiligung und Kräftigung durch den mitzutheilenden hl. Geist, als die Auflegung (oder gar bloße Ausstreckung) der Hände auf das Haupt. Nicht das ganze Haupt, sondern blos die Stirne als Sitz der Scham und des Muthes oder doch ihrer Aeußerung wird berührt, weil die Firmung muthiges Bekenntniß des Glaubens den Kämpfern Christi verleihen soll; es ist eine Berührung mit Chrisam, eine Salbung, welche nach biblischem Sprachgebrauch die Mittheilung des hl. Geistes in significantester Weise zum Ausdruck bringt. Nach dem hl. Paulus sind wir geradezu mit dem hl. Geiste gesalbt und zwar speciell in der hl. Firmung, worauf die Worte des Apostels: „die Besiegelung", „die Befestigung" direct hindeuten[3]).

1) Impositio manuum in sacramentis ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi quibus manus imponuntur, quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Sp. Sancti, et in sacramento ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis mysteriis. S. Thom. 3. p. q. 84. a. 4.

2) Mark. 7, 31 ff. — 3) Epheſ. 1, 13. 14. 2 Kor. 1, 22. 23.

Also haben wir in der Chrismation eine wahre Handauflegung im liturgischen und sakramentalen Sinne, und selbst dem Wortlaute nach eine zutreffendere als in der Ausstreckung der Hände, in welcher Manche die impositio manus der Apostel finden wollen. Das wäre wohl eine χειροτονία, aber keine χειροθεσία.

Daß nicht die ganze Hand, sondern nur der salbende Daumen die Stirne berührt, thut der Wahrheit dieser sakramentalen Handauflegung ebenso wenig Eintrag, als bei der heilenden Handauflegung des Herrn der Umstand, daß er nur seinen Finger in das Ohr einführte und die Zunge jedenfalls nur mit einem oder mehreren Fingern berührte. Nur eine Salbung mit einem Instrument, etwa einem Pinsel, würde keine Handauflegung mehr sein. Darum kann zwar die hl. Oelung, welche nur durch Salbung und nicht durch Handauflegung gespendet wird, in Fällen der Noth, etwa bei ansteckenden Krankheiten, auf diese Weise gespendet werden; eine Salbung aber auch mit dem hl. Chrisam ohne unmittelbare Berührung mit den Händen vollzogen, wäre ungültig.

8. Wir wollen nicht behaupten, daß diese unsere durch Vernunftüberlegung gewonnene Deutung der Salbung als Händeauflegung für sich hinreichend wäre, um eine eigene Händeauflegung, die zum Wesen der Firmung gehört, überflüssig zu machen. Die Kirche hat aber thatsächlich die gesonderte Händeauflegung im Laufe der Zeit immer mehr zurücktreten lassen[1] und betrachtet sie jetzt gar nicht mehr als wesentlichen Theil der Firmung. Sie hat also geurtheilt, daß die Händeauflegung in der Salbung den Intentionen des Urhebers der Sakramente genüge. Dieses unfehlbare Urtheil versichert uns endgültig, daß in der Salbung eine Händeauflegung gegeben ist, die ja nicht lediglich nach landläufigem Sprachgebrauche, sondern in erster Linie liturgisch zu erklären ist. Wir haben hier denselben Fall wie bei der Taufe. Berücksichtigt man blos den gewöhnlichen Sprachgebrauch, so verlangt das βαπτίζειν eine Untertauchung. Eine solche findet doch eigentlich in der aspersio und ablutio nicht statt, noch weniger als in der chrismatio eine Handauflegung. Diese Kirche hält aber auch jene beiden anderen Arten der Benetzung für eine Untertauchung im liturgisch-symbolischen und sakramentalen Sinne des Wortes. Da es sich nämlich eigentlich blos um ein

1) Bickell a. a. O. meint, in der ältesten Kirche sei die der Chrismation vorausgehende Händeauflegung Materie gewesen.

Reinigen durch Wasser handelt, so kann auch die infusio und aspersio als eine „Taufe, eine Eintauchung" angesehen werden.

9. Unsere bisherigen Ausführungen über die Chrismation als wesentlichen Ritus der Firmung geben auch zugleich Aufschluß über die specielle Art der Salbung: Sie muß auf der Stirne und zwar in Kreuzesform vorgenommen werden. Denn, wie wir hörten, ist die Salbung der Stirne Vorrecht der Bischöfe gegenüber der Salbung der Priester auf dem Scheitel, Brust u. s. w. bei der Taufe. Die Stirnsalbung wird in allen liturgischen Büchern des Orients und Occidents vorgeschrieben. Daneben wird freilich auch noch die Salbung anderer Glieder, ja des ganzen Körpers erwähnt. Augen, Mund, Nase, Ohren, Brust, Hände und Füße werden im griechischen Euchologium neben der Stirne genannt, aber dieselben zahlreichen Salbungen aller Glieder (ἔλον τὸ σῶμα) werden auch schon vor der Taufe mit dem Katechumenenöl vorgenommen und auch das römische Taufritual hat bei der Taufe Erwachsener eine Bezeichnung aller jener Glieder mit dem Kreuzeszeichen. Daß dies nur eine kirchliche Erweiterung der eigentlichen Stirnsalbung ist, ergibt sich daraus, daß der hl. Cyrillus von Jerus. diesen Gebrauch seiner Kirche kennt[1]) und doch zur Charakterisirung der Firmung die Salbung der Stirne allein nennt[2]). Ueberall in den kirchlichen Documenten wird die Salbung der Firmung, wenn sie genauer bestimmt wird, lediglich als Salbung der Stirne bezeichnet[3]). Sie muß also als wesentlich für das Sakrament angesehen werden.

10. Dasselbe ist wohl auch von der Kreuzesform der Salbung zu sagen. Die Kreuzesform wird in allen Ritualbüchern des Abend- und Morgenlandes sehr nachdrücklich vorgeschrieben. Es werden z. B. bei den Nestorianern dem Spender die einzelnen Bewegungen zur Bildung des Kreuzeszeichens: von oben nach unten, von rechts nach links, vorgezeichnet; denn ebenso bekreuzigen sich die Morgenländer: die horizontale Bewegung der Hand geht nicht von links nach rechts, sondern von rechts nach links.

Signatio, consignatio, σφραγίς, ruschmâ, Ausdrücke, welche ebenso regelmäßig vom Kreuzzeichen gebraucht werden, sind, wie wir sahen, charakteristische Benennungen der Firmung beziehungsweise der Chrismation. Es muß also wohl auch diese Form der

1) Catech. myst. 3. 4. — 2) 4. 7.

3) Tertullian nennt sie einfach signaculum frontium. adv. Marc. III, 22.

Chrismation apostolischen Ursprungs und weiterhin göttlicher Einsetzung sein.

Der Ritus der römischen Kirche hat der Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen sogar in der Form der Firmung Ausdruck gegeben mit den Worten: *Signo te signo crucis* et confirmo te chrismate salutis. Bei der Erklärung, welche die hl. Väter und besonders das Concil von Florenz von der Stirnsalbung geben, wird ausdrücklich auf das Kreuzeszeichen, das der Welt ein Aergerniß ist, hingewiesen, dessen wir uns nicht schämen sollen [1]).

Stirnsalbung und Kreuzesform scheinen also gleich wesentlich für das Sakrament zu sein.

11. Für die Nothwendigkeit der Stirnsalbung und speciell der Salbung in Kreuzesform sprechen auch innere, dem Wesen des Sakramentes der Firmung entnommene Gründe. Gerade durch die Stirnsalbung wird die durch dieses Sakrament zu verleihende Gnade emphatisch bezeichnet. Wohl mögen die Orientalen die Fülle der Gnade des hl. Geistes, welche diesem Sakramente gegenüber der Taufe auch zukommt, durch die Salbung des „ganzen Körpers" zum Ausdruck bringen — bei den Kopten werden nach Assemani 36 Salbungen vorgenommen; die Aethiopier salben nicht nur alle Glieder, sondern auch die Gelenke u. s. w. — aber charakteristisch und wesentlich der Firmungsgnade ist die Stärkung zum muthigen Bekenntnisse und Glaubenskampfe. Die Stirne aber ist einerseits der Sitz der erröthenden Scham, andererseits zeigt sich der Muth durch eine „kühne Stirne". Diese Stelle des Körpers muß also vor allem in dem Sakrament der Stärkung gesalbt werden, um den Streiter Christi anzuzeigen und ihm Kraft zu verleihen, daß er alle Scham beim Bekennen des Glaubens ablegen und mit offener Stirne den Feinden des Glaubens entgegentreten soll [2]).

1) Ideoque in fronte, ubi verecundiae sedes est, confirmandus inungitur, ne Chr. nomen confiteri erubescat et praecipue crucem ejus, quae Judaeis quidem est scandalum, Gentibus autem stultitia secundum Apostolum; propter quod signo crucis signatur. *Denzinger-Stahl* n. 592.

2) In hoc sacramento homo accipit Sp. S. ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte propter duo: primo quidem quia insignitur signo crucis, sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime frons manifesta est, quae

Einem ähnlichen Zwecke dient auch die Kreuzesform. Schon Tertullian hörten wir erklären, daß die Stirnsalbung dem Streiter Christi das Zeichen seines Feldherrn aufdrücken soll. Die Soldaten tragen dieses Zeichen auf der Stirne, weil es hier am stärksten und deutlichsten hervortritt. Die Beziehung der Stirnsalbung in Form des Kreuzes zur Furcht und Scham hat bereits der hl. Augustinus hervorgehoben. Usque adeo de cruce non erubesco, ut non in occulto loco habeam crucem Christi, sed in fronte portem. Multa sacramenta aliter atque aliter accipimus; quaedam sicut nostis ore accipimus, quaedam per totam corpus accipimus. Quia vero in fronte erubescitur ille, qui dixit: „Qui me erubuerit coram hominibus, erubescam eum coram Patre meo, qui in coelis est," ipsam (crucis) ignominiam quodammodo, quam Pagani derident, in loco pudoris nostri constituit [1]).

Daß der hl. Lehrer von der Bezeichnung mit dem Kreuze in der Firmung und nicht etwa vom bloßen Kreuzeszeichen, das ja freilich auch ein Sakrament im Sinne Augustins ist, spricht, zeigen erstens die Ausdrücke portem, in loco pudoris nostri constituit: Er spricht von einem Zeichen, das wir immer tragen, das der Herr uns selbst auf die Stirne gedrückt. Zweitens aber ganz entschieden die Zusammenstellung dieses sacramentum mit der Eucharistie, in der wir durch den Mund die Geheimnisse empfangen und mit der Taufe, in welcher wir am ganzen Körper durch immersio abgewaschen werden.

§ 517.

Die Materie des Sakramentes der Firmung.

Die Behandlung des sakramentalen Ritus der Firmung hat uns auch bereits mit der Materie und Form derselben im allgemeinen

quasi numquam obtegitur, et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstret se esse christianum, sicut et Apostoli post acceptum Sp. s. se manifestaverunt, qui prius in coenaculo latebant.

Secundo quia aliquis impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, scl. propter timorem et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte . . .; unde „verecundari erubescunt, timentes autem pallescunt" ut dicitur (Ethic. l. IV, cap. ult.). Et ideo in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri praetermittat. S. Thom. 3. p. q. 72. a. 9.

1) In Ps. 141. n. 9.

bekannt gemacht; denn aus Materie und Form besteht dieser Ritus. Oder eigentlich haben wir speciell von der Materie gehandelt, indem wir die Salbung mit Händeauflegung als das Wesen dieses Ritus erklärten; diese beiden Acte sind eben die nächste Materie der Firmung: es wäre also nur noch genauer von der materia remota zu handeln und sodann von den Worten, welche mit der materia proxima den Vollzug des Sakramentes ausmachen.

1. In allen kirchlichen Documenten wird uns das Oel als die Substanz bezeichnet, womit die Salbung der Firmung vorgenommen wird. Diesen Namen tragen sehr viele Stoffe; aber nach kirchlicher Auffassung kann nur darunter das Oel der Olive, Baumöl, verstanden werden. Man könnte allerdings meinen, die Substanz des Oeles sei bei den Sakramenten nicht naturwissenschaftlich, sondern nach Schätzung der Menschen zu beurtheilen; in vielen Gegenden werden aber auch andere Erzeugnisse des Pflanzenreiches und sogar des Mineralreiches Oel genannt, so Leinöl, Rappsöl. In den nördlichen Ländern heißen diese Producte eigentlich und schlechthin Oel, während das Olivenöl durch einen Beisatz charakterisirt werden muß. Der hl. Thomas bemerkt zwar, dieses Oel heiße allein eigentlich Oel, und wo man es haben könne, sei es zumeist im Gebrauch; jede andere Flüssigkeit werde nur nach Analogie mit dem Olivenöl so genannt, sei nicht in allgemeinem Gebrauch, sondern diene nur als Ersatz und Surrogat da, wo man kein Baumöl habe [1]).

Dies alles trifft aber nur zu für die Südländer; im Norden ist das Oel schlechthin nicht das Olivenöl; dieses ist nicht im allgemeinen Gebrauch, sondern wird nur für besonderen feineren Gebrauch verwendet. Man kann doch auch nicht sagen, daß der Süden maßgebend sei für den Norden; das konnte in früheren Zeiten Geltung haben, jetzt haben sich die Verhältnisse wesentlich zu Gunsten des Nordens verschoben.

Und doch müssen wir mit der Kirche daran festhalten, daß Olivenöl wesentlich für das Salböl der Sakramente ist, weil die Apostel nach Anweisung des Herrn dieses und kein anderes gebraucht und angeordnet haben. Es hieße das Sakrament der Vereitelung aussetzen, wollte man anderes Oel gebrauchen. Wir haben hier denselben Fall wie bei dem Brode für die hl. Eucharistie. Nach der Lehre

1) S. p. q. 72. a. 2. ad 3m.

der Kirche ist Weizenbrod wesentliche materia ex qua, nicht blos für den Süden, sondern auch für unsere Gegenden, wo doch Brod schlechthin nicht Weizenbrod, sondern Roggenbrod heißt. In Weizenbrod hat der Herr consecrirt und solches dürfen wir also — wenigstens der Sicherheit halber — allein anwenden.

Die Materie der Sakramente ist freilich nicht streng naturwissenschaftlich, aber auch nicht allein nach Schätzung der Menschen, insbesondere einzelner Gegenden, sondern nach dem unfehlbaren Urtheile der Verwalterin der Sakramente zu bestimmen.

2. Dabei dürfen auch die herrlichen Eigenschaften des Produktes des Oelbaumes und seine Vorzüge vor allen ähnlichen Erzeugnissen des Pflanzenreiches nicht unberücksichtigt gelassen werden. Zur Materie eines so hehren Sakramentes taugt nur das feinste, edelste, kostbarste Oel. Der hl. Thomas findet sogar die specifischen Gnaden der Firmung durch dasselbe versinnbildet: Der immergrüne Oelbaum bezeichnet die lebendige Kraft und Barmherzigkeit des hl. Geistes[1]).

Man könnte einwenden, das Laub des Oelbaums komme beim Oele gar nicht in Betracht; aber wer dies behauptet, verkennt ganz und gar die hohe Bedeutung des associativen Factors unserer Vorstellungen; und auf unsere Vorstellung ist doch zunächst das äußere Zeichen der Sakramente berechnet. Fechner bemerkt einmal in seiner Vorschule zur Aesthetik sehr zutreffend, der Anblick einer Orange stelle uns nicht eine bloße gelbe saftige Frucht, sondern die ganze Herrlichkeit des südlichen Himmels Italiens vor die Augen. So macht auch das edle Olivenöl durch die Association mit dem immergrünen Baum des Südens einen ganz anderen Eindruck als das Lein- und Rappsöl des Nordens. Edlere Sorten, die auch dem Norden eigen sind, wie Mandel-, Nuß- und andere Oele können, da sie nicht schlechthin Oel sind, überhaupt nicht in Betracht kommen[2]).

Die Eigenschaften, welche gerade das Oel zur passendsten Materie der Firmung machen, zeigen sich am klaren, reinen Olivenöl am hellsten. Nach dem Concil von Florenz wird das Oel bei der Firmung angewandt, weil es den Glanz des Gewissens bezeichnet[3]).

1) Proprietates olei, quibus significatur Sp. S., magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo. Ibid.

2) Die malabarischen Nestorianer haben thatsächlich Oel von Sesam und von der indischen Nuß angewandt.

3) Cujus materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae. Decr. pro Arm.

Man muß aber dabei nicht blos an Zustände und Pflichten des Empfängers, sondern vor allem an die zu spendende Gnade, an den zu ertheilenden hl. Geist denken. Der Glanz der Gnade und des Lichtes des hl. Geistes, der hl. Geist selbst, wird durch das Oel recht anschaulich ausgedrückt. Die Ausdrücke: Salbung des Geistes, mit dem hl. Geist gesalbt werden sind der hl. Schrift und Liturgie und den Vätern geläufig; der hl. Geist selbst wird in dem Pfingsthymnus Veni Creator eine spiritualis unctio genannt. Unctio spiritualis ipse Sp. S. est, cujus sacramentum est in unctione visibili [1]). Unctionis sacramentum est, virtus ipsa est invisibilis; unctio invisibilis Spiritus Sanctus; unctio invisibilis caritas illa est, quae in quocumque fuerit, tamquam radix illi erit, quamvis ardente sole arescere non potest [2]).

Das Oel dringt in die gesalbten Glieder ein, durchdringt sie, macht sie geschmeidig, zu ihren Lebensfunctionen beweglich, kräftig. So dringt daher der hl. Geist mit seiner Gnade in das Innerste der Seele und aller ihrer Kräfte ein, macht sie zu ihrer übernatürlichen Thätigkeit lebenskräftig und behend. Da nun in der Firmung die Fülle der Gnaden und insbesondere die Stärke des Geistes mitgetheilt werden [3]) soll, so geschieht dies am anschaulichsten durch die Salbung mit Oel, mit dem feinsten Olivenöl.

Wie die Ringkämpfer der Vorzeit unter anderm durch die Salbung mit Oel sich ihren Körper geschmeidig, beweglich und kampfestüchtig zu machen suchten, so wird der Kämpfer Christi durch die Gnade des hl. Geistes unter dem Sinnbilde des Oels für das unerschrockene Bekenntniß des Glaubens gekräftigt.

Die Kirche hebt bei der Weihe des Chrismas besonders die Fettigkeit des Oeles hervor: pinguissimi liquoris ministrae olivae; ut hujus creaturae pinguedinem sanctifices. Das Fett, die Fettigkeit bezeichnet aber die Fülle, den Reichthum; also beim Chrisma die Fülle der Gnaden. In den Segen der Patriarchen wird den Kindern das Fett der Erde [4]) erfleht; der hl. Sänger

1) S. August. in 1 Joann. tr. 3. n. 5. — 2) Ibid. n. 12.

3) In hoc sacramento datur plenitudo Sp. S. ad robur spirituale, quod competit perfectae aetati. Homo autem cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit jam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit. Gratia vero Spiritus S. in oleo designatur; unde Christus dicitur „unctus oleo laetitiae" (Ps. 44) propter plenitudinem Spiritus S. quam habuit. Et ideo oleum competit materiae hujus sacramenti. S. Thom. 3. p. q. 72. a. 2.

4) Genes. 27, 28.

will seine Seele mit adipe et pinguedine erfüllt haben[1]). Auch in unserem Sprachgebrauche hat Fettigkeit und damit das Oel dieselbe Bedeutung.

Nach biblischem Sprachgebrauche ist das Oel als Salbe des Hauptes auch Sinnbild der Freude[2]); die Schrift spricht von einem oleum laetitiae[3]), oleum gaudii[4]). Darum bezeichnet es recht anschaulich die herrlichen Fülle der Gnaden der Firmung, zugleich auch den freudigen Sieg, den unser Anführer bereits für uns errungen, und dessen auch wir durch die Stärkung der Firmung zum Kampfe versichert sind.

3. Dem Olivenöl wird nach alter Ueberlieferung noch Balsam beigemischt, eine wohlriechende Substanz, die früher aus dem Morgenlande, jetzt auch aus der neuen Welt bezogen wird und der Balsamstaude entfließt. Die Orientalen mischen noch andere wohlriechende Essenzen bei, das Euchologium der Griechen führt deren 37 an. Darunter sind Wein, Pfeffer, Kassia, Zimmet, Terabinthe, Osterluzei u. s. w. Mehrere derselben finden sich auch bei den Kopten. Von den orientalischen Sekten gebrauchen blos die Nestorianer reines Oel[5]); dieser Mißbrauch rührt aber von der oben erwähnten Vermengung des Katechumenenöls und des Chrisma her.

Daß dieser Gebrauch der Mischung sehr alt ist, beweisen die apostolischen Constitutionen, welche bereits das ἔλαιον von dem μύρον unterscheiden und von dem letzten den Wohlgeruch betonen[6]). Der Ausdruck μύρον, der von dem Griechischen auch in die übrigen orientalischen Ritualien übergegangen ist, bezeichnet nicht einfach Oel, sondern eine wohlriechende Salbe, einen von selbst ausfließenden wohlriechenden Pflanzensaft, besonders den Myrthensaft, sodann jede wohlriechende Salbe, jedes wohlriechende Oel. Dem einfachen Olivenöl kommt aber ein besonderer Wohlgeruch nicht zu; darum muß dasselbe gemischt gewesen sein.

Der Wohlgeruch dieser Salbe bezeichnet den Wohlgeruch der

1) Ps. 62, 6.
2) Ps. 103, 15.
3) Ps. 44, 8.
4) Is. 61, 3.
5) Auch das Testamentum D. N. J. Chr. spricht nur von Oel bei der Firmung. Aber daraus mit Rahmani folgern, daß die Mischung erst späteren Ursprungs sei, geht doch wohl nicht an. Auch die lateinischen Väter sprechen oft nur von oleum.
6) 7, 27. 44.

guten Werke, welche der Gefirmte durch den Beistand des hl. Geistes zu verrichten in den Stand gesetzt wird. Chrisma confectum ex oleo . . . et balsamo, quod odorem significat bonae famae [1]).

Der Wohlgeruch ist eine Eigenschaft, welche sich der ganzen Umgebung mittheilt; er bezeichnet also treffend die Thätigkeit des erwachsenen Gliedes der Kirche, welches kein rein individuelles, sondern ein mehr sociales kirchliches Leben entfalten muß [2]). Daß gerade der Balsam als wohlriechende Substanz angewandt wird, dürfte wohl auf positiver Einrichtung Christi oder der Apostel beruhen. Der hl. Thomas führt als Grund an seinen vorzüglichen Geruch und weil er zugleich vor Verwesung bewahrt [3]).

Der Balsam wurde im Alterthum auch zum Einbalsamiren der Leichen gebraucht, um dieselben vor Verwesung zu schützen; die hl. Firmung schützt vor der Fäulniß der Trägheit und des Versunkenseins in den Geist der Welt, der ein Geist des Todes ist.

Der Balsam ist aber auch für die Lebendigen eine heilsame Salbe, welche Wunden und Geschwüre heilt. Die Firmung verleiht nicht nur Kraft, sondern muß auch die Schwäche des gefallenen Menschen heben, seine Wunden heilen. Darauf bezieht sich die im Pontificale Rom. so schön geschilderte Wirkung des Chrisma: Ut novetur sexus omnis unctione Chrismatis, ut sanetur sauciata dignitatis gloria.

Jedenfalls kann nur der Balsam als wesentliche Beimischung zum Oele bezeichnet werden; denn nur darin stimmen alle Ritualbücher der verschiedenen Kirchen überein. Die Häufung der Essenzen bei den Orientalen muß auf deren Vorliebe für das Sinnenfällige, Phantasievolle, Bunte gesetzt werden, wie sie ja auch aus ähnlichen

1) Conc. Flor. decr. pro Arm.

2) Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quae redundat ad alios, unde Apostolus dicit II Cor. II, 15: Christi bonus odor sumus. S. Thom. Ibid. Noch deutlicher: In balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos, qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis ecclesiae finibus perducti. c. gent. l. 4. c. 60. Materia confirmationis est oleum balsamatum, ut oleum pertineat ad conscientiam, quam oportet nitidam habere eos, qui confessores divinae fidei constituantur, et balsamum ad famam, quam oportet effundere et verbis et factis fidei confessores. 4. dist. 7. q. 1. a. 2. ad 2m.

3 Et licet multa alia sint odorifera, tamen praecipue accipitur balsamum propter hoc quod habet praecipuum odorem, et quia etiam incorruptionem praestat. Unde Eccli. XXIV, 21 dicitur: Quasi balsamum non mixtum odor meus. Ibid. a. 2.

Gründen die Zahl der Salbungen ins Ungemessene vermehren. Dagegen zeichnet sich der römische Ritus, das Chrisma der römischen Kirche durch hehre Einfachheit und damit selbst durch significante Ausdrucksfähigkeit aus.

4. Das Chrisma muß, um als giltige Materie zu dienen, consecrirt sein und zwar vom Bischofe; so gibt das Concil von Florenz die Materie dieses Sakramentes an: cujus materia est chrisma confectum ex oleo . . . per episcopum benedicto. Die Benediction findet sich in allen Ritualbüchern und wird schon von den ältesten Vätern erwähnt. Der Ausdruck benedicta unctio Tertullians[1]) könnte wohl auch von einer Segnung während des Gebrauchs verstanden werden; aber ganz bestimmt bezeichnet die Oelweihe der hl. Cyprian, wenn er die Berechtigung dazu den Häretikern abspricht, weil sie keinen rechten Altar und keine Kirche hätten[2]). Umgekehrt beweist der hl. Augustinus aus der Gültigkeit der Oelweihe durch einen Sünder in der Kirche, die Gültigkeit auch für die häretische Kirche[3]). Zur Zeit des hl. Basilius war diese Praxis so allgemein und selbstverständlich, daß er sie auf die Ueberlieferung der Apostel zurückführen konnte[4]).

Der hl. Thomas gibt auch einen guten Congruenzgrund für die Weihe des Oeles an. Die sinnlichen Elemente der andern Sakramente, das Wasser der Taufe, Brod und Wein der Eucharistie hat Christus selbst durch den eigenen Gebrauch geheiligt. Die Salbungen hat er aber nicht selbst vorgenommen, darum wollte er das Oel für die Firmung und hl. Oelung noch besonders durch seinen Stellvertreter geweiht wissen. Man kann auch noch bemerken, daß das Wasser und Oel — das Brod der Eucharistie wird vernichtet und geht also nicht in das Wesen des Sakramentes innerlich ein — um als Bestandtheile des Sakramentes und Vehikel der Gnade zu werden, beide eine hehre Weihe verlangen. Dieselbe wird auch dem Taufwasser in noch feierlicherer Weise als dem Chrisam und Krankenöl gegeben. Weil aber das Sakrament der Taufe so absolut nothwendig zur Seligkeit ist, hat die göttliche Güte diese Weihe jedem

1) Exinde egressi de lavacro perungimur *benedicta* unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant. Tertull. de bapt. 7. Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum s. c. 8.

2) Ep. 70, 2.

3) De bapt. 5, 19.

4) De Spir. S. c. 27. n. 6.

Priester übertragen, nicht wie die Chrisamweihe dem Bischof reservirt, ja nicht einmal die Weihe des Wassers als wesentlich für die Taufe festgesetzt [1]). Es hing dies von einer positiven Anordnung Christi ab, da die eigentliche sakramentale Consecration der Materie ohnedies erst in dem Vollzug des Sakramentes durch die Form stattfindet.

5. Die Weihe des Chrismas steht allein dem Bischofe zu. So erklärt ganz bestimmt Eugen IV. im decretum pro Armenis und der Catech. Rom.: Quoniam igitur dominus hanc Confirmationis materiam usu ipso et tractatione non sacravit, necessarium est, ut sanctis et religiosis precationibus consecretur. Neque ad alium ea confectio nisi ad episcopum pertinere potest, qui ejusdem sacramenti ordinarius minister institutus est [2]).

Diese Begründung des römischen Katechismus dürfte freilich nicht so zwingend sein. Denn es würde, wenn aus der Spendung der Firmung durch den Bischof seine ausschließliche Gewalt das Chrisma zu weihen folgte, aus der außerordentlichen Spendung der Firmung durch einen Priester, welche doch nicht unmöglich ist, auch folgen, daß ein Priester, wenigstens durch Delegation das hl. Oel weihen könnte. Dies ist aber nicht zuzugeben. Die Kirche hat nie gestattet, daß einfache Priester die hl. Oele weihen, sie hat, obgleich sie ausnahmsweise Delegation in der Spendung der Firmung zugegeben, ja sogar die Praxis der Orientalen, daß die Priester regelmäßig die Firmung spenden, duldet, doch stets energisch gegen die Oelweihe der Priester protestirt; sie hat dieselbe stets als Vorrecht der Bischöfe erklärt. Dies bezeugen nicht blos einzelne Väter, wie Basilius [3]),

1) Tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur. Est autem considerandum, quod quibusdam sacramentis, habentibus materiam corpoream Christus est usus scl. baptismo et etiam Eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi materiae horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde Chrysostomus dicit (cap. Numquam, de consecr. dist. 4, quod „numquam aquae baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent.“ Et similiter ipse Dominus accipiens panem benedixit, similiter autem et calicem, ut habetur Matth. XXVI et Luc. XXII. 3. p. q. 72. a. 3. Ebenso Catech. Rom. P. II. c. 3. q. 9.: Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi. Si qua vero benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti non autem ad necessitatem.

2) P. II. c. III. q. 9.

3) De Sp. S. 1, 27.

und mehrere afrikanische und spanische Concilien, sondern auch der Papst Innocenz I. im Schreiben an den Bischof Decentius: Presbyteris, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere liceat, sed quod ab episcopo fuerit consecratum [1]).

Bei den Morgenländern wird dieses Vorrecht der Bischöfe noch stärker betont; weil sie den Priestern die Spendung der Firmung allgemein gestatteten, mußten sie, um die Gewalt des Bischofs in Bezug auf dieses Sakrament doch zu sichern, ein um so stärkeres Gewicht auf die Benediction des Chrisma legen. Darum ist es das Vorrecht des Patriarchen oder Katholikos, der es mit großer Feierlichkeit unter Assistenz von Bischöfen manchmal auf mehrere Jahre weiht. Jakob von Edessa bezeugt, daß nur dem Bischof die Gewalt zusteht, das Myron zu weihen, aber keinem Priester. Diesem ist es nicht einmal gestattet, es aus einem Gefäß in ein anderes zu gießen. Der Armenier Vartanus geht so weit, daß er in dem Chrisma den hl. Geist ebenso gegenwärtig behauptet wie der Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie. Andere stellen das Chrisma noch über die Eucharistie, weil sie nur eine Figur des Leibes Christi sei, im Chrisma aber der hl. Geist persönlich zugegen sei [2]). Diese abergläubischen Vorstellungen zeugen jedenfalls von der Ueberzeugung von der Heiligkeit des Chrisma, also von der Nothwendigkeit einer höheren Weihe, wie sie nur von den höchsten Hierarchen ausgeführt, gegeben werden kann [3]).

---

1) De Consecr. cap. 119. dist. 4. *Denzinger*, Ench. n. 60.

2) Vgl. *Denzinger*, Rit. or. p. 58 sq.

3) Nur bei den Nestorianern sollen nach Assemani (Bibl. or. III, II, p. 279.) die Priester das Chrisma weihen, wie sie auch die Firmung regelrecht spenden. Bei der Taufe selbst weihe es der Priester. Wahr daran ist, daß sie das Firmungsöl auch schon als Katechumenenöl gebrauchen. Aber nach der Taufe findet die Chrismation nicht mit dem soeben geweihten Tauföl im Becken, sondern mit dem Oel aus dem Horne statt. Woher nun das Oel im Horn? Nach Badger's Taufritual soll das im Becken übrig gebliebene Oel in's Horn geschüttet werden. Das ist unrichtig. Nach der Anordnung des Patriarchen Jahballah soll das im Becken übrig gebliebene Oel in das Taufwasser geschüttet und mit diesem desecrirt werden. Biblioth. or. III, II, p. 281. Vielmehr wird das Oel im Horn auch zur jährlichen Weihe der Kirche und des Altares verwendet. Ebd. p. 276. Dieses Kirchweiböl wird aber oder wurde früher vom Bischofe geweiht. Ebds. III, I. p. 537. 574. Wozu denn auch der Gebrauch, das Katechumenenöl erst bei der Taufe vom Priester weihen zu lassen, das Firmungsöl aber immer im Horne bereit zu halten, wenn auch dieses vom Priester geweiht werden könnte? Die Erklärung der neueren Nestorianer, im Horne finde sich noch ein Rest des von den Aposteln geweihten Oels, wird wohl

§ 518.

Die Form des Sakramentes der Firmung.

I. Noch größere Mannigfaltigkeit als in Betreff der Materie findet sich in der Praxis der Kirche in Betreff der Form der Firmung, und darum sind die Meinungsverschiedenheiten über das eigentliche Wesen der Form noch zahlreicher. Bei der Materie handelt es sich hauptsächlich nur um Handauflegung oder Salbung; aber wenn man selbst die Salbung als die eigentliche materia proxima der Firmung nimmt, so sind die dabei gesprochenen Worte selbst wieder zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kirchen sehr verschieden gewesen.

Diejenigen, welche die specielle Handauflegung zum Wesen des Sakramentes zählen, müssen auch die dabei gesprochenen Gebete als Form ansehen, und diese Gebete sind wieder in verschiedenen Kirchen und in verschiedenen Perioden der Kirche nicht gleichlautend.

1. Nach der gegenwärtigen Praxis der römischen Kirche, die als Ausgangspunkt in der Erörterung über die wesentliche Form der Firmung genommen werden kann und muß, lautet dieselbe: Signo te signo crucis et confirmo te Chrismate salutis. In nomine P. et F. et Sp. S. Amen. Denn diese Worte werden bei der Chrismation und der dabei stattfindenden Händeauflegung, worin der eigentliche Firmungsritus enthalten ist, gesprochen. Diejenigen freilich, welche die vorausgehende Händeausstreckung als die eigentliche apostolische Händeauflegung ansehen, müssen auch das dabei gesprochene Gebet, die Herabrufung der Gaben des hl. Geistes auf die in der Taufe Gerechtfertigten als sakramentale Form ansehen. Diese Auffassung ließe sich mit der sonst allgemein angenommenen dadurch in Einklang bringen, daß man mit manchen Theologen annimmt, auch die Römische Kirche habe früher eine specielle von der Chrismation unterschiedene Handauflegung bei der Firmung angewandt und mit jenem Gebete begleitet. Damals gehörte dann jene Händeauflegung zur Materie und das Gebet um die Gaben des hl. Geistes zur Form. Später habe jedoch die Kirche wesentlich die Händeauflegung nur in die Chrismation verlegt und den Sinn jenes Gebetes in die jetzt gebräuchliche kurze Form zusammengefaßt. Thatsächlich kommt

nicht befriedigen! Nach dem jedenfalls lange vor dem Nestorianismus abgefaßten Testamentum D. N. J. Chr. liegt die Weihe des Katechumenen- und des „eucharistischen" Oels dem Bischofe, freilich während der feierlichen Taufe, ob. Vgl. *Rahmani* l. c. p. 215.

in dem Gebete bereits die Consignatio signo crucis vor, während sie in manchen Chrismations-Formeln [1]) fehlt.

2. Diese gegenwärtige Form der römischen Kirche zeichnet sich vor allem durch Klarheit und Bestimmtheit aus; sie entspricht also auf's beste der Function der Form, den sakramentalen Ritus in seiner Bedeutung genauer zu bestimmen. Die Händeauflegung und Salbung bezeichnet die Mittheilung des hl. Geistes speciell zur Stärkung im Glauben; dies bezeichnet auf's deutlichste Confirmo te chrismate salutis. Noch deutlicher wird die Ausrüstung zum Streiter Christi durch Aufprägung des Zeichens unseres Feldherrn zum Ausdruck gebracht: Signo te signo Crucis. Der hl. Thomas und nach ihm der röm. Katechismus finden auch die Worte: In nomine P. et F. et Sp. S. wesentlich, insofern durch sie der Urheber der Gnadenspendung und Stärkung ausgedrückt wird [2]).

Aber gewiß ist der Name der allerh. Dreifaltigkeit bei diesem Sakramente nicht so wesentlich wie bei der Taufe. Die Taufe wird wesentlich *im Namen, auf den Namen* der allerheiligsten Dreifaltigkeit gespendet; bei der Firmung wird die Dreifaltigkeit nach dem hl. Lehrer nur als Urheber der Gnade genannt. Nun braucht aber die Ursache der Gnade, die ja bekannt und selbstverständlich ist, nicht im sakramentalen Ritus genannt zu werden. Sonst müßte sie auch bei allen Sakramenten genannt werden. Das ist aber nicht der

---

1) Gallicanische Ritualien, wie das Sakramentar von Bobbio, das Missale Gallic. verbinden thatsächlich das abgekürzte Händeauflegungs-Gebet mit der Salbung als Form in den Worten: Deus omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Sp. S. concessitque tibi peccata, ipse te ungat in vitam aeternam. Diese Form kann wohl als Uebergang von dem alten zum späteren römischen Ritus angesehen werden.

2) Praedicta forma est conveniens huic sacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quidquid pertinet ad speciem sacramenti. Sicut autem ex supra dictis patet, in hoc sacramento datur Sp. S. ad robur spiritualis pugnae. Et ideo in hoc sacramento tria sunt necessaria, quae continentur in forma praedicta: quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quae est S. Trinitas, quae exprimitur cum dicitur: *In nomine Patris* . . . Secundum est ipsum robur spirituale, quod homini confertur per sacramentum materiae visibilis ad salutem, quod quidem tangitur cum dicitur: *Confirmo te chrismate salutis.* Tertium est signum quod pugnatori datur, sicut et in pugna corporali milites insigniis ducum insigniuntur; et quantum ad hoc dicitur: *Consigno te signo crucis*, in quo scl. rex noster triumphavit, ut dicitur Coloss. II. S. Th. 3. p. q. 72. a. 4.

Fall, wo es aber geschieht, wie bei der Absolution, wird sie nicht als wesentlich angesehen. Auch fehlt der Name der allerheiligsten Dreifaltigkeit in verschiedenen Confirmationsriten des Morgen- und Abendlandes. Wenn dafür der hl. Geist genannt wird, wie in dem griechischen Ritus, so hat das den besonderen Grund, weil gerade der hl. Geist nicht nur in der Firmung heiligt, sondern auch gegeben wird. Jedenfalls könnte nicht der Dreifaltigkeit eine einzelne göttliche Person substituirt werden, wenn ihre Nennung so wesentlich wäre wie bei der Taufe.

3. Der Name der allerheiligsten Dreifaltigkeit kann allerdings wesentlich werden, nicht um den Urheber der Gnade, sondern die besondere Gnade und Wirkung des Sakramentes zu bezeichnen. Wesentlich ist die Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen, als dem insigne der Streiter Christi. Die Form des Kreuzeszeichens ist aber: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. Diese Worte gehören zum Zeichen des hl. Kreuzes. Wenn dieses in keiner Weise durch Worte bezeichnet ist, so ist eben die trinitarische Formel die einzige und nothwendige Form der Firmung. Das trifft jedenfalls zu bei der Form, welche ein ordo Romanus und das Sacrament. Gregor. angeben. Sie haben außer dem vorausgehenden Gebet nur: In nomine P. et F. et Sp. S. Pax tibi, Et cum Spiritu tuo. Ein späterer Ordo schickt allerdings Ego te confirmo voraus. Damit stimmt sehr auffallend die Form der Kopten: In nomine P. et F. et Sp. S. Unctio gratiae Sp. S. Amen. Der Zusatz Unctio . . . wird durch die Handlung der Chrismation selbst bezeichnet und braucht also nicht eigens genannt zu werden. Daß damit nur unvollständig die Form angegeben sei wegen der Arcandisciplin, ist eine unbeweisbare Behauptung; denn wenn auch Innocenz I. noch in seiner Antwort an den Bischof Decentius die Form verschweigen zu müssen glaubt [1]), so hat bereits das Sacram. Gelasianum dieselbe klar und vollständig: Signum Christi in vitam aeternam. Der spätere Ordo Romanus setzt allerdings vor die Namen der allerh. Dreifaltigkeit die Worte: Ego te confirmo; daß dieselben aber nicht wesentlich sind, zeigt die griechische Form, mit welcher die gelasianische einigermaßen übereinstimmt: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. Diese Formel wird bereits vom ersten Concil von Konstantinopel angegeben und findet sich auch in der Recon-

1 Verba autem dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere. c. 3.

ciliationsformel der Nestorianer, welche einen Ueberrest der Firmung bei ihnen darstellt [1]).

4. Die orientalischen Formen sind hier zum Theil sehr kurz, theils sehr ausführlich. Ebenso kurz wie die genannte der Kopten ist die der Abessynier. Bei der Bekreuzung der Stirne (des Rückens und der Augen) werden die Worte gesprochen: In unctionem gratiae Sp. S. Amen. Sehr ausführlich und ausdrucksvoll ist die Jakobitische Formel: Chrismate sancto, suavitate odoris Christi, signaculo verae fidei, complemento doni Sp. S. signatur N. † In nomine Patris Amen, † et Filii Amen, † et Sp. vivi et sancti in vitam saeculi saeculorum. Amen. Etwas bündiger ist die der Maroniten: Chrismate Christi Dei, suavi verae fidei odore, sigillo et complemento gratiae Sp. S. obsignatur N. servus Dei, in † nomine Patris Amen. Et Filii Amen. Et Sp. S. in saecula. Amen. Auch die oben [2]) mitgetheilte Form des Testamentum D. N. J. Chr. ist schon ziemlich ausführlich, weil dieses Ritual den ganzen Ritus mehr zerlegt.

II. Bei dieser großen und durchgreifenden Verschiedenheit der sakramentalen Worte der Firmung könnte man versucht sein mit Vielen anzunehmen, daß Christus gar keine Form bei diesem Sakramente festgesetzt habe, oder gar mit mittelalterlichen Theologen selbst die Einsetzung des Sakramentes kirchlicher Anordnung zuzuschreiben. Alex. v. Hales glaubte letzteren Schluß schon aus den geringeren Differenzen der abendländischen Form ziehen zu können.

Derselbe ist aber unlogisch auch den starken Differenzen gegenüber, welche die morgenländischen Ritualien unter einander und mit der abendländischen, und selbst diese unter sich in verschiedenen Ländern und Zeiten bieten.

1. Allerdings kann der Herr den genauen Wortlaut der Form nicht angegeben haben, aber bei den hl. Riten darf nicht in engherzig philologischer Weise der grammatische Wortlaut, sondern nur der Sinn der Worte und zwar als Form des Sakramentes, d. h. als Ergänzung des Sinnes der Materie und der Handlung in Betracht gezogen werden.

Die Form muß also um so bestimmter und deutlicher die Wirkungen des Sakramentes ausdrücken, je unbestimmter die Bedeutung

1) Denzinger glaubt aus ihren Ritualien die eigentliche Form der Firmung in folgender Weise herstellen zu können: Signatur N. et sanctificatur atque perficitur in nomine Patris . . oder: Signetur N. sigilletur et sanctificetur in nomine Patris.

2) S. 276.

der Materie, der Handlung ist. Drückt diese schon ganz klar und deutlich die sakramentale Wirkung aus, so kann die Form kürzer sein: es reicht das eine oder andere Wort hin, um dem Ritus die significanteste Bedeutung zu geben, und wenn das Sakrament mehrere in innerem Zusammenhange stehende Wirkungen hat, brauchen durch die Form nicht alle eigens bezeichnet zu werden, jedenfalls dann nicht, wenn schon die Handlung sie klar und deutlich ausdrückt.

Das trifft nun bei der hl. Firmung sehr auffallend zu. Drei Wirkungen, die aber innerlich nur eine bilden, müssen bezeichnet werden: die Fülle der Gnade, speciell als Mittheilung des hl. Geistes, diese Gnade gerichtet auf Stärkung zum Kampf und die Bezeichnung als Streiter Christi. Händeauflegung, Oel, Balsam, Salbung drücken nach biblischer Auffassung die erste Wirkung auf das klarste aus. Das Oel, die Salbung auf der Stirne die Stärkung zum Glaubenskampfe. Die Bezeichnung der Stirne mit dem Kreuzeszeichen zeichnen näher den Firmling zum Soldaten Christi. Die Worte können da eigentlich kaum noch etwas Genaueres mehr bezeichnen. Da sie aber bei jedem Sakramente wesentlich sind, können sie hier unbeschadet des Wesens des Ritus sehr verschieden gefaßt werden. Es können alle Wirkungen der Firmung durch sie ausgedrückt werden, wie in der jetzigen römischen Form und in einigen orientalischen; es kann blos die Bezeichnung mit dem Kreuze durch den Namen der Dreifaltigkeit in Worte gefaßt; es kann auch blos die Salbung durch den hl. Geist oder die Besiegelung (σφραγίς) der Gabe des hl. Geistes genannt sein. Das Siegel der griechischen Form schließt nämlich ein doppeltes Moment ein: erstens das Kreuzeszeichen, das diesen Namen regelrecht führt, zweitens die Besiegelung als Vollendung der Taufgnade, womit die Fülle der Gnade und Ausrüstung zum reifen streitbaren Manne in der Kirche ausgedrückt wird. Dieses letzte Moment muß sich der Vorstellung um so mehr aufdrängen, wo wie im Orient und im Alterthume allgemein die Firmung unmittelbar sich an die Taufe anschloß, ihr Ritus als eine Vollendung des Taufritus sich darstellte [1]).

1) Diesen inneren Zusammenhang zwischen Firmung und Taufe, die Auffassung der Firmung als Ergänzung und Vollendung der Taufe wird auch noch nach vollständiger Trennung der beiden Sakramente in dem jetzigen abendländischen Ritus, speciell in dem der Consignation vorausgehenden Gebete, ausgesprochen: Omnipotens sempiterne Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos tuos ex aqua et Sp. S. ... emitte in eos septiformem Spiritum s. Paraclitum de coelis. Amen.

Wenn nun dieses Gebet auch nicht zum Wesen des Ritus gehört, wie die

2. Es ist aber noch ein anderer Gesichtspunkt sehr entscheidend bei der Beurtheilung der Form der Firmung. Wesentlich für die Materie ist nämlich geweihtes Oel, der Chrisam vom Bischofe bereitet. Die Weihe gehört also in gewissem Sinne mit zu dem Sakramente, sie dient jedenfalls dazu, die Bedeutung seines Ritus und seiner Wirkungen zu erläutern. Bei derselben bittet der Bischof, daß die Kraft des hl. Geistes dem Oele beigemischt wird. Sancti Spiritus admiscere virtutem. Also die so vorbereitete und in ihrer Bedeutung durch die Gebete der Kirche gekennzeichnete Materie ist für die Firmung wesentlich. Bei der Spendung des Sakramentes selbst hat also schon die Materie der Handlung eine so scharf ausgeprägte symbolische, sakramentale Bedeutung, daß sie kaum einer Ergänzung, Vervollständigung bedürfte; jedenfalls reicht dazu jede sprachliche Andeutung hin. Wenn also auch gar keine Uebereinstimmung in dem Ritus der verschiedenen Kirchen und Zeiten herrscht, wenn in manchen die Worte nur sehr fragmentarisch und compendiös den Sinn der Handlung bezeichnen: dies spricht nicht gegen die Einsetzung Christi oder auch nur gegen die Bestimmung der Form durch den Herrn selbst. Er hat, wie uns die Uebereinstimmung aller Kirchen und aller Zeiten lehrt, sein Hauptaugenmerk auf die Materie und die sakramentale Handlung gelegt, dieselben als besondere emphatische Symbole der Wirkungen des Sakramentes ausgewählt, und da er die Firmung nicht selbst gespendet hat, den Aposteln den Auftrag gegeben, jenen Symbolen und den Wirkungen des Sakramentes entsprechende Worte anzuwenden. Diese Worte sind also dem Sinne nach von ihm selbst, wenn auch deren grammatische Bildung nicht von allen Aposteln gleichlautend vorgenommen worden ist. Selbst die Kirchen konnten unbeschadet des sakramentalen Sinnes noch Veränderungen vornehmen; die römische Kirche konnte dies um so mehr, als ihre Veränderung der Form nur eine ausdrucksvollere, vollständigere Bedeutung der Worte bezweckte.

3. Diese untergeordnete Stellung der Form der hl. Firmung ergibt sich auch aus der Unbestimmtheit, mit welcher die älteren Dokumente

---

Weihe des Chrisams, so kann es doch auch zur Erläuterung des eigentlich sakramentalen Ritus dienen, und kann eine ausführlichere Form überflüssig machen. Im Uebrigen gehörte nach Manchen dieses Gebet früher als Form zu der Handauflegung, als diese noch eigens vor der Chrismation vorgenommen wurde. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich dann noch weit befriedigender die auffallende Kürze der Chrismationsform im Alterthum wie: Signum Christi in vitam aeternam Amen, oder: In nomine Patris et F. . . . .

darüber sprechen. Zum Theil mag dies freilich von der Arcandisciplin herrühren; aber sie sprechen doch klar von der Materie, der Handauflegung, der Salbung. Dagegen wird die Form meist blos als Gebet, als Herabrufung des hl. Geistes angedeutet, nach Vorgang der Apostelgeschichte, welche nur von Handauflegung und Gebet für den Getauften um Herabkunft des hl. Geistes berichtet. So sagt der hl. Augustinus: Neque enim aliquis discipulorum ejus dedit Sp. sanctum. Orabant quippe, ut veniret in eos, quibus manus imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia . . . Nos autem accipere quidem hoc donum possumus, effundere autem super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocemus[1]). Wohl mag der hl. Augustin dabei an das der Salbung vorausgehende Gebet gedacht haben, wenigstens hat man aus diesen Worten auf die deprecative Form in der älteren Kirche geschlossen: aber die Unbestimmtheit seiner Aussage wird damit nicht aufgehoben. Im Gegentheil würde aus der Thatsache, daß die abendländische Kirche dieses Gebet später nicht mehr als eigentliche Form des Sakramentes betrachtete, erst recht folgen, daß der genaue Wortlaut der Form nicht von Christus festgesetzt ist.

§. 519.

Der Spender des Sakramentes der Firmung.

I. Der ordentliche Spender der Firmung ist ausschließlich der Bischof.

1. Das Concil von Trient definirt: Si quis dixerit Sacr. confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anath. sit[2]). Bei dieser Definition konnte sich das Concil auf eine uralte und wenigstens im Abendlande immer allgemein geübte Praxis und ausdrückliche Lehre stützen. Fast alle Zeugnisse, welche wir oben für die Sakramentalität der Firmung, sodann speciell für die Handauflegung und Stirnsalbung anführten, bezeichnen auch den Bischof als Spender der Firmung: Bischof, Firmung, Händeauflegung, Stirnsalbung treten in der Tradition und Dogmengeschichte als correlative Begriffe auf, fast in demselben untrennbaren Zusammenhange wie etwa Priester,

1 De trinit. XV, 26. 16. Vgl. die oben citirte Stelle aus Hieronymus adv. Lucif. 8. 9.

2) Sess. 7. can. 3 de confirm.

Opfer und Altar. So in dem wiederholt citirten Schreiben des Papstes Innocenz I. an den Bischof Decentius [1]), worin er sich auf die consuetudo ecclesiastica und die Apostelgeschichte beruft. Der hl. Gregor der Große verbot den Priestern auf der Insel Sardinien die Stirnsalbung vorzunehmen, diese sollte später vom Bischof vorgenommen werden [2]). In einem andern Schreiben gestattet er den Presbytern die Stirnsalbung, wo Bischöfe fehlten. Dies aber nur als Ausnahme, denn es sei gegen den alten Brauch der Kirche [3]). In dem von Innocenz III. den zur Kirche zurückkehrenden Waldensern vorgelegten Glaubensbekenntnisse heißt es: Confirmationem ab episcopo factam, i. e. impositionem manuum sanctam et venerande suscipiendam censemus [4]).

Benedict XII. verurtheilt den (64.) Irrthum der Armenier: Catholicos minoris Armeniae dicit, quod sacramentum confirmationis nihil valet aliquid, ipse dedit licentiam presbyteris suis, ut idem sacramentum conferant [5]). Von Martin V. und dem Concil von Constanz wird die (28.) Behauptung Wiclef's, als sei die Firmung nebst Ordination und Kirchweihe dem Papst und den Bischöfen aus Hab- und Ehrsucht reservirt, verurtheilt [6]). Eugen IV. begründet dieses ausschließliche Recht der Bischöfe durch das Beispiel der Apostel, welche um die von Philippus Getauften zu firmen, sich nach Samaria begaben.

Die Scholastiker führen auch die Entscheidungen von andern Päpsten, wie Clemens, Melchiades, Urban I., Eusebius an, die wenn sie auch nicht authentisch sind, doch insofern Beweiskraft haben, als sie nichts anderes aussprechen, als was in der offenkundigen Uebung und Lehre der Kirche gegeben war; das Jus canonicum, das sie

1) De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent, vel Sp. Paracletum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Act. Ap., quae asserit Petrum et Joannem esse directos, qui jam baptizatis traderent Sp. S. Nam presbyteris . . . chrismate baptizatos ungere licet . . . non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Sp. Paracletum. ep. 25. c. 3.

2) Ep. 4, 7.

3) Ep. 4, 26.

4) *Denzinger*, Ench. n. 370.

5) *Denz.* n. 1818

6) *Denz.* n. 504.

aufgenommen, brauchte ihnen also nicht erst Auctorität zu verleihen. So ist z. B. der vom heil. Thomas citirte Ausspruch von Eusebius nur eine Erklärung der Instruction Innocenz I., wenn er sagt: Manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis sacerdotibus; nec tempore Apostolorum ab aliis quam ab ipsis Apostolis legitur aut scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum locum tenent, umquam perfici potest, aut fieri debet; nam si aliter praesumtum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica umquam reputabitur sacramenta [1]).

2. In den ersten Zeiten des Christenthums war die Spendung der Firmung durch den Bischof selbstverständlich, da er ja auch die feierliche Taufe, an welche sich die Firmung sofort anschloß, vornahm. Als man wegen der Menge der Täuflinge den Priestern die weniger feierliche Taufe zuweisen mußte, wurde zunächst die Firmung noch nicht davon getrennt, sondern wie wir von den Vätern hörten, der Getaufte zu dem Bischofe geführt, um die Vollendung zu erhalten. Mit Berufung auf die Händeauflegung der Apostel, welche noch jetzt in der Kirche vollzogen werde, sagt der heil. Cyprian: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Sp. S. consequantur et signaculo dominico consummentur [2]).

Der Bischof wartete in dem nächst dem Baptisterium gelegenen Consignatorium, Chrismarium den Vollzug der Taufe ab, um die Firmung vorzunehmen. Als solches diente seit der Zeit des Papstes Hilarius in Rom die Kreuzkapelle des Lateran hinter dem Baptisterium. Schon oben lernten wir eine Denktafel aus dem 4. Jahrhundert aus der alten vatikanischen Basilika kennen, welche die Confirmationskapelle neben dem Baptisterium schmückte. Später begaben sich die Bischöfe, wie Hieronymus berichtet, auf das Land, um die Getauften zu firmen. Diese Function der Bischöfe begründet der heilige Lehrer Hieronymus durch die von den Aposteln vorgenommene Handauflegung und die Uebereinstimmung des ganzen Erdkreises.

Es kann also sein viel berufener Ausspruch: Quid enim excepta ordinatione facit episcopus, quod presbyter non fa-

1) De consecr. c. 4. dist. 5. — 2) Ep. 73, 9.

ciat[1]) und die Begründung der Einschränkung auf die Bischöfe ob honorem potius sacerdotii quam ob legis necessitatem keine ernste Schwierigkeit gegen die allgemeine Lehre und Praxis der Kirche bedeuten. Zunächst spricht er nicht von einer Thatsache, sondern nur von einer Möglichkeit. Er will nicht sagen, daß die Priester regelmäßig firmen; das würde ja gegen die von ihm als allgemein bezeichnete Praxis der Kirche verstoßen. Höchstens könnte er nur für den Orient, wo er auch die Priesterweihe empfangen, diese Thatsache behaupten. Was aber die Möglichkeit anlangt, so ist allerdings nicht in Abrede zu stellen, daß unter Umständen auch Priester firmen können, daß nur die Ordination ihnen absolut unmöglich ist. Also eine strenge Nothwendigkeit (necessitas legis), die Firmung den Bischöfen zu reserviren, besteht nicht. Ob die Priester diese Fähigkeit selbständig oder nur in Abhängigkeit von einer höheren Delegation haben, davon sagt der hl. Hieronymus nichts, das müssen wir aus der sonstigen allgemeinen Lehre und Praxis der Kirche kennen lernen.

Diese sagt uns aber, daß die Priester immer nur ausnahmsweise und nur durch Delegation das Sakrament der Firmung spenden konnten. Darum spricht auch die im Abendlande von Priestern gespendete Firmung für das Vorrecht der Bischöfe, weil nur durch päpstliche Bewilligung und nur ausnahmsweise den Priestern die Firmung zu spenden erlaubt war. Selbst die Fälle, wo Bischöfe entweder mißbräuchlich oder mit stillschweigender Zustimmung des apostolischen Stuhles Priester delegirten, beweisen für das bischöfliche Vorrecht. Denn immerhin zeigt sich darin die Unfähigkeit des Priesters hierin kraft eigener Auctorität zu handeln. Die Vertheidiger dieses bischöflichen Delegationsrechtes, deren es auch im Mittelalter viele gab (Hugo v. St. Victor, Rob. Pullus, Albertus M. u. A.) und selbst in der Neuzeit (Estius) berufen sich ja ausdrücklich auf die Apostelgeschichte, welche die Firmung nur den Bischöfen zuerkenne. Den Bischöfen wurde aber auch diese Delegation untersagt, wie dem Bischofe Agapius v. Corduba von der Synode zu Sevilla (619). Freilich wurde vielfach auch den Chorbischöfen die Firmung verboten; aber das beweist nur wieder, wie überaus wichtig der honor sacerdotis bei der Ausspendung der Firmung erachtet wurde; in ihm liegt gerade der Grund, wie wir sehen werden, daß eine von einem Priester gespendete Firmung ungültig sein kann.

3. Bei den Orientalen herrscht allerdings allgemein die Praxis, daß die Priester unmittelbar nach der Taufe die Firmung spenden;

1) Ep. ad Evang. 46, 1.

diese Praxis muß bereits sehr alt sein, da dieselbe von allen Sekten beobachtet wird, die sich doch zum Theil schon im 5. Jahrhundert von der Kirche getrennt haben. Doch sind auch bei ihnen Spuren von dem Vorrecht der Bischöfe geblieben, und für eine frühere entgegengesetzte, mit der römischen Kirche übereinstimmende Spendung der Firmung haben wir die klarsten Zeugnisse. Der hl. Chrysostomus erklärt geradeso wie wiederholt die Päpste, die Mittheilung des heil. Geistes sei ein Vorrecht der κορυφαῖοι der Kirche, weil dieselbe den Aposteln eigen gewesen. Pseudodionysius beschreibt den Taufritus der griechischen Kirche und bemerkt, daß die Priester nach der Taufe und Anlegung des Taufkleides den Getauften zum Hierarchen führen, der ihn mit dem hl. Oele salbt und ihn für die Theilnahme an der hl. Eucharistie befähigt erklärt[1]). Freilich ist es derselbe Hierarch, der auch die feierliche Taufe vornimmt: aber das war eben in der ersten Zeit die regelrechte Spendung: beide Sakramente wurden regelrecht vom Bischof gespendet. Erst als man wegen der Menge der zu Taufenden die Taufe den Priestern übertragen mußte, konnte die abnorme orientalische Praxis Platz greifen. Damals hat man nun entweder aus Unkenntniß, welche für jene Völker das Wahrscheinlichste ist, mit der Taufe auch die Firmung den Priestern übertragen, oder bei den schwierigen Verkehrsverhältnissen jener Länder hat das besondere Kirchenrecht des Orients ihnen diese Facultät wie manche andere Privilegien allgemein zugestanden. Durch Gewohnheit und stillschweigende Duldung der allgemeinen Kirche hätte dann diese Delegation der Priester volle Rechtskraft empfangen.

Ganz ist übrigens das kirchliche Bewußtsein von dem Vorrechte der Bischöfe auch im Orient nicht geschwunden. Im Gegentheil, sie haben den Schwerpunkt des Sakramentes in die Weihe des Chrisma verlegt und dieselbe dem Patriarchen reservirt, der dieselbe mit möglichst großer Feierlichkeit vollzieht. Da nun der vom Bischofe bereitete Chrisam thatsächlich für die Firmung wesentlich ist, so ist damit auf das nachdrücklichste der Bischof als eigentlicher Spender des Sakramentes anerkannt, jedenfalls die nothwendige innere Beziehung zwischen diesem Sakramente und der bischöflichen Würde zugestanden.

II. Welches ist nun aber und woher kommt diese innere nothwendige Beziehung zwischen Firmung und bischöflicher Würde?

---

1) Hierarch. eccl. II, 2. 7.

1. Zunächst und mit Sicherheit können wir dieselbe nur der Offenbarung entnehmen, welche uns theils durch die Schrift, theils durch die Lehre und Praxis der Kirche über den eigentlichen Spender der Firmung unfehlbar belehrt. Mögen vielleicht die Vorgänge in der Apostelgeschichte, welche die Mittheilung des hl. Geistes den Aposteln zueignet, für sich nicht durchaus entscheidend sein: die Kirche hat sich aber immer auf die Apostel berufen, um die Firmung als Vorrecht der Bischöfe zu erklären und praktisch dieses Vorrecht zur Geltung zu bringen.

2. Es lassen sich aber auch recht annehmbare Gründe für die Angemessenheit dieses Vorrechtes der Bischöfe aufführen, welche uns die hohe Weisheit des Stifters der Sakramente und der Kirche bewundern lehren. Eine zwingende Nöthigung liegt freilich in ihnen nicht. Nicht einmal für die Priesterweihe läßt sich rein a priori die Nothwendigkeit der Spendung durch den Bischof nachweisen. Aber man sieht doch die hohe Zweckmäßigkeit der ausschließlichen Ordinationsgewalt des Bischofs ein. Für die Firmung sprechen nun, wenn auch nicht ganz dieselben, doch ganz ähnliche Gründe.

Wie die Priester durch die Ordination zu einem in der Kirche hervorragenden Stande und Amte bestellt werden, so werden die Gläubigen, welche durch die Taufe gewöhnliche Unterthanen in der Kirche Christi geworden, durch die Firmung zu dem hohen ausgezeichneten Amte der Streiter Christi geweiht. Es ist aber die Sache des Fürsten, wie die Beamten, so auch seine Soldaten selbst zu bestellen [1]). Die Taufe gibt blos allgemein allen gemeinsame Rechte und Functionen, Firmung und Ordinationen befähigen zu speciellen Aemtern, in welche nicht die gewöhnlichen Beamten, die Priester, sondern der Fürst selbst oder doch höhere Beamte einzuführen haben. Man unterscheidet in der bürgerlichen Gesellschaft als wesentlich drei nothwendige Stände: den Nähr-, Wehr- und Lehrstand. Der Nährstand, obwohl der all-

1) Ordo et confirmatio habent quamdam excellentiam ratione ministerii. S. Thom. 3. p. q. 65. a. 3. ad 4m.

Per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quae pertinent ad officium principis; et ideo tradere hujusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in ecclesia. Ibid. ad 2m.

Convenienter hoc sacramentum a solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus Christiani; nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere, ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam videantur adscripti. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 60.

gemein wichtigste für die Erhaltung der Gesellschaft, stellt doch die unterste Classe der Bevölkerung dar. In denselben wird der Mensch durch seine Eltern und die äußeren Verhältnisse eingeführt. Dagegen bilden der Wehr- und Lehrstand die besondere höhere Classe des Gemeinwesens mit specielleren Function: für sie ist eine förmliche Bestellung von oben erforderlich.

Dem Nährstande entspricht in der Kirche der Stand der Getauften, die niedrigste, allgemeinste Stufe des kirchlichen Organismus; in sie einzuführen ist eine besondere höhere fürstliche Würde nicht erforderlich, wohl aber um zum Stande der Streiter Christi und der Lehrer, d. h. der Priester zu bestellen.

In diese höheren Aemter, zu den speciellen socialen Functionen in der Kirche haben nicht die gewöhnlichen Beamten, die Priester, sondern der Fürst selbst oder doch die höheren Beamten einzuführen [1]).

3. Was das sittliche Leben und den Gnadenstand des Bischofs anlangt, so wird von ihm verlangt, daß er, wie er die Fülle und den Gipfel der priesterlichen Würde besitzt, nicht blos wie die Priester und Mönche nach Vollkommenheit strebe, sondern sie besitze. Nur ein Mann von reifer Tugend soll das bonum opus des Episkopates übernehmen. Die Firmung ist nun wesentlich Vervollkommnung, Vollendung des in der Taufe erhaltenen Gnadenstandes. Sie zu spenden ist also eigentlichste Function des Bischofs [2]). Er spendet freilich auch die Firmung giltig und vollendet die Taufgnade, wenn er unvollkommen, wenn er ein Sünder ist; das ist aber ein durchaus abnormes, monströses Verhältniß, das Jesus Christus verabscheut: er hat

1) In qualibet republica ea quae sunt minora, pertinent ad minores, majora vero majoribus reservantur secundum illud Exodi XVIII. 22: „Quidquid majus fuerit, referant ad te, et ipsi tantummodo minora judicent.“ Et ideo ad minores civitatis principes pertinet disponere de infimo populo; ad summos autem principes pertinet disponere ad ea, quae pertinent ad majores civitatis. Per baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo Christiano. Et ideo baptizare pertinet ad minores principes ecclesiae, i. e. ad presbyteros, qui tenent locum 72 discipulorum Christi, ut dicit Glossa ad Luc. X. 8. Thom. 3. p. q. 67. a. 2. ad 2m. Sed principatum in ecclesia tenent episcopi, qui ut dicitur in Glossa ordin. tenent locum Apostolorum. Ibid.

2) Proprius minister confirmationis est episcopus, quia confirmatio ad hoc fit, ut homo in quadam perfectione constituatur, cum detur ad robur Spiritus s., ut scl. homo ex hoc fiat fortis et robustus ad confitendum et proponendum fidem coram regibus et principibus: perficere vero est Episcoporum. S. Thom. Quodl. XI. a. 7.

seine Kirche nach idealen, oder doch normalen Verhältnissen eingerichtet.

4. Aus dem Wesen der Firmung als Vollendung der Taufe entnimmt der hl. Thomas noch zwei schöne Gründe für die bischöfliche Spendung, indem er das Gnadenleben der Christen erstens mit einem Gebäude vergleicht, dessen Vollendung dem Architekten selbst zufällt, während die Aufführung des Baues dem untergeordneten Baumeister überlassen werden kann. Zweitens ist das Gnadenleben des Christen ein geistiger Brief, mit göttlichen Buchstaben in unser Herz geschrieben; das Schreiben des Briefes kann einem Amanuensis überlassen werden, der Herr aber drückt seinen Siegelring dem Schreiben auf. Die hl. Firmung ist die Besiegelung der Taufgnade im Herzen des Christen; sie muß vom Hierarchen vorgenommen werden [1]).

5. Der hl. Bonaventura gibt noch eine triftige praktische Begründung für die Spendung der Firmung und der Weihe durch den Bischof [2]). Es ist von hoher Wichtigkeit für das einige, kirchliche Leben, daß der Bischof die directe Sorge für seine Diözesanen nicht durchgängig seinen Stellvertretern, den Priestern überläßt, son-

1) In quolibet opere ultima consummatio supremae arti aut virtuti reservatur, sicut praeparatio materiae pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam. Supremus autem est, ad quem pertinet usus, qui est finis artificatorum; unde epistola quae a notario scribitur, a domino signatur. — Fideles autem sunt quoddam divinum opus secundum illud I Cor. III, 9: „Dei aedificatio estis." Sunt etiam quasi quaedam „epistola Spiritu Dei scripta", sicut dicitur II Cor. III. 1. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scl. quod per baptismum aedificatur homo in domum spiritualem et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola. Sed per sacramentum confirmationis quasi domus aedificata dedicatur in templum Sp. S. et quasi epistola conscripta signatur signo crucis. Et ideo collatio hujus sacramenti episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in ecclesia, sicut et in primitiva ecclesia per impositionem manus Apostolorum, quorum vicem gerunt episcopi, plenitudo Sp. S. dabatur, ut habetur Act. VIII. Unde Urbanus I papa dicit in ep. ad omnes fideles (de consecr. c. 1. dist. 5): Omnes fideles per manus impositionem episcoporum Sp. S. post baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur. 3. p. q. 72. a. 11.

2) Alia ratio potest reddi, quod ipsis episcopis est cura de subditis et maxime de clericis, cum curam habeant de omnibus, licet aliis commissa sit custodia, tamen placuit Spiritui S., ut aliquod sacramentum omnes subditi a praelato reciperent immediate et similiter quod clerici aliquod: et illud est duplex sacramentum, in quo duplex inprimitur signaculum. 4. dist. 7. a. 1. q. 3.

dern selbst unmittelbar mit ihnen in geistige Berührung kommt. Die Einheit und geistige Lebensgemeinschaft wird durch den unmittelbaren Verkehr des Bischofs mit den Gläubigen wesentlich gefördert. Die Gläubigen fühlen sich mit ihrem geistigen Vater mehr Eins und somit als Glieder und Streiter der Kirche, wenn sie das Sakrament, das sie in das öffentliche Kirchenleben einführt, persönlich vom Bischofe empfangen. Es muß dem Bischof selbst, dem das Wohl seiner Heerde wirklich am Herzen liegt, ein wahres Bedürfniß sein, die Wohlthaten der Kirche ihnen unmittelbar mitzutheilen. Bei keinem andern Sakrament als bei der Firmung ist dies aber aus naheliegenden Gründen ausführbar. Wenn nun der Bischof nicht verpflichtet ist, diese wichtige Function selbst vorzunehmen, so wird sie, wie es nun einmal bei Menschen zu geschehen pflegt, leicht Andern überlassen. Die traurigsten Zeiten der Kirche sind gerade durch die Unterlassung der bischöflichen Firmungsreisen gekennzeichnet. Als die Bischöfe sich nur in höheren weltlichen Kreisen bewegten und das arme Landvolk verachteten, hatten die Reformatoren leichtes Spiel. Dagegen gelangt schnell das kirchliche Leben zur Entfaltung und Blüthe, wo der Bischof sorgfältig die Firmungsreisen und die damit nothwendig verbundenen Visitationen unternimmt. Er ist durch das Sakrament der Firmung so zu sagen genöthigt, seine Diözese und Diözesanen genau kennen zu lernen. Somit erweist sich die Reservirung der Firmung für den Bischof als eine höchst weise Anordnung Christi.

III. Damit ist aber eine ausnahmsweise durch den Priester mit oberhirtlicher Bewilligung vorgenommene Spendung des Sakramentes sehr wohl verträglich. Wenn nämlich der Priester nur kraft höherer Delegation diese Function vornehmen kann, dann wird er als Stellvertreter des Bischofs gleichsam vorübergehend mit dessen höheren Würde bekleidet; und es bleiben folglich all die Rücksichten, welche die Spendung durch den Bischof verlangen, gewahrt. Wenn die Spendung durch den Priester nur ausnahmsweise aus dringenden Gründen zugegeben wird, dann fallen nicht sofort alle jene praktischen Vortheile weg, welche mit der bischöflichen Spendung der Firmung verknüpft sind.

1. Die Lehre und Praxis der Kirche schließt ja auch nicht schlechthin den Priester von der Spendung der Firmung aus, sondern bezeichnet den Bischof blos als minister *ordinarius*, womit die außerordentliche Spendung durch den Priester miteinbegriffen ist. Diese erklärt noch bestimmter Eugen IV. im decr. pro Arm. Nachdem der Papst die ordentliche Gewalt der Bischöfe aus der Praxis

der Apostel, deren Nachfolger die Bischöfe sind, bewiesen, fährt er fort: Legitur tamen aliquando per Apostolicae Sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum.

Diese Bevollmächtigung zur Spendung der Firmung wird in neuerer Zeit Priestern in den Missionen, wo die Gründe dazu oft sehr dringend sind, häufiger gegeben, es reicht aber diese Praxis bis in die ältesten Zeiten der Kirche hinauf. Daß dieselbe sehr alt sein muß, beweisen die Ritualbücher der morgenländischen Sekten, welche alle dem Priester die Spendung der Firmung zuweisen. Es muß also schon vor ihrer Trennung von der Kirche diese Sitte im Orient bestanden haben. Dafür liegen auch positive Zeugnisse vor, welche freilich zugleich darthun, daß die Bestellung des Priesters zum minister ordinarius ein Mißbrauch ist, der sich erst im Schisma und in der Häresie ausgebildet hat, nicht aber das normale Verhältniß als welches Photius es gegen die römische Kirche darzuthun suchte. Nur eine mehr oder weniger deutliche Gutheißung der römischen Kirche kann die gleiche Praxis der Unirten rechtfertigen. Schweigen und Dulden gegenüber den Schismatikern mag es erklären, daß auch ihre Firmung bei der Rückkehr zur Mutterkirche nicht beanstandet wird.

Auch im Orient konnte früher der Priester nur bei Ermangelung des ständigen Spenders, des Bischofs, die Firmung spenden. Der hl. Chrysostomus erklärte, wie wir sahen, die Häupter der Kirche, welche Nachfolger der Apostel sind, für die Spender der Firmung.

Daß nun wenigstens in der alexandrinischen Kirche der Priester nur als außerordentlicher Spender der Firmung galt, sehen wir aus den dem hl. Augustin zugeschriebenen Quaestiones ex V. et N. T.: In Alexandria et per totam Aegyptum, si desit episcopus, consecrat presbyter, womit auch Pseudo-Ambrosius zu Ephes. 4 übereinstimmt.

In der abendländischen Kirche ist der erste Fall einer Uebertragung der Firmgewalt an Priester aus dem Pontificate Gregor d. Gr. bekannt. Nachdem er den Priestern der Insel Sardinien nur die Brustsalbung gestattet, denselben aber verboten, die Firmung zu spenden, diese Verfügung aber Unruhen verursacht[1]), antwortete er später: Pervenit ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod pres-

1) Ep. 4, 9.

byteros chrismate tangere eos qui baptizati sunt prohibuimus. Et nos quidem secundum veterem usum nostrae ecclesiae fecimus. Sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus [1]). Später haben die Päpste häufig diese Vollmacht zu firmen Priestern ertheilt, Nikolaus IV., Johannes XXII., Urban V., Leo X., Hadrian VI., Sixtus V. u. s. w. Besonders wurde Aebten diese Facultät verliehen, so dem von Monte Cassino, von St. Paul extra muros, und mehreren Aebten in Frankreich.

3. Aus dieser Praxis und Lehre der Kirche ergibt sich, daß vom Priester als minister extraordinarius die Firmung gültig gespendet werden kann, jedoch blos kraft einer oberhirtlichen Bevollmächtigung. Diese Bevollmächtigung kann nur von dem Papste selbst gegeben werden; wenn auch Bischöfe sie mitunter gegeben, so war dies entweder eine Ueberschreitung ihrer Machtsphäre, oder sie thaten es kraft einer stillschweigenden Gutheißung des apostolischen Stuhles. Eine solche Gutheißung muß auch vorausgesetzt werden, wenn sich manche Aebte in Frankreich auf eine consuetudo praescripta beriefen.

Diese Bevollmächtigung des apostolischen Stuhles, auch delegatio, dispensatio genannt, ist aber nicht blos zur erlaubten, sondern auch zur gültigen Spendung der Firmung durch Priester erforderlich. Die Päpste Innocenz IV., Gregor IX., Clemens VIII. erklärten die ohne päpstliche Delegation von einem Priester gespendete Firmung für ungültig; nach Benedict XIV. stimmen jetzt alle darin überein, daß auch ein vom Bischofe delegirter Priester nicht gültig firmen kann [2]).

IV. Es wird aber von den Theologen die naheliegende Schwierigkeit erörtert, wie kann die Kirche dem einfachen Priester die Gewalt verleihen, gültig zu firmen, wenn er sie nicht kraft seines Weihecharakters besitzt? Uebt er diese seine Gewalt jure divino oder jure ecclesiastico?

1. Wenn es sich um eine bloß erlaubte Spendung der Firmung handelte, könnte ja leicht die Bevollmächtigung durch die Kirche verstanden werden, bezw. die Unerlaubtheit durch Reservirung der causae majores für die Päpste erklärt werden. Es geht auch nicht an, die

1) Lib. III. ep. 26.
2) De synodo dioec. VII, 8, 7.

Ungültigkeit im Sinne von Ungesetzlichkeit, wie der Ausdruck nicht selten von unkanonischen Ordinationen gebraucht wird, zu verstehen. Denn es hat wohl einen Sinn, die Ordination eines Bischofs für eine Kirche für null und nichtig zu erklären; denn wenn auch das Sakrament wirklich empfangen wird, so hat es doch nicht die beabsichtigte Wirkung für die Ausübung des Amtes. Dagegen kann die Ungültigkeit der Firmung, welche uns zum geistlichen Kampfe ausrüstet, nur von der Nullität des Sakramentes selbst verstanden werden.

2. Wenn man freilich nicht näher den Einfluß der päpstlichen Delegation auf die Firmung durch den Priester untersucht, kann man die Schwierigkeit mit Manchen, z. B. Gregor v. Valentia, „sehr leicht" und einfach dadurch umgehen, daß man sagt: „Beides ist göttlicher Anordnung, nämlich, daß sowohl der Bischof ordentlicher Spender durch seine bischöfliche Weihe ist, als auch der Priester durch seinen priesterlichen Charakter und Ordo außerordentlicher Spender wird, wenn dies der Papst kraft seiner Vollgewalt bestimmt, und dispensirt[1])." Aber es ist die große Frage, was gibt der Papst dem Priester, welchen wesentlichen Mangel desselben ergänzt er durch seine Delegation?

3. Wenn die Spendung der Firmung Jurisdictionsgewalt über den Firmling verlangte, so wäre die Ungültigkeit der Spendung durch einen Priester ohne Bevollmächtigung leicht begreiflich: Wie bei der Buße müßte die Verleihung der Jurisdiction durch den Oberen dem Spender des Sakramentes die erforderlichen Untergebenen zuweisen. Nichtuntergebene könnten wie nicht absolvirt, so nicht gefirmt werden. Doch bliebe immer noch die Schwierigkeit, warum der Bischof nicht die Jurisdiction über seine Unterthanen geben könnte wie bei dem Bußgericht. Die Hauptsache aber ist, daß die Firmung kein Gericht, kein Act der Jurisdiction ist. Der Bischof firmt gültig, wenn auch nicht immer erlaubt, nicht nur seine Diöcesanen, sondern jeden Getauften. Also hängt die Gewalt zu firmen am Charakter der Weihe. Wenn derselbe dem Priester fehlt, kann ihn der Papst nicht ersetzen; nur durch den sakramentalen Ordo wird der priesterliche und bischöfliche Charakter gegeben. Daraus folgt aber mit innerer Nothwendigkeit, daß auch der Priester in seinem Charakter die Gewalt zu firmen besitzen muß, wenn er je, sei es mit oder ohne Erlaubniß, gültig firmen soll.

1) Disp. 5. q. 2. p. 1.

4. Manche sind nun der Ansicht, der Priester empfange allerdings in seinem Charakter die Gewalt zu firmen, aber nur unvollständig, inchoativ, potential. Die Ergänzung, Vollendung, Actuirung müsse durch die Delegation des Papstes geschehen.

Aber das ist schwer begreiflich. Der Papst kann kraft seiner Jurisdiction nicht in das Wesen des Charakters eingreifen; wie er ihn nicht geben kann, so kann er ihn auch nicht modificiren; geschweige zur Vollendung bringen.

5. Der Priester empfängt also durch die Weihe vollständig die Gewalt zu firmen; er kann sie aber nach göttlicher Anordnung nicht ausüben ohne höhere Bevollmächtigung. Das ist keine rein willkürliche, bloß positive Festsetzung, sondern hat in der Natur des Sakramentes der Firmung seinen Grund; dasselbe verlangt, wie wir sahen, eine excellentia ministerii. Wenn der Spender sie noch nicht hat kraft seiner hierarchischen Stellung, so kann sie ihm durch Delegation von der höchsten Stelle in der Kirche verliehen werden; der Priester wird gleichsam mit der höchsten Auctorität bekleidet, indem er im Namen derselben, als ihr Stellvertreter handelt. Dieser Act des Papstes ist allerdings Ausfluß seiner höchsten Gewalt in der Kirche, also seiner Jurisdictionsgewalt, aber nicht jener, womit er dem Priester Jurisdiction verleiht, sondern womit er den niederen mit der Würde eines höheren bekleidet. So wenigstens scheint der hl. Thomas die plenitudo potestatis zu verstehen, mit welcher der Papst die Functionen eines höheren Hierarchen einem niederen überträgt[1]).

Wäre die Vollgewalt des Papstes dafür berechnet, Jurisdiction zu verleihen oder wäre sie im Stande, den Weihecharakter zu vervollständigen, dann könnte der Papst dem einfachen Priester auch die Spendung der Priester-, ja selbst der Bischofsweihe übertragen. Da dies aber nicht möglich ist und ganz ungereimt erscheint wegen der niedrigeren Stellung des Priesters, so mag auch die höhere hierarchische Stellung ein wesentliches Erforderniß bei der Spendung der Firmung sein. Daß diese Stellung durchaus nothwendig ist, können wir freilich nicht rein aus der Natur des Sakramentes nachweisen,

1) Papa in ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quaedam quae sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus. Sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit B. Gregorius papa, quod simplices sacerdotes hoc sacramentum conferrent quamdiu scandalum tolleretur. 3. p. q. 72. a. 11. ad 1m.

sondern wir vermögen nur sehr triftige Gründe anzuführen. Die Lehre und Uebung der Kirche gibt die Entscheidung in der Frage.

6. Darnach darf bei der Spendung der Sakramente nicht lediglich die Weihegewalt und die Jurisdiction in Betracht gezogen werden, sondern es muß, wie uns das eigenartige Verhalten der Firmungspendung zeigt, auch noch die Würde des Spenders als maßgebend bezeichnet werden. Diese Würde ist nicht, wie man dagegen eingewandt hat, die persönliche Würdigkeit des Spenders, welche allerdings nicht erforderlich ist, auch nicht seine Jurisdictionsgewalt, welche nicht nothwendige Bedingung für die Spendung der Firmung ist, sondern der amtliche Charakter, die höhere Stellung in der kirchlichen Hierarchie.

So lehrt sehr klar und befriedigend der hl. Bonaventura. Er erklärt ganz ausdrücklich, daß der Bischof seine ausschließliche Firmgewalt weder kraft der Jurisdiction, noch kraft seines Ordo hat, sondern kraft der bischöflichen Auctorität und Würde. Ad illud quod objicitur: unde habet hoc episcopus? dicendum, quod nec ab jurisdictione nec ab ordine sacerdotali sed auctoritate et dignitate episcopali; et haec dicit ordinem in eminentia. Haec autem eminentia confertur episcopo, cum consecratur; et ideo si renuntiet jurisdictioni, adhuc potest confirmare. Quamvis igitur non habeat ex ordine sacerdotali nec ex jurisdictione temporali, habet tamen ex aliquo, quod superexcedit utrumque [1]).

Nach drei Rücksichten ist die Spendung der Sakramente seinen Dienern von Christus anvertraut nach der aequitas juris, der dignitas ordinis und der securitas salutis. Die dignitas ordinis verlangt, ut majora majoribus, minora minoribus et media medioribus committantur. Quaedam sunt sacramenta, quae praecipue respiciunt excellentiam virtutis sive dignitatis, ut sacramentum confirmationis et ordinis . . . Hinc est quod prima tamquam suprema non possunt dispensari nisi ab episcopis et pontificibus, quantum est de jure communi [2]).

Demnach handelt der delegirte Priester kraft der Auctorität und Würde des delegirenden Papstes [3]).

---

1) In 4. dist. 7. a. 1. q. 3.
2) Brevil. VI., 5, 3.
3) 4. dist. 7. a. 1. q. 1.

§ 520.

Die Wirkungen der hl. Firmung.

Außer der sakramentalen Gnade bewirkt die Firmung auch die Einprägung eines Charakters. Die Eigenthümlichkeit der Firmungsgnade und des Firmungscharakters ergibt sich aus dem äußeren Ritus dieses Sakramentes, der ja bei allen Sakramenten die inneren Wirkungen bezeichnen muß, sowie aus den directen Belehrungen, welche uns die Kirche und die hl. Väter darüber geben.

I. Die Existenz und specifische Natur des Firmungscharakters haben wir schon früher bei dem Nachweise des sakramentalen Charakters überhaupt und der Erklärung des Wesens desselben gegeben. Hier nur noch Weniges über die Wichtigkeit des Firmcharakters, welche gegenüber der mehr auf der Hand liegenden Bedeutung des Tauf- und Weihecharakters leicht unterschätzt werden kann, sowie über sein Verhältniß zum Taufcharakter.

1. Der Charakter bestellt den Christen zu einem bestimmten Amte, zu einem dauernden Stande in der Kirche Christi.

Durch die Firmung wird der Getaufte zu einem Streiter Christi bestellt, das furchtlose, muthige Bekenntniß des Glaubens gegen die Christus feindliche Welt wird ihm gleichsam als amtliche Culthandlung aufgetragen [1]). Der muthvolle Kampf für den christlichen Glauben und schon sein furchtloses Bekenntniß ist eine wesentliche Function in der christlichen Gemeinschaft und überhaupt in der gegenwärtigen Heilsordnung.

Allerdings könnte es eine Welt- und Heilsordnung geben, wo in friedlichster Harmonie alle Glieder des Weltalls und der sittlichen Ordnung die Absichten Gottes realisirten und ihr eigenes Endziel erreichten: aber die gegenwärtige Welt, insbesondere die moralische, ist auf Gegensätzlichkeit widerstrebender Elemente gegründet, durch Ausgleich der Gegensätze, durch Kampf und Streit wird die Ordnung erzielt. Heidnische Philosophien machten geradezu die φιλία und den νεῖκος zu den Grundelementen der Welt, zu den weltbildenden Kräften; religiöse dualistische Systeme, wie insbesondere der Parsismus, glaubten diese Gegensätzlichkeit in der Welt nur durch zwei einander feindliche Urwesen erklären zu können, und setzten das ganze sittliche Thun in einen Kampf für oder gegen den guten Gott. Aber auch die Offenbarung belehrt uns über den heftigen Kampf bereits am Uranfange, der im Himmel angefacht, sodann auch auf

1) Vgl. Bonav. Brevil. VI., 8.

die Erde geschleudert wurde. Der Kampf zwischen den Engeln setzt sich in der ganzen religiösen Entwickelung der Menschheit vor Christus, zwischen den Söhnen Gottes und den Söhnen der Menschen fort, wie ihn der hl. Augustinus in seiner Civitas Dei so großartig gezeichnet hat. Christus ist erst recht auf die Welt gekommen, nicht um den Frieden, sondern das Schwert zu bringen. Er ist das Zeichen, dem widersprochen wird. Christus und die Welt, die Fahne des Kreuzes und die Fahne des Antichristes scheiden jetzt schroff die beiden großen Heerlager. Wer nicht für Christus ist, ist wider ihn. Neutralität gibt es nicht mehr: man muß entweder für oder wider Christus Partei ergreifen, für oder gegen ihn kämpfen.

Daß zur Zeit einer Christenverfolgung die Jünger Jesu Christi speciell zu Streitern und muthigen Bekennern ausgerüstet werden müssen, ist einleuchtend. Nun hören die blutigen Verfolgungen gegen die Kirche niemals auf. Wenn sie in einem Lande Frieden zu haben scheint, fangen die Gewaltthätigkeiten und Anfeindungen in einem anderen an; es sind immer nur vorübergehende Ruhepausen, welche die Zeiten des Sturmes kaum wesentlich unterbrechen. Der Kampf gegen die feindliche Welt bildet sozusagen das Lebenselement der Kirche Christi, er ist in ihrem Reichsgrundgesetz angelegt und vorgesehen. Die Verfolgungen bringen der Kirche stets die herrlichsten Früchte, beleben frisch den christlichen Geist, während die Ruhe leider meist Erschlaffung herbeiführt und Verweltlichung. Die Grundgesetze des Christenthums stehen in schroffstem Gegensatze zu den Grundsätzen der Welt. Darum ist im wirklichen Leben der gegenseitige Zusammenstoß unvermeidlich. Die kirchliche Auctorität muß ihre Rechte und die Unabhängigkeit der christlichen Gemeinschaft fortwährend gegen eifersüchtige übelberathene Machthaber vertheidigen, die kirchliche Lehre, ihre Institutionen, die christliche Wissenschaft ist fortwährend den heftigsten Angriffen ausgesetzt. Selbst die gewöhnlichen Gläubigen, welche fromm, d. h. nach den Vorschriften des Evangeliums leben wollen, müssen von einer hochmüthigen Welt Spott und Verdächtigung leiden; es gehört für jeden Christen Muth dazu, sein Leben öffentlich nach der Norm des Glaubens einzurichten. So ist die Kirche im eminentesten und eigentlichsten Sinne eine ecclesia militans. Wie sie darum die einem Kriegsheer nothwendige streng einheitliche Organisation kraft des monarchischen Princips von ihrem Stifter erhalten hat[1]), so hat derselbe auch noch

1) Vgl. Apologetik III. Bd. S. 113 ff.

einen eigenen Stand der Streiter eingesetzt, bezw. alle Christen durch das Sakrament der Firmung und dessen Charakter zu Kämpfern für den Glauben bestellt.

Die katholische Kirche trägt gerade in dem Hasse, den die Welt gegen sie hegt und übt, die Signatur Christi an sich. Er hat es ja den Seinen vorausgesagt, daß wenn sie den Meister gehaßt, auch die Jünger hassen werden. Wenn sie von der Welt wären, würde die Welt das Ihrige lieben, so aber sind sie nicht von der Welt, sondern aus der Welt versetzt zum Leben. Der bis zum Wahnsinn gesteigerte Haß gegen Christus hat die Welt nun auch auf seine Kirche, auf die Katholiken übertragen. In der Anfeindung der Kirche sind alle Weltkinder, mögen sie sonst noch so feindselig einander gegenüberstehen, einig. Juden, Heiden, Ketzer, Schismatiker, Socialisten, die ungläubige, sonst so humane höhere Welt — alle vereinigen sich freundschaftlich, wenn es um den Kampf gegen die Kirche gilt. Es ist kaum glaublich, welchen entsetzlichen leidenschaftlichen Haß Convertiten von ihren nächsten Verwandten zu fühlen haben; selbst die indifferentesten, welche längst alles Christenthum mit dem Lutherthum über Bord geworfen, gerathen in fieberhafte, allen Anstand und Sittlichkeit bei Seite setzende Aufregung, wenn ein Verwandter, der Stimme seines Gewissens folgend, zur Kirche zurückkehrt. Er mag jeder anderen Secte sich anschließen, Atheist, Freidenker, Buddhist werden, das verzeiht man leicht, nur nicht „katholisch werden". Diese Anfeindungen der Mutter treffen aber mehr oder weniger alle ihre Kinder; jedenfalls kommen sie bei solcher Weltlage nicht selten in die Lage, muthig für ihren Glauben einzutreten. Der feine Spott, der den wahren eifrigen Katholiken nicht bloß von Draußenstehenden, sondern selbst von der nächsten lauen Umgebung trifft, die Herabsetzung in der öffentlichen Meinung als in der Bildung zurückgeblieben, als Frömmler u. s. w., ist oft schwerer zu ertragen, als selbst offene Angriffe.

In solchen Verhältnissen wird dem Christen der Kampf für den Glauben, das muthige Bekenntniß des Glaubens geradezu aufgedrängt; je weiter die Welt in ihrer Herrlichkeit und damit in ihrer Gottentfremdung und ihrem unchristlichen Treiben fortschreitet, um so mehr wird der Kampf sozusagen Lebenselement der Jünger Christi.

Zur würdigen Ausübung dieses Amtes ist aber auch eine ganz besondere, dem Stande der Streiter entsprechende sakramentale Gnade erforderlich, deren specifisches Wesen gerade aus dem Charakter, welcher Anspruch auf diese Gnade verleiht, erkannt werden kann.

Der vollkommenste Act des Glaubenskampfes, die feierlichste professio fidei ist das Martyrium. Dasselbe ist aber keine vorübergehende, auf bestimmte Zeiten, etwa auf die Gründung der Kirche eingeschränkte Erscheinung in der Kirche Christi, sondern, wie uns der göttliche Heiland so nachdrücklich in Aussicht stellt und die Kirchengeschichte bis in die neueste Zeit lehrt, eine von der Stiftung Christi untrennbare Function der Gläubigen. Alle müssen also dafür zubereitet und ausgerüstet werden. Wenn also die Firmung so recht das Sakrament der Martyrer ist, so muß es alle Christen zu Streitern Christi bestellen. Wenn es auch nicht bei allen zum blutigen Martyrtod oder auch nicht immer zu äußeren Verfolgungen und Anfeindungen kommt, ein unblutiges Martyrium müssen alle Christen bestehen. Denn der sittliche Kampf gestaltet sich beim Christen zum Kampfe für die christliche Tugend. Seine Tugend besteht nicht in der Uebung einer rationellen Ethik, in einem Leben nach der Vernunft, sondern in der Befolgung der Lehre Christi, in der Nachahmung seines heiligen Lebens. Das Leben des Christen ist ein specifisches Glaubensleben, seine Tugend eine professio fidei, sein sittlicher Kampf, ein Kampf für Christus. Darum mußten alle Christen zu Streitern Christi durch den Charakter der Firmung bestellt werden.

2. Die Firmung stellte sich uns in der Praxis und Lehre der Kirche ihrem ganzen Wesen nach als eine Ergänzung und Vollendung der Taufe dar. Da aber die Firmung nicht einfach fortsetzt, vervollkommnet, was die Taufe bewirkt, sondern da sie ein eigenes Sakrament mit eigenen Wirkungen darstellt, so darf auch der Firmungscharakter nicht als eine einfache Vervollkommnung des Taufcharakters angesehen werden; das heißt aber: der Stand, das Amt des Gefirmten muß wohl das des Getauften vervollkommnen und ergänzen, aber doch seine specifischen Eigenthümlichkeiten haben. Demgemäß stellt der Firmcharakter nicht lediglich den Stand der „Erwachsenen", Volljährigen, gegenüber den Minderjährigen, den „Kindern" mit bloßem Taufcharakter dar, sondern die „Erwachsenen" müssen in dem kirchlichen Organismus eine dem reiferen, volljährigen Alter entsprechende Function haben. Diese ist, wie wir den hl. Thomas erklären und aus dem Wohlgeruch des Balsams begründen hörten, ein sociales Wirken, gegenüber dem mehr individuellen des Kindes.

Der hl. Lehrer vergleicht treffend die Firmung und ihre Wirkungen mit der Ausgießung des hl. Geistes über die Apostel am

Pfingstfeste für ihre öffentliche Thätigkeit und findet sogar eine Analogie zwischen den feurigen Zungen und der Materie der Firmung. Das Oel hat die passive Fähigkeit, das Feuer zu nähren, die active der Erleuchtung und Erwärmung. Die der feurigen Zungen stimmt in ihrer Bezeichnung mit der des Balsams überein. Durch die Zunge theilt sich die menschliche Rede Anderen mit, der Balsam durch den Geruch. Die Apostel sollten nämlich durch Lehren die Kraft des hl. Geistes Anderen mittheilen, die gewöhnlichen Gläubigen aber durch die Erbauung Anderer [1]).

Der zum Glaubensstreite durch den Firmungscharakter ausgerüstete Laie hat freilich nicht die Function, den Glauben activ zu verkünden, wie die Lehrer der Kirche, er hat manchmal nur die Aufgabe nach dem Glauben zu leben, oft aber auch für den Glauben zu leiden und nöthigenfalls das Martyrium zu bestehen: das sind zugleich hochwichtige active Thätigkeiten. Diese Thätigkeiten sind aber bei ihm nicht von rein individueller Bedeutung, wie bei den bloß Getauften, sondern sie erfüllen eine wichtige sociale Function in der Kirche: sie stärken die Mitchristen in ihrer Glaubensüberzeugung, sie legen Zeugniß für die Wahrheit der Kirche ab, wie dies besonders bei dem Martyrium, dem beredtesten Zeugnisse für die wahre Christusreligion, recht deutlich hervortritt. Es war also höchst angemessen, daß die Christen für eine in der Kirche so wichtige Function durch einen besonderen Charakter bestellt und durch denselben die Anwartschaft auf die zu dieser schwierigen Aufgabe erforderliche Gnade erhielten.

3. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst das Verhältniß des Firmcharakters zu dem Taufcharakter: a) er folgt diesem, wie die Vollendung dem Anfang, wesentlich nach, ist aber b) doch durchaus viel von ihm unterschieden.

---

1) Aliquid conforme materiae hujus sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibiliter in collatione Spiritus S. Quod enim sensibiliter in eos Sp. S. descendit in specie ignis, ad eamdem significationem refertur ad quam refertur oleum, nisi quod ignis habet vim activam, oleum autem habet vim passivam, inquantum est materia et fomentum ignis. Et hoc satis competebat; nam per Apostolos gratia Sp. S. erat ad alios derivanda. Super Apostolos etiam Sp. S. descendit in figura linguae, quod ad idem significandum refertur quod significat balsamum, nisi quod lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum vero per odorem; quia scl. Apostoli replebantur Sp. S. ut fidei doctores, alii autem fideles ut operatores eorum quae pertinent ad aedificationem fidelium. 3. p. q. 72. a. 1. ad 1m.

a) Ohne Taufe kann überhaupt kein anderes Sakrament gültig empfangen werden, sie ist, wie das Concil von Florenz sich ausdrückt, janua omnium sacramentorum; ohne sie gehört Niemand der Kirche an, ohne sie kann Niemand der Wohlthaten der Glieder der Kirche theilhaftig werden[1]); für die Firmung kommt aber noch hinzu, daß sie nur als Vollendung der Taufe gefaßt werden kann, und so in der kirchlichen Lehre und Praxis erscheint[2]).

b) Da die Firmung sich als Ergänzung und Vollendung der Taufe in der kirchlichen Auffassung darstellt, so muß auch der Firmcharakter in demselben Verhältnisse zum Charakter der Taufe gefaßt werden. Wie aber die Firmung nicht bloß die Taufe graduell vervollkommnet, sondern selbst ein neues eigenes Sakrament mit specifischem Ritus und besonderer Wirkung ist, so muß auch der Firmcharakter seine specifische vom Taufcharakter unterschiedene Wesenheit haben. Er kennzeichnet ja auch einen neuen besonderen Stand in der Kirche, den Stand der Erwachsenen, der Weltbürger, der ins öffentliche sociale Leben Eingetretenen, der Streiter Christi. Diese charakteristische Zeichnung muß durch eine besondere der Seele einzuprägende Qualität zum Ausdruck kommen. Diese besondere Qualität stellt also den specifischen Firmcharakter dar.

4. Wenn derselbe also specifisch und nicht blos graduell von dem Taufcharakter unterschieden ist, so ist damit doch nicht die andere Frage entschieden, ob er real von demselben unterschieden ist, ob er eine ganz neue Qualität darstellt, welche zu dem Taufcharakter hinzukommt. Es läßt sich nämlich denken, daß der Taufcharakter durch die Firmung und weiter auch durch den Ordo nur eine neue specifische Ausgestaltung, eine besondere Richtung auf die Ausrüstung für den neuen Stand erhalte. So mußten wir ja auch die specifische Beschaffenheit der sakramentalen habitualen Gnade in den verschiedenen

1) Baptismus statum fidei genitae, in quo populus Dei distinguitur ab incredulis ... et confirmatio respicit statum fidei roboratae ... Quia distinctio populi a non populo est prima et radicalis; hinc est quod character baptismalis est fundamentum omnium aliorum characterum; et ideo illo non substrato, nihil poterit superaedificari, ac per hoc oportet de novo fieri. S. Bonav. Brevil. VI, c. 6. n. 4. 5.

2) Ita se habet confirmatio ad baptismum sicut augmentum ad generationem. Manifestum est autem, quod nullus potest promoveri in aetatem perfectam, nisi primo fuerit natus; et similiter nisi primo aliquis fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere. S. Thom. 3. p. q. 72. a. 6.

Sakramenten fassen. Es ist immer dieselbe mehr oder weniger reichliche habituale Gnade, welche in allen Sakramenten verliehen wird; aber virtuell enthält sie die verschiedensten Kräfte, welche der Reihe nach in den verschiedenen Sakramenten den Bedürfnissen des Empfängers entsprechend zur Entwickelung kommen, gleichsam flüssig gemacht werden. Aehnlich ließe sich wohl das Wesen des Charakters fassen: er ist in sich *einer*, er kann aber eine mannigfache Modification zu verschiedenen Functionen erfahren. Der Charakter als (übernatürliche) Qualität kann trotz der Einfachheit dieser Qualität eine Steigerung wie die Gnade erhalten; dieselbe kann intensiv und extensiv verstärkt und erweitert werden. Sie kann in sich eine größere Intensität erlangen und auf mehrere Objecte gerichtet werden. Mit dieser Hinrichtung auf neue Objecte ist aber eine neue Function gegeben [1]). Der Taufcharakter, der nur auf individuelles Wirken gerichtet war, wird durch die Firmung so modificirt, daß er nun auch ein sociales Wirken, speciell den Kampf für den Glauben in der Seele grundlegt. Die drei Charaktere haben ja alle dieselbe Grundlage: Configuration mit dem Gottmenschen. Die Configuration in der Firmung erhebt sich über die der Taufe, die des Ordo über die der Firmung: aus einem einfachen Unterthan Christi wird der Gefirmte ein Streiter Christi, der Ordinirte ein specieller Diener und Stellvertreter Christi; das individuelle Gnadenleben des Getauften erhebt der Firmcharakter zum öffentlichen, dieses der Weihecharakter speciell zu einem hierarchischen.

II. Aus der specifischen Beschaffenheit des Firmcharakters läßt sich auch die dem Sakramente besondere *Gnade* bestimmen. Die Gnade wird ja gegeben mit Rücksicht auf den Stand, das Amt, die Functionen, für welche der Charakter bestellt. Auch der sakramentale Ritus, der die besondere Gnade bezeichnet, kann uns darüber Aufschluß geben; ebenso die dabei angewandten kirchlichen Ceremonien und Gebete, die Benennungen des Sakramentes, sowie directe Aussprüche der Väter, wie wir sie bereits angeführt haben.

1. Darnach ist die Gnade dieses Sakramentes zunächst als *Vollendung der Taufgnade* zu fassen. Es wird reichlichere für das reifere Alter, für die socialen Functionen des Gefirmten nothwen-

---

1) *Suarez* behauptet eine *reale* Unterscheidung des Firm- vom Taufcharakter, obgleich er als Vervollkommnung desselben gefaßt werden könne. An Stelle der realen möchten wir lieber die *sachliche* Distinction setzen; eine solche muß durchaus angenommen werden, eine reale nicht so dringend.

digere Gnade gegeben, als sie dem Kinde, dem neugeborenen Christen zukommt. Doch gibt das noch nicht bestimmt die specifische Firmgnade an: nicht nur das Sakrament der Firmung, sondern jedes Sakrament der Lebendigen vermehrt die in der Taufe erhaltene erste Gnade; insbesondere ist der hl. Eucharistie eine besondere Fülle der Gnade eigen. Das größere Maß der Firmungsgnade ist dadurch charakterisirt, daß es speciell zur Stärkung für den geistlichen Kampf gegeben wird [1]).

Das Concil von Florenz bezeichnet die specifischen Wirkungen der drei ersten Sacramente kurz: Per baptismum spiritualiter *renascimur*, per confirmationem ungimur in gratia et *roboramur* in fide, renati autem et roborati *nutrimur* divina eucharistiae alimonia [2]). Dem Sinne nach dasselbe lehrt ausführlicher in Bezug auf das Verhältniß von Taufe und Firmung der von den Scholastikern und dem römischen Katechismus angeführte Pseudo-Melchiades in einem Schreiben an die Bischöfe von Spanien [3]): es ist darin nur die Idee ausgesprochen, welche uns überall und zu allen Zeiten in der Kirche entgegentritt.

Wir haben hierüber die Aussprüche der ältesten Väter angeführt. Nach dem hl. Cyrill v. J. werden wir nach der Taufe durch die Firmung und den hl. Geist ebenso zum Kampfe ausgerüstet, wie Christus nach seiner Taufe den hl. Geist zum Kampfe gegen den Satan in der Wüste erhielt: „Gleichwie Christus nach der Taufe und der Herabkunft des hl. Geistes hinausging und den Widersacher besiegte, also stellt auch ihr euch nach der hl. Taufe mit der mystischen Salbung angethan mit der gesammten Waffenrüstung des hl. Geistes der feindlichen Macht entgegen und besiegt sie [4])."

---

1) Sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum, quod prius invenerit, et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus nisi per poenitentiam reparatis. S. Thom. 3. p. q. 72. a. 7. ad 2m.

Gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter dictam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata, quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per baptismum, sed quae prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est ejusdem speciei cum ipsa. Ibid. ad 3m.

2) Decr. pro Arm.

3) De concecr. dist. 5. c. de his.

4) Catech. III, 4.

2. Die Fülle der Gnaden und die Ausrüstung zum Glaubensbekenntniß wird auch sehr emphatisch durch die Mittheilung des hl. Geistes ausgedrückt, welche am häufigsten als Wirkung der Firmung und gerade auch von der hl. Schrift bezeichnet wird. Der hl. Geist wird mit jeder Verleihung der heiligmachenden Gnade gegeben, jede Gnade, auch die der ersten Rechtfertigung weiht die Seele zum Tempel des hl. Geistes; wenn also der Handauflegung die Mittheilung des hl. Geistes insbesondere zugeschrieben wird, so muß dies freilich zunächst von einer reichlicheren Fülle seiner Gnaden herrühren. Sodann springt die Analogie der Firmung mit der Sendung des hl. Geistes über die Apostel am Pfingstfeste in die Augen [1]), und wird vom römischen Katechismus begründet und weiter ausgeführt [2]). Dahin zielt auch die regelrechte Spendung der Firmung am Pfingstfest, wie derselbe Katechismus bemerkt. Was den hl. Geist damals in wunderbarer Weise, sichtbar vor aller Augen ein Mal bewirkte, das bewirkt er regelrecht innerlich an den Gefirmten. Die Apostel wurden ausgerüstet zur öffentlichen Verkündigung des Glaubens; die Gefirmten werden ausgerüstet zum öffentlichen Bekenntnisse ihres Glaubens. An den Aposteln bewirkte die Geistesmittheilung am auffallendsten ihren Muth und ihre Unerschrockenheit. Während sie vorher feige, furchtsam sich jeder menschlichen Rücksicht beugten, traten sie am Pfingstfeste unerschrocken auf und erklärten dann durch Wort und That feierlich, daß sie mehr auf Gott als auf Menschen Rücksicht zu nehmen hätten. Sie nahmen den Kampf mit der gesammten feindseligen heidnischen und jüdischen Welt auf. So geht die reichliche Geistesmittheilung in der Firmung zunächst auf die Stärkung; die Tugend des Starkmuthes und die gleichnamige Gabe des hl. Geistes wird also in besonderer Weise dem Gefirmten zu Theil.

Freilich sind es alle sieben Gaben des hl. Geistes, welche auf den Firmling herabgerufen werden, und welche allgemein in der Kirche als Wirkung der Firmung, als deren sakramentale Gnade bezeichnet werden [3]).

1) Datur baptizato Spiritus S. ad robur, sicut Apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act. II. et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus Apostolorum. S. Thom. 3. p. q. 72. a. 7.

2) P. II c. 3. q. 17. 1.

3) Emitte in eos septiformem Sp. tuum s. Paraclitum de coelis. Amen. Sp. sapientiae et intellectus. Amen. Sp. consilii et fortitudinis. Amen. Sp. scientiae et pietatis. Amen. Adimple eos Sp. timoris tui. . . . Pontificale Rom. in dem Gebete, welches der Bischof bei der allgemeinen extensio manuum vor der Chrismation über die Firmlinge verrichtet.

So schon der hl. Ambrosius. Unde repete, quia accepisti signaculum spirituale, spiritum sapientiae[1]) . . .

Das ist eine sehr sinnige Bestimmung der Firmungsgnade. Erstens wird durch die siebenfachen Gaben des hl. Geistes die Fülle, der Reichthum der Mittheilung des Geistes bezeichnet. Bei dem Propheten Isaias, wo dieser siebenfache Geist über den Messias herabkommt, soll damit nicht eine mathematisch genaue Zahl, sondern eben nur das Uebermaß des Gnadenschatzes Christi bezeichnet werden. Zweitens liegt es im Wesen der Geistesgaben, daß sie eine höhere, vollkommnere Seite der heiligmachenden Gnade darstellen. Sie bezeichnen jene habitualen Dispositionen der begnadigten Seele, kraft deren sie leicht und sicher den Regungen des hl. Geistes Folge leistet, während die in der habitualen Gnade wurzelnden Tugenden Dispositionen sind, kraft deren die Seele leicht und sicher nach der vom Glauben erleuchteten Vernunft sich leiten läßt. Darnach kommen die Gaben des hl. Geistes besonders da zur Geltung, wo ganz besondere göttliche Erleuchtungen und Einflüsse vonnöthen sind[2]). Das trifft aber besonders im Glaubenskampfe zu, dessen Schwierigkeiten und einzelne kritischen Momente besondere Inspirationen des hl. Geistes erfordern oder doch sehr wünschenswerth erscheinen lassen. In diesem Sinne verheißt der Heiland den Seinen die Eingebungen des hl. Geistes, wenn sie vor dem weltlichen Richterstuhle zu sprechen haben: dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini. Die manchmal auffällige Handlungsweise der hl. Marthyrer läßt sich nur durch eine besondere Eingebung des hl. Geistes erklären und rechtfertigen.

3. Ueber die Wirkungen der hl. Firmung belehrt uns auch die Weihe der Materie des Chrismas, welche nicht nur im Morgenlande, sondern auch in der römischen Kirche viel feierlicher vollzogen wird als die eigentliche Spendung des Sakramentes. In dieser Weihe, welcher auch in ästhetischer Beziehung kaum eine profane Kunstschöpfung an die Seite sich stellen kann, fällt vor allem die hohe Siegesfreude auf, welche in Verbindung mit der Coena Do-

---

1) De myst. 7. 41.

2) Vgl. Bd. 8, § 472. Manning, Die innere Sendung des hl. Geistes in ihren Wirkungen. Deutsch von Stamm. 1877. M. Meschler, Die Gabe des hl. Pfingstfestes. 1892. 4. A. 1900. Prunner, Synopsis der dogmatisch-moralischen Lehre von der Wirksamkeit des hl. Geistes. 1891. *C. Weiss*, S. Thomae A. de septem donis Sp. S. doctrina 1895. J. Regler, Die sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für das christliche Leben unter Zugrundelegung der Lehre des hl. Thomas A. 1899.

mini am Gründonnerstag die Trauer der Charwoche vorübergehend zurücktreten läßt. Schon der Hymnus, der dabei vom Chore gesungen wird: O Redemtor, sume carmen, temet concinentium, ist wie kein anderer der Liturgie nach Form und Inhalt ein wahres Kunstwerk von Poesie, speciell ein von Siegesbewußtsein getragener Triumphgesang; schon der trochäische Rhythmus weckt eine eigenartige gehobene Stimmung. Wie treffend wird die Wirkung der Firmung in ihrem Verhältniß zur Taufe, wie bündig und doch so schön die Fülle der Firmungsgnaden ausgedrückt: Lota mente sacro fonte aufuguntur crimina, uncta fronte sacrosancta influunt charismata. Der Tag der Weihe des Chrisma wird als der denkwürdigste Festtag besungen: Sit haec dies festa nobis saeculorum saeculis, sit sacrata digna laude nec senescat tempore. Dieser Festtag altert allerdings nicht, er reicht bis in die Ewigkeit hinein; denn so singt der Bischof, infulatus pontifex in der Präfation: Ut sit his, qui renati fuerint ex aqua et Sp. S., Chrisma salutis eosque aeternae vitae participes et coelestis gloriae faciat esse consortes. Das Chrisma erscheint bei dieser Weihe in ganz hervorstechender Weise als „Oel der Freude", wie das Salböl ja auch im A. T. und speciell in der Salbung des Messias vor seinen Genossen gepriesen wird: Nam et David prophetico spiritu gratiae tuae sacramenta praenoscens, vultus nostros in oleo exhilarandos esse cantavit. . . . Quod in novissimis temporibus manifestis est effectibus declaratum, cum baptismatis aquis omnium criminum commissa delentibus haec olei unctio vultus nostros jucundos efficit ac serenos. . . Accessit ad hoc amplior honor, cum Filius tuus J. Chr. D. N. lavari se a Joanne undis Jordanicis exegisset, ut Sp. S. in columbae similitudine desuper misso, Unigenitum tuum, in quo tibi optime complacuisse testimonio subsequentis vocis ostenderes et hoc illud esse manifestissime comprobares, quod eum oleo laetitiae prae consortibus suis ungendum David propheta cecinisset.

Diese Festfreude ist begründet in der überströmenden Fülle der Gnaden, welche durch die pinguissimi liquoris ministrae olivae versinnbildet werden, sie steht auch in engster Beziehung zu der überaus feierlichen und festesfreudigen Einweihung der Kirche, für welche gleichfalls das Chrisma bereitet wird; aber größer ist die Freude der Kirche über die Einweihung der Gläubigen zu Tempeln Gottes in der Taufe und specieller in der Firmung: ut sanctificatione unc-

tionis infusa corruptione primae nativitatis absorpta sanctum uniuscujusque templum acceptabilis vitae innocentiae odore redolescat.

Der tiefere Sinn dieser außerordentlichen Festfreude liegt in dem bereits erfochtenen Siege unseres Erlösers. Wir werden zu Kämpfern unseres Feldherrn durch das Chrisma bestellt, durch den Charakter als seine Soldaten gekennzeichnet und ausgerüstet. Unser Feldherr, dem wir configurirt werden, hat in dem großen Kampf schon den Sieg errungen; darum ist sein Sieg auch unser Sieg; wenn noch Gefährlichkeiten für uns bestehen, so werden wir durch die Gnade des Sakramentes zu sicherem Sieg ausgerüstet: es ist kein Kampf, dessen Ausgang zweifelhaft ist, der Sieg ist uns unter dieser Fahne, mit dieser Ausrüstung sicher. Daher keine Besorgniß, sondern Siegesfreude.

Dies ist übrigens auch rein psychologisch betrachtet das beste Mittel um den Krieger zum schweren Kampfe vorzubereiten und zu begeistern. Mit vollem Rechte wird also das Oel der hl. Firmung ein oleum laetitiae genannt.

§ 521.

Der Empfänger der hl. Firmung.

Nachdem wir die Wirkungen der Firmung dargelegt, ergibt sich von selbst, wer Empfänger dieses Sakramentes sein kann und soll.

1. Jeder Getaufte kann und soll das Sakrament der Firmung empfangen, welches die Vollendung der Taufe darstellt; und von Christus als das mächtigste Hilfsmittel zum Siege in dem unvermeidlichen schweren Kampfe für den Glauben eingesetzt worden ist.

2. Obgleich es das Sakrament des reiferen Alters ist und zum Lebenskampfe stärken soll, kann es doch von unmündigen Kindern empfangen werden[1]). Das Gnadenleben und das leibliche Leben

1) Per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in aetatem perfectam. Hoc autem est de intentione naturae, ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam aetatem perveniat; sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte praevenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cujus imitatione hoc natura participat. Unde et Deuter. XXXII, 4 dicitur: Dei perfecta sunt opera. Anima autem ad quam pertinet et spiritualis nativitas et spiritualis aetatis perfectio, immortalis est, et potest sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore juventutis vel pueritiae consequi perfectam aetatem;

laufen nicht immer einander parallel; wie ein Erwachsener noch zum Gnadenleben wiedergeboren werden kann, so kann das Kind bereits zum Kampfe ausgerüstet werden. Das Sakrament wirkt ex opere operato und drückt den Charakter ein. Darum verleiht es bereits eine größere Gnadenfülle und gibt im Charakter Anspruch auf die actualen Gnaden der Stärkung im späteren Leben. Selbst wenn später durch schwere Sünde die Firmungsgnade verloren worden ist, so lebt sie wegen des unvertilgbaren Charakters wieder auf. Es kann umgekehrt auch Sterbenden noch, die nicht mehr zu kämpfen haben, gegeben werden, da es sie zu vollkommenen Christen macht, ihnen wenigstens die Auszeichnung des Charakters und die Vermehrung der Gnade und Glorie verleiht [1]. Darum ist es noch jetzt, nachdem die Firmung der unmündigen Kinder bereits lange außer Gebrauch gekommen, noch an manchen Orten wie in Rom, wo es nicht an Bischöfen fehlt, löbliche Sitte, daß die Eltern ihre sterbenden Kinder firmen lassen.

Die unmittelbare Verbindung der Firmung mit der Taufe der Kinder war auch in der lateinischen Kirche früher allgemeine Sitte, und wie es scheint, sogar Vorschrift. Nach Pseudo-Melchiades wenigstens dürfen beide Sakramente, außer im Todesfalle, nicht getrennt werden, da keines ohne das andere gespendet werden könne [2]. Jedenfalls hat auch nach der wegen Mangels an Bischöfen eingetretenen Trennung der Firmung von der Taufe die Kirche noch bis zum Mittelalter hinein die alte Praxis, die Firmung vor der Eucharistie zu spenden, beibehalten [3]; in Spanien besteht diese Sitte zum Theil noch. Wenn der Bischof an entfernte Orte kommt, firmt er alle Kinder.

---

quia hujusmodi corporales aetates animae non praejudicant. Et ideo hoc sacramentum debet omnibus exhiberi. S. Thom. 3. p. q. 72. a. 8.

Aetas corporalis non praejudicat animae; unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis, de qua dicitur Sap. IV. 8: Senectus venerabilis est non diuturna, neque annorum numero computata; et inde est quod multi in puerili aetate propter robur Sp. S. perceptum usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo. Ibid. ad 2m.

1) Anima ad quam pertinet spiritualis aetas, immortalis est. Et ideo etiam morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant. . . Unde etiam pueri confirmati decedentes majorem gloriam consequuntur, sicut et hic majorem obtinent gratiam. Ibid. ad 4m.

2) Cap. De his, de consecr. dist. 5.

3) Secundum consuetudinem modernae ecclesiae prius confirmatur parvulus quam communicetur. S. Bonav. 4. dist. 8. p. 1. dub. 1.

Die Kirche spendet jetzt die Firmung erst nach der ersten hl. Communion den Kindern in einem Alter, wo für sie die Kämpfe für den Glauben bereits beginnen. Sie wird dabei, wie bei der Verschiebung der Communion, von der gewichtigen Rücksicht auf eine würdige Vorbereitung auf das Sakrament und ein besseres Verständniß desselben, wovon ja dessen Wirkung auch abhängt, geleitet, und von der Erwägung, daß der beste Zeitpunkt zur Stärkung des Glaubens doch der Beginn des Kampfes ist.

3. Die nothwendige Vorbereitung bei Erwachsenen ist die Herstellung des Gnadenstandes, welche aber nach göttlichem und allgemein kirchlichem Rechte [1]) durch vollkommene Reue geschehen kann; es sind heilsame Bestimmungen, welche die Beicht und Communion vorschreiben. An Intention reicht der geringste Grad hin; es genügt die habituelle Intention. Geistesgestörte, Bewußtlose sind ebenso zu betrachten wie Kinder, und können also recht wohl die Firmung empfangen. Waren sie früher bei gesundem Verstande und Bewußtsein, so reicht die interpretative Intention hin; sie wollten ja alle Sakramente und Wohlthaten der Kirche empfangen, die ihnen zugewendet würden.

4. Mit der Darlegung der Wirkungen der Firmung erledigt sich auch die nicht übereinstimmend von den Theologen beantwortete Frage über die Nothwendigkeit des Empfanges dieses Sakramentes. Es existirt weder ein göttliches noch ein allgemein kirchliches Gebot, die Firmung zu empfangen; wenigstens läßt sich ein solches nicht streng nachweisen. Darum muß die Nothwendigkeit des Sakramentes aus seinem Wesen, seinen Wirkungen und aus den Bedürfnissen des Empfängers nachgewiesen werden; so können wir wenn auch kein directes Gebot, so doch die Intention und den Willen des Einsetzers der Sakramente erschließen.

Nun haben wir aber gesehen, daß die Firmung eine hochwichtige Stellung in dem Organismus der Kirche und im Leben der Christen einnimmt, daß ihre speciellen Gnaden wesentlichen Bedürfnissen des Menschen, insbesondere des reiferen Christen entgegenkommen. Wem immer also sein Seelenheil irgendwie am Herzen liegt, wer die schweren Kämpfe kennt, welche den Christen bedrängen, wer wirklich ein vollendeter, ganzer Christ sein will, muß alles aufbieten, dieses Sakrament zu empfangen, und dieses von Christus

1) Das Pontificale Rom. sagt: Adulti deberent prius peccata confiteri et postea confirmari, vel saltem de mortalibus, si in ea inciderint, conterantur.

angeordnete, so überaus wirksame Hilfsmittel in Anwendung bringen, zumal derjenige, welcher es aus Leichtsinn, Trägheit vernachlässigt, Gefahr läuft, die an dasselbe gebundenen Gnaden auf andere Weise nicht so leicht zu erhalten.

Wenn der Herr den Menschen die große Wohlthat erwiesen, durch einen eigens von ihm selbst angeordneten Ritus unfehlbar, ex opere operato, die für ihre wichtigsten Functionen und dringendsten Bedürfnisse nothwendigen Gnaden zu spenden, so ist es doch selbstverständlich, daß sie dieses Mittel zu diesen Zwecken auch gebrauchen, und für die Christen liegt darin die Pflicht, gerade auf diese, nicht auf andere unsichere Weise nach ihrem Belieben sich die Gnaden zu verschaffen. Es besteht nämlich, wenn auch keine necessitas praecepti, doch eine gewisse necessitas medii, dieses Mittel anzuwenden. Das Sakrament ist nothwendig als Mittel, um diese besondere an das Sakrament geknüpfte Gnade zu erlangen, freilich nicht nothwendiges Mittel, um das Heil überhaupt zu erlangen. Diese Nothwendigkeit kommt blos der Taufe und bezw. der Buße zu.

Dies alles faßt kurz der hl. Thomas in folgende Erklärung zusammen: Omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem. Sed sunt quaedam, sine quibus non est salus, quaedam vero sunt, quae cooperantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dum tamen non praetermittatur ex contemptu sacramenti [1]).

Freilich ist es schwer, die Schuld und den Grad der Schuld zu bemessen, der mit der Unterlassung verbunden ist. Eine schwere Sünde wäre nur die Unterlassung aus Verachtung.

1) 3 p. q. 72. a. 1. ad 3m.

Drittes Kapitel.

Das Sakrament der hl. Eucharistie [1]).

I. Die hl. Eucharistie das Geheimniß des Leibes und Blutes des Herrn unter den Gestalten von Brod und Wein.

§ 522.

Größe und Erhabenheit der hl. Eucharistie.

Die hl. Eucharistie ist sowohl als Culthandlung als auch als Gnadenmittel das vorzüglichste aller Sakramente: sie bildet, wie wir im Früheren ausführten, den Mittelpunkt, den Feuerheerd

1) Bei den hl. Vätern finden wir noch keine eigentlichen Monographien über die hl. Eucharistie. Aber eingehender und specieller behandeln dieselbe der hl. Cyrill v. Jerus. in seinen Mystagogischen Katechesen. Der hl. Ambrosius in seiner Unterweisung der Katechumenen in der Schrift de mysteriis und ebenso Pseudo-Ambrosius in dem Werke de sacramentis. Auch der hl. Cyrill von Al. kommt in seinen Commentaren zum Johannes-Evangelium oft auf die hl. Eucharistie zumal in ihren mystischen Gnadenwirkungen zu sprechen. Als Doctor Eucharistiae wird mit Recht der hl. Chrysostomus bezeichnet, der zwar keine eigene größere Schrift darüber verfaßt hat (wenn man nicht die Jugendschrift de sacerdotio hierher rechnen will), aber in seinen Commentaren und Homilien spricht er so oft, so eindringlich, mit solcher Begeisterung von den hl. Geheimnissen, daß er mehr als jeder andere Vater diesen Namen verdient. Mehr als alle Aussprüche der Väter lehren uns die alten Liturgien über die hl. Eucharistie; Chrysostomus hat der Verbesserung und Ausgestaltung der griechischen Liturgie seine Aufmerksamkeit zugewandt; ein neuer Titel für die Auszeichnung als Doctor Eucharisticae. Vgl. A. Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrys. des Doctor Euchar. III. Bd. 4. u. 5. Heft der Straßb. Theolog. Studien.

Später, seit der Karolingerzeit, erscheinen eine ganze Reihe von Schriften, welche hauptsächlich die reale Gegenwart zum Gegenstande haben. *Paschasius Radbertus*, De corpore et sanguine Domini. Vgl. M. Hausher, Der hl. Paschasius Radbertus. Mainz 1862. J. Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Freiburg 1896. *Ratramnus*, De corpore et sanguine Domini. *Lanfrancus*, De corpore et sanguine Domini adv. Berengarium. Vgl. Schnitzer, Berengar v. Tours. München 1890. *Gerbert*, De corpore et sanguine Domini. *Guitmundus*, De corporis et

des gesammten christlichen Cultes, von dem gleichsam wie ebenso viele Strahlen, die übrigen Sakramente und das gesammte christliche Leben, ausstrahlen; sie übertrifft als Gnadenmittel alle übrigen Sakramente, besonders darum, weil sie nicht nur Gnade verleiht, sondern den Urheber der Gnade selbst enthält und mittheilt, also recht eigentlich die Gnade selbst, die ungeschaffene Gnade ist.

I. Schon die zahlreichen, sinnreichen, inhaltsvollen Benennungen, welche die Kirche, die Liturgien, die Väter, die Gläubigen diesem hl. Geheimnisse gaben, die treffenden Epitheta, welche sie ihm beilegen, beweisen die hohe Vorstellung, welche die Christenheit immer vor dem allerheiligsten Altarssakramente gehabt hat.

1. Der in der Theologie gebräuchlichste Name ist Eucharistie, εὐχαριστία, Danksagung[1]). Darin liegt ein sehr wichtiges

sanguinis J. Chr. veritate in Euch. *Algerus*, De sacramento corporis et sanguinis Domini. *Innocentius* III., De sacro altaris mysterio; vgl. Innocenz III., Sechs Bücher von dem Geheimnisse der hl. Messe. Uebers. von Hurter. 1857. *Albertus M.*, De sacrosancto corporis Domini sacramento. Sermones ed. Jacob 1893. *S. Thomas* opusc. 57.

Seit der Reformation sind die Schriften über die hl. Eucharistie sehr zahlreich; besonders Erwähnung verdienen die Werke von Bellarmin und Lugo. Aus neuerer Zeit nennen wir Perrone, Ueber die hl. Eucharistie nach dem Lat. von Hörmann. 1846. *Franzelin*, tract. de SS. Euch. sacram. et sacrif. 1868, 1872. Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im hl. Abendmahle, übers. v. Brühl. 2. Aufl. 1871. F. W. Faber, Das heiligste Altarssakrament, übers. v. Reiching. 2. Aufl. 1885. L. v. Ponte, Das allerheiligste Sakrament des Altars 1885. *Corblet*, Histoire dogmatique, liturgique et archéol. du sacram. de l'Euchar. 1885. Dalgairns, Die hl. Communion, ihre Philosophie, Theologie und Praxis. 2. Aufl. 1882. *Einig*, tr. de SS. Euchar. mysterio. 1888. *Lahousse*, tr. dogm.-mor. de SS. Euchar. sacram. 1889. *Gasparri*, tract. canonicus de Eucharistia. Paris 1897.

1) Die Scholastiker, so auch der hl. Thomas, übersetzen das Wort wegen mangelnder Kenntniß des Griechischen mit bona gratia. Das ist sachlich sehr zutreffend, aber sprachlich unstatthaft. Hoc sacramentum triplicem habet significationem: unam quidem respectu *praeteriti*, inquantum scl. est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, et secundum hoc nominatur *sacrificium*. Aliam autem significationem habet respectu rei *praesentis*, scl. ecclesiasticae unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum et secundum hoc nominatur communio vel σύναξις. Dicit enim Damasc. (Orthod. fid. l. IV. c. 14) quod dicitur communio, quia communicamus per ipsum Christo, et quia participamus ejus carne et divinitate, et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam.

Tertiam significationem habet respectu *futuri*, inquantum scl. hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria, et

Moment des hochheiligen Geheimnisses ausgesprochen, wenn auch die nächste Veranlassung zu der Benennung eine blos historische, fast zufällige war. Bei der Einsetzung des hl. Abendmahles *segnete* der Herr das Brod und sprach das *Dankgebet* darüber. Es ist damit zunächst das bei den Juden gewöhnliche Tischgebet gemeint, das sowohl Segnung als auch Danksagung genannt werden kann. Wir sprechen gewöhnlich die Segnung vor, und die Danksagung nach dem Essen, aber man kann auch schon mit allem Rechte vor der Mahlzeit dem Herrn danken, daß er uns die Speise gespendet hat. Darum wird dieses Tischgebet in der hl. Schrift ebenso oft mit εὐλογεῖν als mit εὐχαριστεῖν bezeichnet. Auch für das Segensgebet bei dem letzten Abendmahle wird ebenso gut εὐχαριστεῖν wie εὐλογεῖν gebraucht; Matthäus und Markus gebrauchen beim „Segen" über das Brod εὐλογεῖν, beim Kelche εὐχαριστεῖν. In der jetzigen griechischen Liturgie, in der des hl. Chrysostomus wie der des hl. Basilius wird der Segensspruch durch ἁγιάσας, εὐχαριστήσας, εὐλογήσας bezeichnet. Diese Danksagung vor der Coena ist also nicht die eigentliche sakramentale Feier; auch die „Segnung" kann kaum als solche angesehen werden; wenigstens ist die Meinung derjenigen Theologen, welche lehren, der Heiland habe durch das benedixit bereits die Elemente consecrirt, um dann in aller Wahrheit sagen zu können: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, zurückzuweisen; diese Sätze behalten, wie wir später sehen werden, ihre volle Wahrheit, wenn auch erst durch ihr Aussprechen die Transsubstantiation erfolgt.

Die Kirche hat in ihrer Liturgie den Sinn dieses εὐχαριστεῖν vor dem Abendmahle zum vollen Ausdruck gebracht. Sie schickt der Consecration eine eigene Danksagung höchst feierlicher Art voraus in der Präfation, welche ja die eigentliche Actio, den Canon einleitet: Gratias agamus . . Vere dignum et justum est. In der griechischen

---

secundum hoc dicitur *viaticum*, quia hic praebet nobis viam illuc perveniendi et secundum hoc etiam dicitur Εὐχαριστία, i. e. bona gratia, quia „gratia Dei vita aeterna", ut dicitur Rom. VI, 23, vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in graeco μετάληψις, i. e. assumtio, quia ut Damascenus dicit (l. c.) per hoc Filii deitatem assumimus. S. Th. 3. p. q. 73. a. 4. Sprachlich sind diese Erklärungen nicht alle zutreffend, umso mehr sachlich. Σύναξις entspricht nicht unserer communio (dieser entspricht κοινωνία), sondern bezeichnet Versammlung (collecta); εὐχαριστία heißt nicht bona gratia, sondern Danksagung, μετάληψις ist zunächst nur participatio, Theilnahme an den hl. Geheimnissen. Im Ὡρολόγιον sind die Communiongebete bezeichnet als Ἀκολουθία τῆς θείας μεταλήψεως.

Liturgie tritt dieser enge Zusammenhang zwischen Danksagung und Consecration noch deutlicher hervor. In keinem anderen Theile der eucharistischen Feier stimmen die orientalischen Liturgien so genau mit der römischen überein, wie neben den Einsetzungsworten in der feierlichen Danksagung: Εὐχαριστήσωμεν τῷ κύριῳ. Ἄξιον καὶ δίκαιον . . . ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον [1]). Während aber in der lateinischen Messe zwischen der Danksagung und der Wandlung noch Gebete eingeschaltet werden, zählt die griechische Liturgie in jener Präfation alle Wohlthaten Gottes von Erschaffung der Welt bis zum Kreuztode des Herrn auf, womit sie dann auf die Coena in der Nacht vor dem Leiden kommt und daran die Consecration durch die Einsetzungsworte anschließt [2]). Diese ausführliche Danksagung muß also bereits von den Aposteln herrühren, welche ihrerseits nur das εὐχαριστήσας des Herrn damit zum Ausdruck brachten. Der Herr muß also an dieser Stelle selbst eine Danksagung gesprochen haben; und wenn der evangelische Bericht für eine längere keinen Raum zu bieten scheint, so ist wohl an das große Hallel, mehrere Lob- und Dankpsalmen, zu denken, das bei der jüdischen Paschafeier dem Essen des Paschamahles und dem Trinken des Kelches eine wichtige Rolle spielte. Der Herr schloß sich nämlich bei der Abendmahlsfeier der jüdischen Paschafeier an [3]). Das εὐχαριστήσας des Herrn war also eine wahre feierliche Danksagung, die aber hier eine ganz andere Bedeutung gewann, als die Danksagung bei jeder Mahlzeit. Der Herr

1) Ganz auffallend ist die wörtliche Uebereinstimmung des Eingangs der lateinischen Präfation mit der des Testamentum D. N. J. Chr. Selbst die Antworten des Volkes sind dieselben, wie bei uns.

2) Ebenso eng schließt sich in der Liturgie der Apostolischen Constitutionen und des Testamentum D. N. J. Chr., die Danksagung an die Consecration an. Rahmani p. 39—43.

3) Der erste vor der eigentlichen Mahlzeit gesprochene Theil des Hallel Ps. 112—113, 8 ist eine Benediction, welche für die Erlösung aus Aegypten dankt und um Wiederherstellung des Opfercultus bittet. In dem bei der Mischung des vierten Paschamahlsbechers gesprochenen zweiten Theil des Hallel (Ps. 113, 9—117) ist der Grundton Confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus, der Anfang und Schluß des ganzen Psalmes. Der zweite Halbvers quoniam in saeculum misericordia ejus wurde von den Anwesenden nach den vier ersten Versen des Psalmes wie bei einer Litanei wiederholt. „Der Grundton des ganzen Pascharitus," sagt Bickell, „ist der Dank gegen Gott Israel für die in der Opferspeise und ihrem Zubehör symbolisirte Erlösung aus der Knechtschaft." Messe und Pascha. 1872. S. 58. Um wie viel mehr mußte die neutestamentliche Paschafeier, welche den Abschluß und die Erlösung aus der Knechtschaft des Teufels darstellt, als Danksagung bezeichnet werden?

faßte wohl kurz vor der Consecration die lange Danksagung der Lob- und Dankespsalmen des großen Hallel zusammen. Da nun die christliche Liturgie, wie Bickell nachgewiesen hat, wesentlich sich an die jüdische Paschafeier anlehnt, so lag ein doppelter Grund vor, den man freilich auch einen nennen kann, der „Danksagung" dabei eine so wichtige Rolle anzuweisen: der jüdische Ritus und das Beispiel des Herrn, der nach diesem Ritus sein Paschamahl des N. T. feierte [1]).

Es lag also nahe, die Abendmahlsfeier nach der sie einleitenden Danksagung zu benennen [2]), wie ja auch die lateinische Benennung derselben, Missa [3]) von der Entlassung der Katechumenen und

1) Die älteste Liturgie, in den Apostolischen Constitutionen enthalten, vom hl. Proclus die Clementinische genannt, hat noch eine ganz ausführliche εὐχαριστία. Es wird Gott verherrlicht und gedankt für seine Vollkommenheit, sein Wesen an sich, für die Schöpfung, für die Führung des Volkes Israel, für die Werke der Erlösung bis zur Einsetzung des Abendmahles. Gerade aus dieser Uebereinstimmung mit dem großen Hallel leitet Bickell einen starken Beweis für die Entwickelung der christlichen Liturgie aus dem Paschacharitus ab. (Messe und Pascha S. 105 ff.) Diese alterthümliche Liturgie wurde ohne wesentliche Veränderung jahraus, jahrein gebraucht. Später wurden die einzelnen Heilsthaten specieller der Feier einzelner Feste zugewiesen, und damit ergab sich eine Abkürzung in der „Präfation." Bickell fand im Britischen Museum eine ostsyrische Handschrift aus dem 6. Jahrh., welche in ihrer Anaphora den Uebergang von der langen Danksagung zur kurzen darstellt. Sie läßt zwar schon die einzelnen Schöpfungswerke und die Geschichte des N. T. weg, behandelt aber sehr ausführlich das Wesen Gottes und die Erschaffung des Menschen, was die späteren Liturgien kurz zusammenfassen. (Conspectus rei Syrorum literarius p. 71—73.) In den ältesten gallicanischen Liturgien geht die Kürzung noch weiter, die späteren orientalischen Liturgien geben nur einen Auszug. Die römische Liturgie, welche am meisten die Liturgie nach den Festen verändert, hat nur noch den Anfang und den Schluß.

2) Ueber die εὐχαριστία und deren Bedeutung in der ältesten Liturgie belehrt uns der hl. Justin M. Er spricht von der langen Danksagung (εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται) nach der Darbringung des Brodes (dem Offertorium). Nach dieser εὐχαριστία spricht das Volk Ἀμήν, jenes Amen, welches jetzt noch in der griech. Liturgie nach der Consecration vom Chor gesungen wird. Das consecrirte und dem Volk auszutheilende Brod und den Wein nennt er εὐχαρισθέντος ἄρτου καὶ οἴνου, und schließlich nennt er es selbst Eucharistie: ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία. Apol. I. 65. 66.

3) Schon der hl. Augustin hat das Wort Missa in diesem Sinne von der Entlassung der Katechumenen gebraucht: Ecce post sermonem fit missa catechumenis; manebunt fideles. Serm. de temp. 8, 8. Der Kard. Bona weist es schon aus dem 2. Jahrh. nach. Rerum liturgic. I, 1. 6. Die verschiedenen anderen Ableitungen des Wortes missa brauchen nicht berücksichtigt zu werden. Das Ite missa est, welches die Entlassung der Katechu-

Büßer vor der eigentlichen Missa fidelium, also vor der eigentlichen Actio benannt worden ist [1]).

Freilich liegt der Benennung Eucharistie auch eine sehr sachliche Bedeutung zu Grunde. Die Worte des Psalmes Memoriam fecit mirabilium suorum, escam dedit timentibus se wendet die Kirche auf die hl. Eucharistie an. Sie ist ein Andenken, ein Inbegriff aller Wunderwerke des allbarmherzigen Gottes; in der Liturgie, wenigstens in der orientalischen besonders deutlich, bildet sie den Abschluß aller Wohlthaten Gottes, insbesondere der Erlösung. Da wir nicht für die geringste Wohlthat Gottes entsprechenden Dank abstatten können, ist diese hochheilige Feier allein im Stande, das gebührende Dankesopfer dem Herrn darzubringen.

2. Neben der Danksagung kommt noch die Segnung εὐλογία als Benennung des hl. Altarssakramentes vor. Dieselbe entstammt gleichfalls dem evangelischen Berichte von der Einsetzung, hat aber nicht die einfache Bedeutung eines bloßen Segens, sondern, wie die hl. Väter so nachdrucksvoll erklären, verwandelt dieser kleine Segensspruch, die Consecration, Brod und Wein in den Leib und das Blut des Herrn, mit derselben Kraft, wie ehedem der Segen des Schöpfers den Geschöpfen Fruchtbarkeit verlieh. Mit „Eulogien" bezeichnet man jetzt die in der griechischen Kirche am Ende der Liturgie den Gläubigen vertheilten kleinen Brode. Dieselben wurden, nachdem der Gebrauch der täglichen Communion außer Uebung gekommen, seit dem vierten Jahrhunderte an Stelle der Communion von den zum Opfer dargebrachten und geweihten Gaben, verabreicht. Bei den Armeniern werden solche Eulogien in wirklicher Hostienform (viereckig) mit dem Lamme Gottes gezeichnet, ausgetheilt.

3. Ebenso wie dem Ritus, bezw. seiner Form die obengenannten Benennungen entnommen sind, so der Materie desselben fractio panis, welche schon der hl. Lukas erwähnt, da er die tägliche Communion der ersten Christen als ein Verharren im Brodbrechen und im Gebete bezeichnet. Dieses Brodbrechen ist aber nicht auf die Zertheilung der hl. Hostie einzuschränken, dieselbe wird

---

menen bezeichnete, wurde nach Wegfall des Katechumenates ans Ende des Opfers gesetzt und an alle Gläubigen gerichtet. Missa steht für missio, dimissio, wie Collecta für collectio.

1) Der Sprachgebrauch liebt es, Schriftwerke nach ihrem Anfang zu benennen; man denke an Genesis, Exodus, Numeri, Anabasis. Noch näher liegt die Benennung Requiem für die Todtenmesse. Die Griechen nennen im Brevier den Ps. 118 Ἄμωμος von dem Anfang: Beati immaculati.

zunächst gar nicht damit bezeichnet, sondern „Brodbrechen" ist dem Hebräer gleichbedeutend mit Mahlzeit halten [1]).

4. Es kommt diese Bezeichnung so ziemlich mit der anderen Coena, Coena Domini, Nachtmahl, Abendmahl überein, womit freilich auch noch auf die Zeit der Einsetzung hingedeutet wird. Bei den Katholiken ist diese Benennung seltener geworden, — in der kirchlichen Liturgie dient die Coena Domini zur Benennung des Gründonnerstags, als des Tages der Einsetzung des hl. Sakramentes — um so mehr ist dieser Name Abendmahl, des Herrn Nachtmahl bei den Protestanten zur eigentlichen Benennung der Feier geworden, weil ihre seichte Auffassung von diesem Sakramente, als eines Liebesmahles, als einer Erinnerung an den Tod und des Abschiedsmahls des Herrn sich am besten darunter verbergen läßt.

5. Wir Katholiken, die wir etwas ganz anderes darin erkennen, geben ihm auch sachlichere Namen: himmlisches Gastmahl, δεῖπνον μυστικόν, der Leib des Herrn, die Geheimnisse des Leibes und Blutes des Herrn, Fronleichnam, die hochheiligen Geheimnisse, das Allerheiligste, das Geheimniß der Geheimnisse.

6. Mit Rücksicht auf die Elemente wird es Brod, Himmelsbrod, Brod des Lebens, Brod der Engel, Brod der Auserwählten, wohl auch panis supersubstantialis genannt, womit im Vaterunser jedes tägliche (ἐπιούσιον) Brod bezeichnet wird; vom consecrirten Brode gebraucht soll der Name die überirdische, himmlische Nahrung bezeichnen.

7. Opfer, Paschalamm, Sakrament des Altares, Tisch des Herrn wird die hl. Eucharistie wegen ihres Opfercharakters und wegen der Communion genannt.

8. Auf die Wirkungen derselben gehen Ausdrücke, wie Sakrament der Gnade, Liebesmahl, ἀγάπαι (welche freilich später als eigentliches Mahl auf Veranlassung des hl. Paulus von der Communion getrennt wurden), Communion, Wegzehrung, viaticum, ἐφόδιον.

9. Die Communion (κοινωνία) bezeichnet zunächst die Vereinigung des Empfängers des Sakramentes mit dem Leibe und Blute des Herrn, und mit Christus selbst im Sakramente. Daraus ergibt sich aber unmittelbar die innige Vereinigung der Seele mit der Gottheit durch die Gnade und damit die Vereinigung der Glie-

1) Im Arabischen ist dadurch das Wort lachmon, welches wie im Hebr. lechem, specieller Brod, aber im Griechischen wie unser „tägliches Brod", jede Nahrung bezeichnet, zur Bedeutung „Fleisch" gekommen.

der der Kirche, welche durch dasselbe Sakrament, durch denselben Christus, durch dieselbe Gnade unter sich eins werden.

Die Benennung ist dem Apostel Paulus entlehnt. „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft (κοινωνία) des Blutes Christi? Das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi?" Daraus folgert dann der Apostel die Einheit der Gläubigen unter sich: „denn Ein Brod, Ein Leib sind wir, die Vielen, denn alle nehmen Theil an dem nämlichen Brod [1])." Dieser Doppelcommunion gibt auch die Kirche in ihrer Liturgie Ausdruck, wenn sie z. B. betet: Spiritum nobis, Domine. tuae caritatis infunde, ut quos uno pane coelesti satiasti, tua facias pietate concordes [2]).

Der hl. Chrysostomus knüpft an die κοινωνία des hl. Paulus an der citirten Stelle des Korintherbriefes die Ermahnung: „Wenn wir Alle von Einem Brode essen und Alle Eins werden, warum beweisen wir nicht auch Alle eine und dieselbe Liebe und werden auch hierin Eins?" Der hl. Johannes v. Dam. erklärt ausdrücklich die Benennung Communio, κοινωνία nach ihrer doppelten oder dreifachen Seite aus dem Korintherbriefe: „Communion κοινωνία) heißt und ist in Wahrheit die Eucharistie, weil wir durch sie mit Christus vereinigt und seines Fleisches und seiner Gottheit theilhaftig werden und weil wir durch sie auch untereinander verbunden werden. Denn da wir Alle an Einem Brode theilnehmen, werden wir Ein Leib Christi und Ein Blut und gegenseitig Glieder, sofern wir Christo einverleibt sind [3])." Der hl. Lehrer unterscheidet also erstens die Theilnahme, Gemeinschaft mit dem sakramentalen Leibe des Herrn, zweitens durch denselben und seine Gnade die Gemeinschaft mit der Gottheit und drittens die Einigung der Gläubigen unter sich. Diese Einigung wird durch die Gnade überhaupt bewerkstelligt, da ja durch sie alle in Gott Eins werden, alle derselben göttlichen Natur theilhaftig werden. In der hl. Eucharistie ist diese Gemeinsamkeit darum besonders hervorstechend, weil die hl. Speise, welche alle genießen, nicht in ihre Substanz verwandelt wird, sondern umgekehrt sie in die Substanz, in das Wesen, den Geist der Himmelsspeise, in Christus selbst umgewandelt werden. Sie alle stellen also dann einen Christus, den einen mystischen Leib Christi dar.

1) 1 Kor. 10, 16. 17.
2) Postcomm. Feriae VI. post Cin.
3) De fide orth. IV, 13.

10. Die „Wegzehrung" bezeichnet nach heutigem Sprachgebrauche der Kirche und der Gläubigen die Communion der Sterbenden; aber die Bedeutung ist, wie der hl. Thomas erklärt, viel weiter, es ist die Nahrung und Stärkung für unsere ganze irdische Pilgerfahrt [1]). In der griechischen Liturgie betet der Priester vor jeder Communion, sie möge ihm werden εἰς ἐφόδιον ζωῆς αἰωνίου.

11. Die Liturgien und Väter wetteifern in Ausdrücken, welche die Erhabenheit, Größe, Heiligkeit dieses Sakramentes bezeichnen sollen. Der eucharistische Leib des Herrn wird ἅγιον, πανάγιον, ἄχραντον τίμιον σῶμα κυρίου genannt, das hl. Blut τίμιον αἷμα, ἅγιον ποτήριον u. s. w. Ἅγια τοῖς ἁγίοις ruft der Diakon vor der Communion den Gläubigen zu. Sie nennen die Eucharistie das hl. Geheimniß, hochheilig, göttlich, divinissimum, Geheimniß der Geheimnisse, furchtbar und erschrecklich φοβερόν, φρικτόν. Selbst für die Engel ist das hl. Sakrament furchtbar anzuschauen, wie der Doctor Eucharisticus, der hl. Chrysostomus, wiederholt ausführt; den aus ihm hervorbrechenden Glanz vermögen sie nicht zu schauen [2]). Der Heilige wiederholt diesen übrigens bei dem Glauben an die reale Gegenwart des Herrn selbstverständlichen Gedanken öfter und beruft sich auch auf Gesichte [3]). Hätten diese Benennungen und Encomien der Eucharistie auch nur einen Sinn, geschweige den, welchen sie für jeden gläubigen Christen haben, wenn die Kirche und die Väter in der Eucharistie nur ein Bild, ein Zeichen des Leibes und Blutes Christi erblickt hätten? Sie für sich allein widerlegen ganz schlagend die Leugner der realen Gegenwart des Herrn im Sakramente.

In der syrischen Liturgie ermahnt der Diakon die Gläubigen: „Stehen wir mit Furcht und Zittern da, stehen wir keusch da, denn das Opfer wird dargebracht, die Majestät tritt auf, die Thore des Himmels öffnen sich und der hl. Geist steigt herab und schwebt über diesen hl. Geheimnissen. Wir stehen an einem schrecklichen und furchtbaren Orte; mit den Cherubim und Seraphim sind wir vereinigt, wir sind Brüder und Genossen der wachsamen Engel ge-

1) 3 p. q. 73. a. 4. S. oben S. 436 f. Anm. — 2) Hom. 81 in Matth. n. 5.

3) De sacerdotio. l. III. et VI. Wenn der Herr des Himmels und der Erde auf den Altar herabsteigt, so kommt da der Himmel selbst hernieder und der Hofstaat des himmlischen Königs kann nicht fehlen. Quis fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Christi mysterio angelorum choros adesse, terrena coelestibus jungi unumque ex visibilibus et invisibilibus fieri? Vgl. de poenit. hom. 9. n. 1.

worden, einen feurigen und geistigen Dienst vollbringen wir mit ihnen." In der alten syrischen Liturgie des Testamentum D. N. J. Chr. wird das Sancta Sanctis vom Diakon sehr ins Einzelne ausgeführt, indem eine ganze Litanei von solchen, welche sich entfernen sollen vor dem hochheiligen Opfer, aufgezählt wird [1]).

12. Die hl. Eucharistie wird das Geheimniß der Geheimnisse genannt, das Geheimniß schlechthin; unter den hl. Geheimnissen, sacra mysteria ohne alle nähere Bestimmung versteht man das hl. Sakrament und seine Feier. Diese Benennung kommt ihm im vollsten Sinne zu, mag man nun das Geheimniß theoretisch als unerfaßliche Lehre oder als geheimnißvollen Ritus, als Sakrament, mysterium im engeren Sinne nehmen.

II. Es hat der Herr in der That eine memoria mirabilium suorum, den Inbegriff seiner Wunderwerke darin gestiftet: alle Geheimnisse des Glaubens sind darin einbegriffen [2]): Die Menschwerdung und damit die allerheiligste Dreifaltigkeit, die Geheimnisse der Gnade, da es ja das Sakrament der Gnade ist, und damit das Geheimniß der Glorie, deren Vorspiel und Unterpfand es ist. Unbegreifliche, erstaunliche Wunder enthält die hl. Eucharistie, eine große Menge derselben ist in dem einen Geheimnisse vereinigt. Der hl. Franz v. Sales zählt deren vierzehn auf.

1. Wir brauchen blos an die allmächtige Wirkung der Consecrationsworte, von einem sterblichen Menschen gesprochen, an die wunderbare Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn zu erinnern, an die Existenz der Gestalten von Brod und Wein, ohne daß Brod und Wein noch vorhanden sind, die ihre Accidentien tragen könnten, an die Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn nach Art der Geister: er ist ganz in der ganzen Hostie und ganz in jedem Theile, sowohl nach der Brechung als vorher, er ist in seiner ganzen und vollen Gestalt zugegen und reicht doch nicht über den Umfang der kleinen Hostie hinaus. Er ist nicht blos in einer Hostie, sondern gleichzeitig in unzähligen, er ist wie im Himmel so auch auf allen Altären des ganzen Erdkreises nicht blos seiner Gottheit nach, sondern auch in seiner Menschheit, auch sein Leib und sein Blut sind unzählige Mal gleichzeitig gegenwärtig.

1) Rahmani, p. 37. 38.

2) Vgl. *Wildt*, Explanatio mirabilium . . . in Euchar. sacramento 1768.

Wie uns das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit in die unerforschlichen Tiefen der Gottheit hineinführt, so belehrt uns die hl. Eucharistie über Wesen und Eigenschaften der Materie, von der die menschliche Vernunft keine Ahnung ohne Offenbarung haben konnte. Eine ganz neue Welt thut sich dem gläubigen Gemüthe in der Eucharistie auf, welche der Naturphilosophie die schwersten Räthsel aufgibt, sozusagen alle ihre Anschauungen von Körper und Raum über den Haufen wirft, im Grunde aber sie berichtigt und erweitert.

2. Daraus ergibt sich auch das Geheimnißvolle des sakramentalen Ritus, des Sakramentes. Wenn alle Sakramente Mysterien sind, insofern sie die unsichtbare Gnade unter sichtbaren Zeichen verschleiern, weil in ihnen divina virtus secretius salutem operatur (Isidor v. Sev.), weil es die menschliche Vernunft übersteigt, zu erklären, wie in Kraft der Elemente das Wasser bis zur Heiligung des Menschen sich erheben könne[1]), weil die Gnade wirksam und ursächlich modo admirabili vix comprehensibili et ineffabili darin enthalten ist[2]) — dann ist vor allem die Eucharistie ein sakramentales Geheimniß. Zwar begreift sich hier die Bewirkung der Gnade in der Seele leichter durch die wirkliche unmittelbare Gegenwart des Herrn der Gnade; aber der Leib des Herrn, durch den die Gnade in der Seele bewirkt wird, kommt ja mit dieser ebensowenig in unmittelbare Berührung, wie das Taufwasser; und es bleibt ja auch die ganze große Schwierigkeit, wie durch etwas Körperliches das Geistigste, Göttlichste in der geistigen Seele hervorgebracht werden kann. Die Verschleierung, das Geheimnißvolle ist somit in diesem Sakramente am stärksten zur Geltung gekommen. Weil wir die Majestät der Gottheit mit ihrem blendenden Strahlenglanze nicht zu ertragen vermöchten, hat sie sich unter die Gestalten von Brod und Wein verborgen; das Höchste, Erhabenste ist verschleiert durch das Gewöhnlichste, Alltäglichste, die Allmacht und Größe hat sich zur Nahrung des Menschen erniedrigt. Nicht blos die Gottheit, sondern selbst die Menschheit des Gottessohnes hat sich so unter die sakramentalen Gestalten verborgen, daß sie in diesem Zustande mit der Außenwelt, mit unseren Sinnen gar nicht in Berührung kommen kann; nicht blos für die Augen, sondern auch für die Ohren, Gefühl, Geruch und Geschmack ist sein heiligster Leib verschlossen: Also auch gerade in dem Geheimnißvollen ist die hl. Eucharistie das

1) Catech. Rom. P. II. c. 2. q. 16.
2) Dion. Carth. Elem. theol. prop. 132.

Sakrament der Sakramente **mysteriorum mysterium**, also in jeder Beziehung ein Gedächtniß, Abschluß, ein Inbegriff der göttlichen geheimnißvollen Wunderwerke. Ganz speciell ist die hl. Eucharistie ein Gedächtniß, Abschluß, Compendium, ja die Fortsetzung, die Krönung der Menschwerdung und Erlösung.

In der griechischen Liturgie kommt dieser Zusammenhang recht nachdrücklich in der engen Verbindung der Präfation und ihrer Danksagung mit der Consecration zum Ausdruck. Nach dem Sanctus betet der Priester: „Mit diesen seligen Mächten rufen und sprechen auch wir, menschenfreundlicher Herr: Heilig bist du und ganz heilig ...; der du die Welt so geliebt hast, daß du deinen eingeborenen Sohn hingabst, damit Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Nachdem derselbe gekommen und die ganze Heilsökonomie für uns vollendet hatte, in der Nacht, in welcher er überliefert wurde, oder vielmehr sich selbst überlieferte für das Leben der Welt, nahm er Brod in seine heiligen und unbefleckten und untadeligen Hände, dankte, segnete, brach es, gab es seinen hl. Schülern und Aposteln, sprechend: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden." Der Chor: Amen [1]).

3. Ausdrücklich hat der Herr die hl. Eucharistie zum Andenken an sein bitteres Leiden unmittelbar vor dessen Eintritt eingesetzt. Sein hl. Leiden ist aber Schluß und Krone der Menschwerdung, der Erlösung. Die Erlösung, die er während seines göttlichen Lebens vollbracht, wendet er uns durch dieses hl. Geheimniß zu. Das hl. Meßopfer thut dies durch eine wahre Darstellung und unblutige Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers.

4. Wie am Anfang der Schöpfung das Fiat das ganze Universum in's Dasein rief, wie durch das Fiat der seligsten Jungfrau der Sohn Gottes in ihren Schooß herniederstieg, und sich mit sterblichem Fleische bekleidete, so steigt auf das Wort des Priesters der Gottmensch auf den Altar hernieder und bekleidet sich mit den Accidentien von Brod und Wein. Wie er während seines sterblichen Lebens vorüberging, Wohlthaten spendend, wie insbesondere von seinem hl. Leibe eine heilbringende Kraft für Leib und Seele, freilich

1) So die Liturgie des hl. Chrysostomus. Die ausführlichere des hl. Basilius beginnt mit den Wohlthaten Gottes vom Anfang der Welt, führt dann das Wirken und Leiden des Gottmenschen zu unserem Heile weiter aus und als Schlußstein, zugleich als ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους erscheint nun die Feier der hl. Geheimnisse.

nur in enger, von ihm selbst bestimmten Weise ausging, so geht vom Tabernakel, vom Altar, vom Tische des Herrn Segen, Leben, Licht, Heil, Gesundheit aus für die ganze Menschheit. Die Berührung seines hl. Leibes in der hl. Communion gibt Fülle von Heil, Gnade, Gesundheit allen armen, kranken, blinden Menschenkindern, welche ihre Zuflucht zu ihm nehmen.

5. Der Aufenthalt des menschgewordenen Gottessohnes hier auf Erden sollte und konnte nur ein zeitweiliger sein: in dem heiligen Sakramente aber fand die göttliche Liebe und Weisheit ein Mittel, immer bei uns zu bleiben. Der hl. Chrysostomus weist damit das Verlangen derer zurück, welche die Zeitgenossen Christi für glücklicher als uns erachteten, welche gerne ihn einmal persönlich sehen, berühren möchten, indem er bemerkt: du siehst, berührst ihn ja in der hl. Eucharistie.

Hier können alle, die beladen und mühselig sind, ohne weiteres sich ihm unmittelbar nähern, nicht blos sein Kleid, sondern seinen hl. Leib berühren; zu jeder Stunde, an allen Orten gibt der eucharistische Herr den Seinigen Audienz und willfähriges Gehör. Er ist da Vertrauter nicht blos einiger auserwählten Seelen, wie zu Lebzeiten, sondern er ist unser aller Freund, Bruder, gegenwärtiger Helfer in aller Noth, Gefährte unserer irdischen Wanderschaft, und am Ende des Lebens, wenn alle uns und wir alle verlassen müssen, wird er als Wegzehrung unser Führer in die Ewigkeit sein; der glorreiche Leib des Herrn, unserem Fleische einverleibt, legt in dasselbe den Keim der seligen Unsterblichkeit, unserer glorreichen Auferstehung. Den Gott, den wir soeben noch verschleiert empfangen, werden wir, indem wir durch die dunkle Pforte des Todes hindurchgehen, in hellstem Lichte von Angesicht zu Angesicht schauen.

Das unaussprechliche Glück der seligsten Jungfrau, den Sohn Gottes unter ihrem Herzen zu tragen, es wird einigermaßen jedem Gläubigen zu Theil, der ihn in Brodsgestalt in sich aufnimmt. In der Menschwerdung hat sich der Logos nur einer einzigen menschlichen Natur mitgetheilt, in der hl. Eucharistie hat die göttliche Liebe und Weisheit das Mittel gefunden sich allen mitzutheilen. Wenn diese Mittheilung nun auch weit von der hypostatischen Union absteht, es ist doch die innigste Einigung, welche das Menschenherz begehren kann. Es gibt kaum eine innigere Verbindung wie die zwischen der Speise und dem der sie genießt; die Nahrung wird ja in die Substanz des lebendigen Leibes aufgenommen und in dieselbe verwandelt. In der hl. Eucharistie werden die ihn Genießenden in seinen Geist umge-

wandelt, diese körperliche Vereinigung dient zur Nahrung der Seele, bewirkt Vermehrung der Gnade, also Verähnlichung mit dem Gottmenschen, Theilnahme an der göttlichen Natur, also Nachbildung der hypostatischen Union. Das Gnadenleben ist nur die Vorstufe der Vereinigung in der Glorie, auf welche die hl. Eucharistie abzielt: „Wer mein Fleisch ißt, wird ewig leben." Die Vereinigung in der seligen Anschauung ist die innigste, welche nach der hypostatischen Union zwischen Gott und Geschöpf überhaupt möglich ist. Mit Recht also können wir die hl. Eucharistie als eine Ausdehnung der hypostatischen Union auf alle Christen, als eine wahre θέωσις wie jene bezeichnen; wir werden durch sie nicht Gott wie Jesus Christus, aber vergöttlicht; wir werden in einem ganz eminenten Sinne seine Brüder. Wir ziehen ihn selbst gleichsam an, leben in dem Gnadenstand sein eigenes Leben: „Wie ich durch den Vater lebe, so lebt auch wer mich ißt, durch mich." Wir werden aber durch die hl. Communion im eminentesten Sinne Brüder unter einander. Gerade durch die hl. Communion wird die Bitte des Erlösers in seinem hohenpriesterlichen Gebete an seinen Vater: Daß sie Eins sein mögen, wie wir Eins sind, erfüllt. Wenn die Einzelnen, welche ihn genießen, durch die Gnade, durch Christus leben, so geht Aller Leben in Christus auf: Vivo autem non ego, vivit vero in me Christus[1]. Darum sagt der Apostel wieder: Unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus[2]). Schon die Elemente dieses Sakramentes, Brod und Wein, weisen auf diese Einigung der Gläubigen hin, da sie, wie der hl. Augustinus in Uebereinstimmung mit früheren Gottesmännern[3]) bemerkt, aus einer Masse von Einzelsubstanzen aus Körnern und Beeren hergestellt werden. So wird also durch die hl. Eucharistie, den sakramentalen Leib des Herrn, der mystische Leib, die Kirche hergestellt, die ihrerseits nur die Fortsetzung der Incarnation darstellt.

III. Bei diesem innigen Zusammenhange zwischen der Incarnation und der hl. Eucharistie müssen in diesem Geheimnisse die göttlichen Eigenschaften nicht minder hell erstrahlen wie in jenem, oder da die hl. Eucharistie die Menschwerdung voraussetzt, liegt in dieser die Krönung der Aeußerungen göttlicher Macht, Weisheit und Güte, welche in der Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung sich geoffenbart haben. Größere Güte und Liebe hat Gott allerdings gegen

1) Galat. 2, 20.
2) 1 Kor. 10, 17.
3) Schon die Διδαχή, 9, 4 enthält diesen Gedanken.

seine hl. Menschheit in der Menschwerdung als gegen uns in der sakramentalen Vereinigung bewiesen; aber in der sakramentalen Vereinigung ist seine Liebe gegen uns größer als selbst in der Menschwerdung: aus unendlicher Liebe und Herablassung kehrt der menschgewordene Sohn Gottes in unsere Herzen ein; vereinigt sich mit jedem Einzelnen, um dem Drang der Liebe nach Vereinigung in der vollkommensten und sinnigsten Weise zu genügen. Die Aeußerung der Güte Gottes in der Eucharistie kommt unter allen göttlichen Liebeserweisen dem des Logos gegen seine hl. Menschheit am nächsten [1]).

1. Im Grunde ist jedes Wirken Gottes nach außen ein Ausfluß unendlicher Güte, eine Mittheilung seiner selbst. Gott kann nur durch seine unendliche Güte zum Wirken bestimmt werden; einen Bestimmungs- und Beweggrund zum Handeln muß ja auch der Unendliche haben, der Allweise kann doch nicht ohne Motive, also ohne ein anregendes Gut handeln. Der unendliche, absolute Wille kann aber nur von einem unendlichen Gute, also von seiner unendlichen Güte bestimmt werden. Diese hat aber auch zugleich eine unendliche Motivationskraft, sie kann ihn zum Schaffen ohne Ende, zum Spenden von unbegrenzten Wohlthaten bestimmen. Bonum est diffusivum sui; das Gute hat das Verlangen, Bestreben, sich mitzutheilen, und im Grunde sich selbst zu geben. Der Drang der unendlichen Güte, zu schaffen und den Geschöpfen wohlzuthun, ist also sein Drang, sich ihm selbst zu geben. Derselbe darf nur nicht pantheistisch verstanden werden, als wenn die Geschöpfe am Wesen Gottes theil hätten; diese sind vielmehr bloße Abbilder, Darstellungen der unendlichen Vollkommenheit und Güte Gottes. Ein jedes ist in dem Sinne und Maße etwas und etwas Gutes, als es auf seine Art Gottes Wesenheit und Güte zum Ausdruck bringt. Der Satz also: Gottes unendliche Güte ist ihm ein unendlich mächtiges Motiv, Dinge außer sich zu setzen und ihnen wohlzuthun, ist gleichbedeutend mit dem andern: Gott hat aus unendlicher Güte ein unendliches Verlangen sich mitzutheilen, sich selbst zu geben.

1) „Die Mütter übergeben oft nach der Geburt ihre Kinder andern Säugammen. Er hat dies nicht über sich gebracht, sondern ernährt uns mit seinem eigenen Blute und verbindet uns in allem mit sich. Bedenke aber: Aus unserer Substanz ist er geboren worden. Aber sagst du, das geht nicht alle an? Ganz sicher alle. Denn, wenn er zu unserer Natur herabkam, kam er zu allen: wenn aber zu allen, dann auch zu den Einzelnen .... Jedem Gläubigen verbindet er sich in diesem Geheimniß, und die er erzeugt hat, nährt er selbst und übergibt sie keinem andern. So überzeugt er dich, daß er dein Fleisch angenommen hat." S. Chrysost. hom. 28 in Matth. n. 5.

Es theilt sich damit Gott aus Güte jedem, auch dem niedrigsten Geschöpfe mit; auch das Sandkorn, der Wurm ist eine Darstellung des Seins Gottes. Am vollkommensten sind in der natürlichen Ordnung die vernünftigen Geschöpfe „Abbilder, Ebenbilder" Gottes; ihnen hat er sich also am vollkommensten in ihrer geistigen Natur mitgetheilt.

Unendlich höher steht die Verähnlichung mit Gott und die Theilnahme an der göttlichen Natur, die uns durch die Gnade zu Theil wird: Der begnadigten Seele gibt sich in geheimnißvoller Weise der Vater, der Sohn, der hl. Geist, und noch intensiver wird diese Mittheilung in der Vollendung des Gnadenstandes in der Glorie. Doch auch diese steht, was eigentliche *Mittheilung* Gottes selbst anlangt, weit zurück hinter der hypostatischen Union, in welcher eine Einzelnatur, die Menschheit in realster Einigung Gott erhält, weil darin der Logos sich ihr persönlich gibt.

In der Stufenleiter dieser mannigfachen Mittheilung Gottes an das Geschöpf nimmt die eucharistische eine hohe Stellung ein; sie steht nur der Menschwerdung nach, sie kommt aber, was die *persönliche* Mittheilung anlangt, den höchsten, auch der der Glorie sehr nahe. Denn es wird nicht eine Gabe, nicht eine, wenn auch noch so vollkommene Zuständlichkeit der Seele, wie die Gnade, kein bloßes lumen gloriae, nicht die Wesenheit Gottes per assimilationem oder quasi speciem unserem Geiste eingesenkt, sondern der Gottmensch Jesus Christus selbst ist es, der sich uns in eigener Person gibt und mittheilt. Durch die Gnade und Glorie werden wir freilich mehr vervollkommnet, beseligt, als durch die Eucharistie, die Einigung ist auch inniger, aber die eigentliche Mittheilung seiner selbst, die Hingabe an uns ist hier vorzüglicher, und da diese persönliche Mittheilung ihrem ganzen Wesen nach die Mittheilung in der Gnade und der Glorie vermitteln, vermehren, befestigen soll, so schließt jene diese ein: die Liebe und Güte des eucharistischen Gottmenschen ist zugleich Liebe und Güte des uns begnadigenden und beseligenden Gottes. Da nun Mittheilung, und noch mehr Hingabe, Mittheilung seiner selbst, so recht das Kriterium der Liebe ist, so verdient die hl. Eucharistie ganz besonders Sakrament der *Liebe* genannt zu werden. Aber nicht bloß unter den Sakramenten, sondern unter allen Wohlthaten Gottes kann es als höchster Erweis der Liebe bezeichnet werden: es schließt ja alle andern, auch die huldvollsten Erweisungen seiner Güte in sich.

Dabei dürfen wir das hl. Sakrament nicht lediglich seinem eigentlichen Wesen nach betrachten, sondern müssen noch besondere

Umstände, welche die Liebe des eucharistischen Gottes in noch hellerem Lichte erstrahlen lassen, in's Auge fassen. Dahin gehört z. B. die große Gleichgültigkeit der Menschen gegen dieses Uebermaß der Liebe, der Undank, selbst die Beleidigungen und schnöden Verunehrungen, die fürchterlichen Sacrilegien, die er nicht blos von Ungläubigen, sondern selbst von den Seinigen in diesem hl. Sakramente erdulden muß. In der That, nur ein von Liebe überströmendes Herz konnte solchen Undankes ungeachtet es über sich bringen, bis an das Ende der Zeiten sich gleichsam als Gefangenen in das Sakrament einzuschließen und behandeln zu lassen. Diese „Gefangenschaft" ist nun freilich keine reale in dem Sinne, als wenn der Heiland in dem Tabernakel und in der Hostie eingeschlossen, diesen Zustand unangenehm empfände. Er leidet nicht durch die Einsamkeit, in der man ihn beläßt, er wird nicht mehr gekränkt durch den Undank und die Sacrilegien, die er im Sakrament der Liebe erdulden muß: sein verklärtes, leidensunfähiges Herz kann nicht mehr betrübt werden. Aber es wäre weit gefehlt, wenn man daraus schließen wollte, diese Mißachtung seiner Liebe sei ihm gleichgültig; es gehörte in der That eine unbegrenzte, ja, wie manche Heilige sich ausdrücken, eine „unsinnige", „blinde" Liebe dazu, um trotz dieser empörenden Kälte und Undankbarkeit der Menschen sich von dem Erweise der zärtlichsten Liebe im Sakramente nicht abhalten zu lassen. Dem Gottmenschen mißfällt diese Gleichgültigkeit der Menschen im höchsten Grade und das Herz des Gottmenschen hat die entsetzliche Kränkung, die darin liegt, in seinem sterblichen Leben auf das lebhafteste gefühlt. Seinem göttlichen Herzen gegenüber befinden wir uns in der traurigen Möglichkeit, selbst rückwirkend ihm unsägliche Schmerzen zu bereiten. Er erkannte ja hier auf Erden alle Kränkungen, die er in dem Laufe der Zeiten bis an's Ende der Welt würde zu erleiden haben, auf das genaueste: sie standen so lebhaft vor seinen Augen, wie die empfindlichste Beleidigung, wie der schwärzeste Undank, den wir so eben erdulden. Welche unbegreifliche Liebe mußte demnach sein göttliches Herz gegen die Menschen tragen, wenn er alle die unsäglichen, schnöden, empörenden Beleidigungen im allerheiligsten Sakramente bis an's Ende der Welt zusammen aufgethürmt schaute, und dennoch sich von seiner Einsetzung nicht abhalten ließ; ja, von seinem liebenden Herzen unendlich dazu sich gedrängt fühlte: Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar. Auch der qualvolle Kreuzestod, der sich unmittelbar an die hl. Coena anschloß, konnte dieses heiße Verlangen nach dem letzten Paschamahl, der ersten eucharistischen Feier, nicht erdrücken.

Der hl. Thomas findet einen besonderen Zug der göttlichen Liebe und Weisheit gerade in der Einsetzung des hl. Abendmahls unmittelbar vor seinem Leiden, als Andenken an seinen Kreuzestod, als Ersatz für seine leibliche Gegenwart, als Testament und letzter Wille an seine zurückbleibenden Kinder [1].

Sehr schön und emphatisch drückt diesen Gedanken auch das Concil v. Trient aus: Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem sacramentum hoc instituit, in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit, memoriam faciens mirabilium suorum, et in illius sumtione colere nos sui memoriam

---

1) Convenienter hoc sacramentum institutum fuit in coena, in qua scl. Christus ultimo cum suis discipulis fuit conversatus.

Primo quidem ratione continentiae hujus sacramenti: continetur enim ipse Christus in Eucharistia sicut in sacramento. Et ideo quando Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit, sicut in absentia imperatoris exhibetur veneranda ejus imago. Unde Eusebius Emiss. dicit hom. V. in pascha): „Quia corpus assumtum ablaturus erat ab oculis et illaturus sideribus, necesse erat, ut die coenae sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret nobis, ut coleretur jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium."

Secundo quia sine fide passionis Christi numquam potuit esse salus secundum illud Rom. III, 25: „Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius." Et ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquid repraesentativum dominicae passionis; cujus in veteri quidem testamento praecipuum sacramentum erat Agnus paschalis. Unde et Apostolus dicit I Cor. V, 7: „Pascha nostrum immolatus est Christus." Successit autem ei in N. T. Eucharistiae sacramentum, quod est rememorativum praeteritae passionis, sicut et illud fuit praefigurativum futurae. Et ideo conveniens fuit, ut imminente passione, celebrato priore sacramento, novum sacramentum institueret. Unde Leo papa dicit serm. 7. de pass. dom. c. 1, quod „ut umbrae cederent corpori, antiqua observantia novo excluditur sacramento; hostia in hostiam transit, sanguis sanguine aufertur, et legalis festivitas, dum mutatur, impletur."

Tertio quia ea quae ultimo dicuntur, maxime ab amicis recedentibus, magis memoriae commendantur, praesertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos; ea vero ad quae magis afficimur, profundius animo inprimuntur. Quia igitur ut b. Alexander I papa dicit ep. 1. ad omnes orth. c. 4: „nihil in sacrificiis majus esse potest, quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est," ideo ut in majori veneratione haberetur, Dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit in l. resp. ad Jan. ep. 54 118) c. 6: „Salvator quo vehementius commendaret mysterii hujus altitudinem, ultimum hoc voluit arctius infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat. 3. p. q. 73. a 5.

praecepit suamque annuntiare mortem, donec ipse ad judicandum mundum veniat [1]).

Der Liebe, Güte und Barmherzigkeit Gottes, welche in der hl. Eucharistie am hellsten erstrahlen, haben die anderen Eigenschaften Gottes, seine Allmacht und Weisheit, nur Dienste leisten müssen.

3. Die Allmacht zeigt sich in der Transsubstantiation, welche kaum weniger Kraft verlangt als die Schöpfung; die Erhaltung der Accidentien ohne Substanz ist nur durch den allmächtigen Willen Gottes begreiflich. Wenn beim Vergehen der sakramentalen Species die Substanz des Brodes und Weines, bezw. ihrer Umwandlungsproducte wieder hergestellt wird, ist eine eigentliche Schöpfung erforderlich; denn die Accidentien können nichts zur Hervorbringung der vernichteten Substanzen beitragen. Die Durchbrechung aller räumlichen Gesetze in der Multiplication und in der Befreiung des Leibes Christi von allen Schranken des Raumes ist nur durch den Herrn, welcher die ganze Natur und das Wesen der Körper beherrscht, möglich. Kein Wunder der Allmacht, mag es noch so sehr gegen die Naturgesetze verstoßen und die Kräfte der Natur übersteigen, erfaßt so innerlichst das Wesen und die natürlichen Eigenschaften des Geschöpfes, speciell des Körpers, wie die Wunder, welche die Allmacht Gottes in der hl. Eucharistie wirkt. Wir können uns noch wohl vorstellen, wie der Herr der Natur einen Kranken plötzlich heilen, Brode vermehren, selbst Todte erwecken kann, aber wie ein ausgedehnter Körper einerseits ohne alle Raumerfüllung sein, andererseits selbst an mehreren Orten gegenwärtig sein soll, übersteigt alle unsere geläufigen Vorstellungen vom Wesen der Körper.

4. Die Liebe unseres Erlösers hat aber nicht blos ihre Allmacht im hl. Sakramente aufgeboten, sie ist erfinderisch gewesen, sie hat ihre ganze Weisheit in Thätigkeit gesetzt, um zu ihrem Ziele, der innigsten Vereinigung mit uns armen Menschen zu gelangen, und den zartesten Bedürfnissen des menschlichen Herzens zu entsprechen.

Die Liebe verlangt nach der Nähe des Geliebten, sie strebt nach Vereinigung, auch nach körperlicher, innigster Vereinigung. Wie soll ein solches Verlangen erfüllt werden, wenn es sich um Liebe des Gottmenschen zu den Seinigen und der Seinigen zu ihm handelt? Da die eigentliche Vereinigung in der Beseligung dem Jenseits aufbehalten bleiben muß, und eine hypostatische Union mit jeder einzelnen Seele außerhalb den Plänen der göttlichen Vorsehung liegt und liegen muß, weil ja auch die kühnsten Ansprüche des menschlichen Herzens

1) Sess. 13. Cap. 2.

sich so hoch nicht versteigen können, so erscheint kein geeigneteres Mittel zu einer realen körperlichen Vereinigung, als dieses hl. Gastmahl, in dem Christus nicht blos mit uns zu Tische sitzt und uns bewirthet, sondern sich selbst als Speise gibt, als Nahrung unserer Seelen körperlich in uns eingeht [1]). Da können wir den Freund nicht blos äußerlich an unser Herz drücken, sondern er geht in unser Innerstes ein; wie die Nahrung Eins wird mit dem sie Genießenden, so werden wir geistig Eins mit unserem Herrn, der sich hier uns als Speise bietet. In die Substanz unseres Körpers werden freilich blos Brod und Wein, d. h. die nach der Veränderung ihrer Accidentien neu hergestellten Substanzen verwandelt, aber unsere Seele wird durch die Gnade, welche diese Himmelsspeise verleiht, mehr und mehr in Christi Geist umgewandelt. Was es also an Innigkeit und Innerlichkeit der Verbindung zwischen Speise und Genießenden gibt, das kommt in der hl. Eucharistie zwischen Jesus Christus und dem der ihn empfängt zu schönster Geltung.

Der hl. Bonaventura beweist die Weisheit Gottes in der Einsetzung dieses Geheimnisses als Sakrament und Opfer und Wegzehrung aus seiner Angemessenheit für die Zeit der Gnade, für den status viae und für unsere Empfänglichkeit [2]).

1) Secundo hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumsit. Et quia maxime proprium amicitiae est convivere amicis, ut Philos. dicit (Eth. IX, 12), sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium dicens Matth. XXIV, 28: „Ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae." Interim tamen nec sua praesentia corporali nos in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi conjungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit Joa. VI, 57: „Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo." Unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum et nostrae spei sublevamentum ex tam familiari conjunctione Christi ad nos. S. Thom. 3. p. q. 75. a. 1.

2) In Bezug auf ersteres sagt er: Similiter quia *tempori gratiae* consonat, quod *sacramentum* communionis et dilectionis non tantum sit communionem et dilectionem significans, verum etiam ad illam inflammans, ut „efficiat, quod figurat": et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuam et maxime unit membra est unitas capitis, a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua: hinc est quod in hoc Sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata, ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem, per quam se nobis dedit, se pro nobis obtulit et nobiscum existit usque ad finem mundi. Brevil. VI, c. 9. n. 3.

In Bezug auf die Angemessenheit des Sakramentes für den status viae sagt er: Quia *statui viae* non competit Christum aperte videre propter

In der hl. Communion trägt der Herr gleichzeitig der sinnlichen wie der geistigen Natur des Menschen Rechnung; es werden sowohl die natürlichen Bedürfnisse des menschlichen Herzens befriedigt, als auch die übernatürlichen Forderungen des Glaubens ihm einerseits eingeschärft und andererseits erleichtert. Der sinnliche Mensch verlangt nach Speise und Trank, das gefühlvolle Herz nach Vereinigung. In der hl. Eucharistie wird beides gegeben, aber nur für den, welcher festen Glauben hat und sich zu feuriger Liebe entzünden läßt. Die persönliche Gegenwart des Freundes und die Vereinigung mit ihm erlangt die liebesbedürftige Seele nur durch einen lebendigen Glauben: und so verlangt die Communion wohl den intensivsten Glauben, ist aber auch zugleich reichlichste Belohnung für das gläubige Gemüth, dessen dringendste Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Geliebten, nach dem unendlichen Gute, bereits im sterblichen Leben, insoweit dasselbe es zuläßt, erfüllt wird.

Das hl. Altarssakrament ist wie kein anderes Sakrament ein Sakrament des Glaubens; es verlangt mehr Glauben als jedes andere Sakrament[1]), aber dieser Glaube hat seinen Gegenstand gleichsam vor Augen, vor den Augen des Geistes in unmittelbarster Gegenwart.

velamen aenigmatis et propter meritum fidei; nec convenit Christi carnem dentibus attrectare et propter horrorem cruditatis et immortalitatem ipsius corporis; ideo necesse fuit, corpus et sanguinem Christi tradi velatum sacratissimis symbolis et similitudinibus congruis et expressis. Et quoniam nihil magis est idoneum ad refectionem quam cibus panis et potus vini, nihil est etiam magis idoneum ad significationem unitatis corporis Christi veri et mystici, quam panis factus de mundissimis granis et vinum expressum de purissimis acinis in unum collectis (August. in Joan. tr. 26. n. 17.): ideo sub his speciebus magis quam sub aliis debuit sacramentum istud exhiberi. Ibid. n. 4.

Unserer Empfänglichkeit entspricht das hl. Sakrament: Quoniam *capacitas nostra* ad Christum efficaciter suscipiendum non est in carne sed in spiritu, non in ventre, sed in mente; et mens Christum non attingit nisi per cognitionem et amorem, per fidem et caritatem, ita quod fides illuminat ad recogitationem et caritas inflammat ad devotionem: ideo ad hoc quod aliquis digne accedat, oportet quod spiritualiter comedat, ut sic per recogitationem fidei masticet, per devotionem amoris suscipiat; per quae non in se transformet Christum, sed ipse potius trajiciatur in ejus mysticum corpus. Ibid. n. 6.

1) Tertio hoc competit perfectioni fidei, quae sicut est de divinitate Christi, ita est de ejus humanitate secundum illud Joa. XXIV, 1: „Creditis in Deum et in me credite.“ Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. S. Thom. 3. p. q. 75. a. 1.

Die hl. Eucharistie ist darum nicht blos als Liebeserweis ein Wunderwerk der göttlichen Weisheit, sondern auch als religiöser Cultact.

Die Menschwerdung ist für das religiöse Leben des Menschen auch darum von so eminenter Wichtigkeit, weil sie uns unsern Gott aus unnahbarer Erhabenheit so nahe bringt. Der Mensch verlangt sichtbare Objecte für seine religiöse Verehrung; die Abgötterei, so allgemein verbreitet, legt dafür ein trauriges Zeugniß ab. Aber berechtigt ist das Verlangen des Menschen, seinen Gott nahe zu haben, es ist für ihn ein Bedürfniß, zwischen sich und dem über alle Begriffe erhabenen Wesen eine Vermittelung zu haben. In der vollkommensten Weise ist sie ihm geboten worden in dem Gottmenschen, der durch seine Doppelnatur natürlicher Vermittler, ein Bindeglied zwischen Gott und Menschen geworden, der in seiner Person die Gottheit gleichsam sichtbar in unsere nächste Nähe rückt. Aber diese sichtbare Nähe war nur wenigen vergönnt: für das menschliche Herz und die menschliche Vorstellung war eine Fortsetzung der körperlichen Gegenwart erforderlich, wenn wirklich die religiöse Bethätigung, welche durch den Gottmenschen gefördert wird, wenn die großen Vortheile, welche unser religiöses Leben aus der Nähe und Sichtbarkeit des Erlösers ziehen kann und soll, für alle folgenden Geschlechter nicht verloren gehen sollten.

Diese fortgesetzte Gegenwart unseres Herrn unter uns vermittelt die hl. Eucharistie. Allerdings bringt uns auch hier nur der Glaube ihm nahe, derselbe Glaube, der uns die Allgegenwart Gottes und das irdische Leben unseres Erlösers und seine jetzige Verklärung und Mittlerschaft im Himmel lehrt: aber wer weiß nicht, welch großer Unterschied besteht zwischen dem Glauben an den hier im Sakramente weilenden, in unser Herz eingehenden Heiland und dem Glauben an den Gottmenschen im Himmel oder denselben in seinem sterblichen Leben! Jener übt eine Macht auf unsere Andacht, unser Vertrauen, auf die Inbrunst unseres Gebetes aus, welche diesem nur bei ganz bevorzugten Geistern möglich ist und auch bei diesen nicht auf die Dauer. Darum ist das allerheiligste Sakrament mit Recht wie der Mittelpunkt des öffentlichen christlichen Cultus, so auch der Licht- und Feuerherd, an dem sich alle wahrhaft frommen Seelen ihre Andacht entzünden: Altar, Communion, Tabernakel sind der Mittelpunkt ihres religiösen Lebens.

IV. Welch centrale Stellung die hl. Eucharistie im christlichen Cult einnimmt, wie die Kirche alles aufbietet, um der Verehrung gegen den sakramentalen Gott auch äußerlich Ausdruck zu verleihen, haben wir bereits oben [1]) kurz ausgeführt.

1) § 502 S. 249 ff.

1. Aber außer der herrlichen Prachtentfaltung im eucharistischen Gottesdienste zeigt uns nicht minder ein geradezu entgegengesetztes Verfahren der alten Kirche ihre lebendige Ueberzeugung von der Größe und hehren Heiligkeit dieses Sakramentes: es ist dies die sorgfältige Geheimhaltung desselben, die Arcandisciplin. Dieses Verfahren, von der Kirche im Orient bis zum 5., im Abendlande bis zum 6. Jahrhundert eingehalten, bezog sich zwar auf alle Sakramente und auf die wichtigsten Glaubenslehren, aber ganz besonders streng wurde es in Bezug auf die „hl. Geheimnisse" κατ' ἐξοχήν geübt.

Selbst das Symbolum von Nicäa, welches Sozomenus ursprünglich seiner Kirchengeschichte einverleiben wollte, ließ er auf den Rath seiner Freunde weg, weil sein Buch auch in die Hände von Nichteingeweihten gelangen könne [1]). Cyrill v. Jer. erklärt von den Glaubenslehren, welche den Getauften mitgetheilt werden: „Es ist nicht Sitte, diese Geheimnisse, welche nur die Kirche denen eröffnet, welche das Katechumenat verlassen haben, den Heiden darzulegen, denn einem Heiden erklären wir nicht die geheimen Mysterien vom Vater und vom Sohne und vom hl. Geiste; auch bei den Katechumenen sprechen wir nicht offen von den Mysterien, sondern eröffnen ihnen Vieles andeutungsweise, so daß die Gläubigen, welche die Sache haben, es verstehen, und diejenigen, welche sie nicht besitzen, nicht verletzt werden [2])." Denen, welche über die Geheimnisse belehrt wurden, verbietet er, es Nichteingeweihten mitzutheilen [3]). Auch inbetreff der Taufe und Firmung wurde die Arcandisciplin beobachtet. Der hl. Chrysostomus will nicht deutlich, sondern nur andeutungsweise, wegen den nicht Eingeweihten, von der Taufe sprechen [4]). Der Papst Innocenz I. will dem Bischof Decentius, den er über die Firmung belehrt, wegen der Arcandisciplin die Form des Sakramentes der Firmung nicht mittheilen. In dem Testamentum D. N. J. Chr. wird die Auferstehung der Todten erst nach der Taufe mitgetheilt.

2. Aber vor allem wurde das hl. Sakrament des Altars, das Geheimniß, die hl. Mysterien κατ' ἐξοχήν auf das sorgfältigste geheim gehalten. Eusebius bemerkt: „Hier aber könnte noch mehr gesprochen werden, was den in die Mysterien der Theologie Eingeweihten mitgetheilt wird." „Denn in gewisse Lehren weihen blos die Worte der geheimen Theologie (ἀπόῤῥητοι) ein." Insbesondere werden die unblutigen und geistigen Opfer durch Gebete und eine geheime

1) H. E. l. I. c. 20. — 2) Catech. 6, n. 29.
3) Procatech. n. 12. — 4) in I Cor. hom. 40, n. 1.

Theologie vollzogen[1]." Theodoret läßt in einer Unterredung zwischen einem Monophysiten und einem Katholiken über die Eucharistie, welche jener zum Beweise seiner Häresie, die Verwandlung der Menschheit in die Gottheit, mißbrauchen wollte, beide darin übereinkommen, daß sie nur „räthselhaft" darüber sprechen wollen. Darum nennt der Orthodoxe die Eucharistie „Speise aus den und den Samen[2]." Der hl. Epiphanius berichtet die Einsetzungsworte in der Andeutung: Τοῦτό μου ἐστὶ τόδε[3] und: „Dies ist das und das[4]." Der hl. Chrysostomus, der hl. Augustinus, die so oft sich veranlaßt sahen von der hl. Eucharistie zu sprechen, erklären immer (der hl. Chrysostomus gegen 50 Mal), daß sie wegen der Nichteingeweihten nicht klar darüber sprechen dürfen. Aehnliche Zeugnisse für die Arcandisciplin finden sich bei den meisten Vätern, lateinischen wie griechischen, schon von Origenes[5] und Tertullian an, der hl. Basilius schreibt ihre Einrichtung den Aposteln zu[6] und ihre durchaus allgemeine Verbreitung und strenge Handhabung weist wenigstens auf ein sehr hohes Alter hin. Sie findet sich ja auch in den ältesten, also Apostolischen Liturgien in der Entfernung der Katechumenen vor der eigentlichen Opferhandlung auf's klarste ausgesprochen und beobachtet. Die Verleumdungen der Heiden, die Christen feierten Thyestische Mahle, schlachteten Kinder, erklären sich nur aus der Geheimhaltung der Geheimnisse des Leibes und Blutes.

Wie strenge gerade die Geheimhaltung der Eucharistie gehandhabt wurde, geht aus einigen bekannten Thatsachen hervor. Papst Julius I. spricht seinen Abscheu darüber aus, daß die Arianer in ihren Verhandlungen gegen den hl. Athanasius vor Katechumenen, Juden und Heiden über die Geheimnisse des Leibes und Blutes Christi gesprochen[7]. Ungemein ergreifend ist, was das römische Martyrologium vom hl. Tharsicius berichtet, der lieber den Tod erleiden, als den Heiden die hl. Geheimnisse ausliefern wollte[8].

1) De laud. Constant. c. 10. 6. 16. — 2) Dial. 2.

3) Ancoratus 57. — 4) Haer. 42 ref. 61.

5) „Wer in die Mysterien eingeweiht ist, kennt das Fleisch und das Blut des Wortes Gottes. Verweilen wir also nicht bei Dingen, welche den Wissenden bekannt sind und den Nichtwissenden nicht offenbar sein dürfen." Origenes in Levit. hom. 9. n. 10.

6) De Sp. S. c. 25. — 7) Ep. ad Euseb. n. 15.

8) Romae via Appia S. Tharsicii Acolythi, quem Pagani cum invenissent Corporis Christi sacramenta portantem, coeperunt disquirere, quid gereret, at ille indignum judicans, porcis prodere margaritas, tamdiu ab illis mactatus est, donec exhalaret spiritum: et revoluto ejus corpore sacrilegi discussores nihil sacramentorum Christi in manibus aut vestibus invenerunt. 15. Augusti.

3. In dieser Erzählung ist auch der Grund für die Geheim- und Hehrhaltung der hl. Geheimnisse angegeben und Papst Damasus, der in einem Gedichte diese Heldenthat des jungen Martyrers preist, gibt denselben Grund an [1]). Es ist der Befehl des Herrn, das Heilige nicht den Hunden, die Perlen nicht den Schweinen vorzuwerfen. Damit begründen die Väter überhaupt diese Praxis. So Germanus v. Paris in der Erklärung der gallicanischen Liturgie: Quid enim in terra sanctius, confectione corporis et sanguinis Christi et quid plus immundum quam canes et porci [2]).

4. Freilich war die Geheimhaltung nicht lediglich auf die Heiden und Außenstehenden berechnet. Den Gläubigen selbst sollte durch das Geheimnißvolle der Behandlung des hl. Sacramentes Scheu und Hochhaltung desselben eingeflößt werden. Aus diesem Grunde vollzieht sich in der griechischen Kirche noch bis jetzt der größte Theil der Liturgie und speciell die heiligsten Momente derselben hinter dem vor dem Altare ausgebreiteten Vorhange oder Tabularium und nur in wenigen Momenten tritt der Priester hervor, bezw. zeigt der Diakon die hl. Geheimnisse erst nach der Consecration.

In unserer Zeit wäre solche Geheimhaltung der hl. Mysterien gar nicht durchzuführen und nicht mehr zweckmäßig: selbst das Geheimnißvolle der Liturgie hat die lateinische Kirche mit der hellsten Oeffentlichkeit vertauscht: durch die überwältigende Pracht des Gottesdienstes flößt sie mehr Verehrung für das hl. Geheimniß ein als durch das Geheimhalten. Dieses ist mehr bei sinnlichen, tiefer stehenden Völkern am Platze, unsere Zeit verlangt klare religiöse Erkenntniß und Verständniß der gottesdienstlichen Handlungen. Diese und die darauf gegründete Anbetung im Geiste strebt unsere Kirche an und durch die einem solchen Glauben entsprechende solenne Feier der Eucharistie flößt sie mehrere Ehrfurcht vor dem gegenwärtigen Gott ein, als Geheimhaltung, die nur bei Gemüths- und Phantasiemenschen mit dunkelerer Erkenntniß ihre Wirkung thut. Des wahrhaft Geheimnißvollen bleibt in dem Sakramente selbst auch für uns noch genug, und die lateinische Kirche bekundet in der Gegenwart ihre tiefe Verehrung für das hl. Sakrament, die heilige Scheu vor dem großen Geheimnisse nicht minder ausdrucksvoll als die Orientalen.

1) Cum malesana manus peteret vulgare profanis, Ipse animam potius voluit dimittere caesus, Prodere quam canibus rabidis coelestia membra. Carm. 19.

2) Für unsern Zweck ist es gleichgiltig, ob Germanus wirklich der Verfasser dieser Erklärung ist.

Welche genaue, so zu sagen peinliche Vorschriften[1]) gibt sie über die Behandlung und Hehrhaltung des Allerheiligsten den Priestern, welche Reinheit und Vorbereitung verlangt sie von den Gläubigen, damit sie würdig zu dem Heiligsten und Höchsten hinzutreten! Mit der größten Strenge, die mancher für übertrieben halten möchte, hält sie an dem von der Vorzeit überlieferten jejunium vor der hl. Communion fest; den stärksten Ausdruck ihrer höchsten Hochschätzung des hl. Sakramentes hat die römische Kirche in ihrem Cölibatsgesetze gegeben: von Ausnahmen der ersten Kirche, wo die Noth dazu drängte, abgesehen, läßt sie nur durch jungfräuliche Diener die heiligen Geheimnisse feiern.

Die Kirche ist selbst für die kleinsten Fragmente und Partikelchen der consecrirten Hostie besorgt, wie ja dasselbe bereits Tertullian von seiner Zeit berichtet, was ihm und der alten Kirche Harnack als Aberglaube auslegen muß.

5. Alles dieses ist absolut unverständlich, wenn im Abendmahl nur ein Bild, ein Zeichen des Gottmenschen enthalten ist. Die Lehre und Praxis der Kirche in Betreff der hehren Erhabenheit und Verehrungswürdigkeit der hl. Eucharistie setzt den lebendigsten und festesten Glauben an die reale Gegenwart voraus. Wir haben darüber schon im voraus etwas ausführlicher gehandelt, weil damit für unsere ganze Erörterung über die hl. Eucharistie die Grundlage gelegt ist.

6. Ein besonderer, diesem hl. Geheimnisse ganz eigener Vorzug besteht darin, daß es die beiden feierlichsten und wichtigsten Culthandlungen: Sakrament und Opfer zugleich in sich befaßt und sowohl das vollkommenste Opfer als auch das erhabenste und vorzüglichste Sakrament darstellt. Im Vorstehenden haben wir es vorzüglich in letzterer Beziehung betrachtet: seine unbeschreibliche Größe als Opfer werden wir später, wenn wir es speciell unter diesem Gesichtspunkte behandeln werden, etwas mehr würdigen lernen. Uebrigens müssen wir auch zum Verständniß des Vorausgehenden auf die nun folgenden Erörterungen verweisen.

Wir handeln I. von der Grundlage des eucharistischen Sakramentes und Opfers, der realen Gegenwart und was damit zusammenhängt, II. von der Eucharistie als Sakrament, III. vom eucharistischen Opfer.

1) Vgl. Missale Rom: Rubricae generales Missalis. Ritus servandus in celebr. Missae. De defectibus in celebr. miss. occurrentibus.

§ 523.

Das Dogma von der realen Gegenwart.

1. Die Grundlage für die Behandlung der hl. Eucharistie als Opfer und als Sakrament bildet das Dogma von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn unter den Gestalten des Brodes und Weines. Dieser Glaubenssatz wurde feierlich vom Concil von Trient gegen die Reformatoren ausgesprochen, welche zuerst denselben förmlich geleugnet und in ihrer häretischen Leugnung beharrlichen Anhang gefunden haben.

2. Der erste förmliche Bekämpfer ist freilich Berengar († 1088) [1]), doch widerrief derselbe seinen Irrthum, und die Controverse hielt sich innerhalb der theologischen Kreise, aus denen hauptsächlich Guitmund als Gegner auftrat [2]). Rein theologisch war die Streitfrage zwischen Paschasius Radbertus († 865) und Ratramnus, ob nämlich derselbe Leib zugegen sei, der von der Jungfrau Maria geboren worden, oder ob seine Daseinsweise eine andere sei.

3. Im Alterthum finden wir keine Spur von Gegnerschaft, im Gegentheil, die Häretiker, welche durch ihre anderweitigen Irrthümer sich genöthigt sahen, die Eucharistie zu verwerfen, legen nur für den allgemeinen Glauben der Kirche Zeugniß ab. So die Doketen, welche nach dem Zeugniß des hl. Ignatius [3]) von dem Sakramente des Leibes und Blutes Christi sich fern hielten, weil sie dem Erlöser keinen wahren Leib zuerkannten. Sowohl sie als auch die Väter, welche sie darüber tadeln, gehen von der Gegenwart des Leibes Christi aus, den er in Wahrheit in seinem sterblichen Leben getragen. Die Manichäer enthielten sich wenigstens des Kelches, weil sie alle Materie für schlecht hielten; consequent und ursprünglich verwarfen sie auch das Sakrament des Leibes des Herrn unter den Gestalten des Brodes [4]). Sie können aber kaum als Christen angesehen werden. Dasselbe gilt von ihren Ausläufern im Mittelalter, den Albigensern und Waldensern, welche so ziemlich mit allen Sakramenten aufräumten und ihre Gebräuche an Stelle der von Christus angeordneten und in der Kirche gebräuchlichen hl. Riten setzten. Wiclef und Hus leugneten nur die Transsubstantiation. Dasselbe gilt auch von Luther, der wenigstens während des Genusses den Leib

1) Vgl Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre 1892.

2) De corp. et sanguinis Christi veritate.

3) Ad Smyrn. c. 7.

4) Petrus Siculus, hist. Manich. n. 3. (Bibl. N. PP. ed. Mai t. IV.)

des Herrn freilich mit dem Brode gegenwärtig sein ließ. Er hätte zwar gerne die reale Gegenwart geleugnet, weil er, wie er an die Straßburger schreibt, damit dem Papstthum einen empfindlichen Streich hätte versetzen können, aber er erklärt: der evangelische Text ist zu klar und offen und läßt sich nicht verdrehen. Dagegen leugnen Zwingli, Calvin, Karlstadt die reale Gegenwart [1]).

4. Gegen sie erklärt das Concil von Trient: Si quis negaverit in ss. Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate D. N. J. Chr. ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute anath. sit [2]). Die Häufung der Ausdrücke: wahrhaft, wirklich, substantial oder wesenhaft könnte man lediglich als Emphase ansehen, um die wirkliche Gegenwart recht energisch zu bezeichnen, und dies thun sie in der That; aber sie sind offenbar einzeln gegen bestimmte Fassungen der Häretiker gerichtet. Dem vere steht entgegen: in signo, dem realiter: in figura, dem substantialiter: in virtute. Der Leib des Herrn ist selbst wahrhaft zugegen, nicht blos ein Zeichen desselben, wie Zwingli lehrte. Er ist wirklich nicht blos in der Auffassung im Glauben, der in dem Brode und Wein ein Bild des wahren Leibes und Blutes und des Kreuztodes schaut, wie viele Lutheraner meinen; er ist wesenhaft zugegen, d. h. seine Substanz, nicht blos eine Kraft desselben, was Calvin besonders betont. Im Grunde freilich fallen alle diese häretischen Auffassungen in die eine zusammen: Das Sakrament ist allen nur ein Zeichen, eine Figur, ein Symbol, das durch den Glauben an Christus, an den es erinnert, die Kraft zu heiligen besitzt.

1) S. Möhler, Symbolik 3. § 35. Winer, Vgl. Darstellung. S. 136 ff. Luther schrieb: „Das bekenne ich, wo D. Carlstad oder jemand anders für fünff jaren mich hette möcht berichten, das im Sacrament nichts denn Brot und Wein were, der hette mir einen grossen dienst gethan. Ich hab wol so harte anfechtunge da erlitten und mich gerungen und gewunden, das ich gerne eraus gewesen were, weil ich wol sahe, das ich damit dem Bapstbumb hette den gröst stos kund geben. Ich habe auch zween gehabt, die geschickter davon zu mir geschrieben haben, denn D. Carlstad, und nicht also die wort gemartert nach eigenem dünkel. Aber ich bin gefangen, kann nicht eraus, der text ist zu gewaltig da, und wil sich mit worten nicht lassen aus dem Sinne reissen. Ja, wens noch heutes tages möcht geschehen, das jemand mit bestendigem grund beweiset, das schlecht Brod und Wein da were, man dürffte mich nicht so antasten mit grim . . . Aber wie D. Carlstadt davon schwermet, ficht mich so wenig an, das mein meinung nur deste sterker dadurch wird." D. Mart. Luth. Ein brieff an die Christen in Strassburg. 1525.

2) Sess. 13. can. 1.

5. Es gibt kaum ein Dogma, das so klar und evident aus Schrift und Tradition bewiesen werden könnte, als die reale Gegenwart, und die Leugnung dieser Grundlehre des Christenthums reicht hin, um die Reformation als unchristliche Erscheinung in der Kirchengeschichte zu charakterisiren.

§ 524.

Die Verheißung der hl. Eucharistie.

1. Nach der Brodvermehrung in der Wüste jenseits des galiläischen Meeres entzog sich der Herr dem Andrange der Menge und erschien erst den anderen Tag wieder in der Synagoge von Kapharnaum, wo ihn die durch das Wunder begeisterte Menge wieder umringte. Doch der Herr erklärt ihnen: Wahrlich, ich sage euch: „Ihr sucht mich, nicht weil ihr Wunderzeichen gesehen, sondern weil ihr von dem Brode gegessen und gesättigt worden seid. Verschaffet euch nicht die Speise, die vergeht, sondern die ins ewige Leben bleibt, welche der Menschensohn euch geben wird [1]).“

Nach längerer Rede und Gegenrede über dieses himmlische Brod erklärt dann der Heiland bestimmter: „Ich bin das Brod des Lebens. Euere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen und sind gestorben. Dieses ist das Brod, das vom Himmel herabkommt, auf daß, wer von ihm ißt, nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabkommt, auf daß, wer von ihm ißt, nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist. Wer von diesem Brode ißt, wird in Ewigkeit leben, und das Brod, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.“ Da stritten die Juden untereinander: Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben. Jesus aber sprach zu ihnen: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinkt, werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, welcher mich genießt, durch mich leben. Das ist das Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist. Nicht wie euere Väter das Manna gegessen haben und gestorben sind: Wer dieses Brod ißt, lebt in Ewigkeit [2]).“

1) Joh. 6, 26. 27. — 2) V. 48—59.

2. In dieser Rede nennt der Heiland nicht blos einmal, nicht vorübergehend sein Fleisch eine Speise und sein Blut einen Trank, sondern er gibt sich sichtlich Mühe, diesen Gedanken durch Wiederholung, durch neue, verstärkte Wendungen recht dringend einzuschärfen. Ebenso oft und nachdrücklich spricht er von dem Essen dieses Brodes, dieses Fleisches; das Fleisch selbst ist ja das Brod, das genossen werden soll; das Blut wird getrunken. Es wird den Seinigen das Essen des Fleisches, das Trinken des Blutes anbefohlen; sie müssen das Fleisch essen und das Blut trinken, um das ewige Leben zu haben. Geht die Speise in den Genießenden ein, so bleibt der, welcher das Fleisch des Menschensohnes genießt, in ihm.

Es ist dem Herrn nicht genug diesen Gedanken positiv ausgesprochen zu haben, er gibt ihm noch die negative Wendung: wer sein Fleisch nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, kann nicht leben, wie der Mensch nicht leben kann, der keine Nahrung genießt. Und als die Juden sich über das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes ärgern, nimmt Christus seine Aussage nicht zurück, er erklärt sie nicht für einen Tropus, sondern verstärkt sie nur noch, betont noch mehr die eigentliche, wahre Bedeutung seiner Worte: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, mein Blut ist wahrhaft ein Trank[1]."

3. Wenn nun der Heiland auch nur einmal und ganz vorübergehend sein Fleisch eine Speise, die man genießen soll, wenn er auch nur einmal sein Blut einen Trank genannt hätte, und denselben uns anbefohlen hätte, so müßten wir nicht nur den Regeln der biblischen Hermeneutik, sondern jeder vernünftigen Auslegung eines menschlichen Ausspruches entsprechend dies im eigentlichen Sinne verstehen, falls nicht die dringendsten Gründe das Gegentheil verlangen. Solche Gründe können aber kaum vorhanden sein, wenn in einem Falle, wie dem unsrigen der Sprechende alles aufgeboten hat, um die eigentliche Bedeutung einzuschärfen. Und doch hat man solche auch in dieser großartigen Rede

1. Die Bestimmung „wahrhaft" wird freilich auch tropischen Wendungen beigefügt, wie wenn der Heiland sagt: Ich bin der wahre Weinstock, und die Kirche singt: Er ist wahrhaft das Lamm. Aber in diesen Fällen steht, wie schon der hl. Augustinus bemerkt, das wahrhaft nicht im Gegensatz zu uneigentlich, sondern zu unecht, falsch, mangelhaft. Da es hinreichend einleuchtend ist, daß Christus kein eigentlicher Weinstock, kein eigentliches Lamm ist, so wird mit dem wahrhaft ausgesagt, daß er und er allein die wahren Eigenschaften des Weinstockes, den Reben das Leben zu vermitteln, besitzt: er ist allein das Opferlamm, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, während das Paschalamm nur ein Schattenbild davon war, nur unvollkommene Heiligung und Sühnung bringen konnte.

des Herrn aufzuspüren gesucht; wenn dieselben wirklich vorhanden wären, würden sie den Sohn Gottes, die ewige Weisheit mit sich selbst in Widerspruch setzen, ihn zu einem erbärmlichen Redekünstler herabsetzen. Doch prüfen wir diese Gründe etwas näher.

4. Man geht von der eigentlichen Bedeutung der Worte selbstverständlich ab, *erstens* wenn der Ausdruck allgemein als bildlich verständlich und im Gebrauche ist.

Aber man kann doch nicht behaupten, daß das Essen des Fleisches, das Trinken des Blutes in irgend einer Sprache ein tropischer selbstverständlicher Ausdruck sei. Man spricht allerdings von blutdürstigen Menschen, also von solchen, welche das Blut des Feindes gleichsam zu trinken begehren, aber das ist der höchste Grad der Grausamkeit, der an unserer Stelle um so mehr ausgeschlossen ist, als die Juden nach Anleitung der hl. Schrift das Blut für den Sitz der Seele hielten und damit das Bluttrinken auch aus religiösen Gründen verabscheuten [1]). An diese bildliche Bedeutung des Wortes Bluttrinken ist also hier nicht zu denken. Dasselbe gilt ebenso von dem Ausdrucke Fleischessen. Derselbe hat allerdings im Semitischen eine stehende bildliche Bedeutung; das Fleisch eines Feindes beißen, verzehren, ist Ausdruck der ärgsten Feindschaft, es heißt ihn unterdrücken, vergewaltigen, besonders durch Verleumdung [2]). Im Syrischen ist dieser Ausdruck so geläufig, daß der Teufel (διάβολος), schlechthin Ochel qarzo, Fleischstücke-Fresser genannt wird. Also kann unmöglich dieser Tropus an unserer Stelle, geschweige denn als ein selbstverständlicher zu Grunde gelegt werden.

5. *Zweitens* kann die innere Unmöglichkeit, die *Unbegreif-*

---

1) Das Buch der Weisheit charakterisirt die verabscheuungswürdigen Mysterien der chananäischen Völker durch kanibalisches Blutverschlingen: Comestores viscerum hominum et devoratores sanguinis a medio sacramento tuo. 12, 4. 5. Vgl. unsern Commentar z. d. St. S. 100.

2) Vgl. Ps. 13, 4; 26, 2: Dum appropiant super me nocentes, ut edant carnes meas. Job 19, 22: Quare persequimini me sicut Deus, et carnibus meis saturamini? Eine andere Stelle aus Job 21, 31: Dixerunt viri tabernaculi mei: Quis det de carnibus ejus, ut saturemur hat der hl. Thomas in das Officium vom hl. Sakrament aufgenommen. Respons. I. lect. II. Noct. Das steht aber mit der bezeichneten Bedeutung des tropischen Ausdrucks im Hebräischen nicht im Widerspruch, sondern enthält den schönen Gedanken: Die Juden haben den Messias bis aufs Blut verfolgt, nach seinem Fleisch und Blut verlangt, um es mit ihren Zähnen zu zerreißen. Und Er hat ihnen sein Fleisch und Blut gerade zum Andenken an sein Leiden zur Speise in seinem Liebesmahle gegeben.

lichkeit des eigentlichen Sinnes zu einem tropischen drängen. Und da muß man gestehen, daß wirklich das Essen des Fleisches des Menschensohnes, das Trinken seines Blutes im eigentlichen Sinne etwas, wenigstens für den gewöhnlichen Menschenverstand, Unvorstellbares, Unbegreifliches, ja im eigentlichsten Sinne genommen etwas Abstoßendes, ja Unsittliches in sich enthält. In letzterem Sinne, d. h. vom rohen Essen und Trinken des Blutes verstanden es die Kapharnaiten; sie waren zu fleischlich und sinnlich, um die Werke und Geheimnisse des Geistes zu verstehen; sie ärgerten sich an den Worten des Herrn, sie waren nicht würdig der Geheimnisse Gottes, und darum ließ sie der Herr ziehen.

Auch für die Apostel und geistig Gesinnten konnte die eigentliche Bedeutung des Essens und Trinkens des Blutes des Herrn ziemlich unverständlich sein, ohne nähere Erklärung war es ihnen nicht möglich zu verstehen, wie der Leib des Herrn wahrhaft eine Speise sein könne, wie sein Fleisch wahrhaft gegessen, sein Blut wirklich getrunken werden konnte. Den vollständigen Aufschluß darüber gibt uns erst und gab den Apostel die Einsetzung der hl. Eucharistie, in welcher der Leib des Herrn unter den Gestalten des Brodes, das Blut unter den Gestalten des Weines wirklich genossen wird. Aber das Unbegreifliche darf den Gläubigen kein Grund zum Zweifeln und Deuteln bieten. Der Glaube erkennt mit Petrus, daß der Sohn Gottes Worte des ewigen Lebens hat, nimmt sie im einfachen schlichten Sinne hin und überläßt der Allmacht und Weisheit Gottes die Realisirung im Einzelnen [1]. Also die Unbegreiflichkeit des Genusses des Leibes und Blutes des Herrn konnte und durfte für sie kein Grund sein, von der so stark betonten eigentlichen Bedeutung der Worte Christi abzugehen.

6. Es könnte drittens der Context berechtigen oder nöthigen, von der eigentlichen Bedeutung der Worte abzugehen; und dies ist in der That die Hauptstütze für die bildliche Deutung unserer Stelle.

Unmittelbar vorher, oder eigentlich zugleich mit der Verheißung des Essens seines Fleisches nennt sich Christus das Brod, das vom Himmel gekommen ist; der Glaube an ihn gibt Sättigung, stillt den Durst, gibt Leben. „Ich bin das Brod des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird nie-

1) Joh. 6, 64. 69. 70.

mals dürsten [1])." „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer an mich glaubt, hat das ewige Leben. Ich bin das Brod des Lebens [2])."

Hier ist also das Brod des Lebens und sein Genuß offenbar tropisch zu verstehen vom Glauben an Jesus Christus, den Gesandten Gottes. Der Tropus war veranlaßt durch die Brodvermehrung und den naheliegenden Vergleich mit dem Himmelsbrode in der Wüste. Da nun keine Spur von einer Wendung der Rede, von einem Zerreißen des Zusammenhanges vorliegt, sondern beide Theile der Rede nicht nur Parallelismus im Ausdruck und im Gedanken aufweisen, sondern vielmals der erste in den zweiten mit seinen Worten und Gedanken übergreift, so muß, wie es scheint auch das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi vom Glauben an seine Sendung verstanden werden.

In Betreff des Zusammenhanges zwischen dem ersten und zweiten Theile der Rede des Herrn bestehen zwei Meinungen unter den Exegeten. Die protestantischen behaupten durchgehends einen stetigen Zusammenhang; die katholischen und manche bedeutende protestantische Exegeten nehmen eine Unterbrechung des Zusammenhanges an, manche verneinen eine solche. Mag man aber das eine oder andere annehmen, in keinem Falle folgt die bildliche Auslegung des zweiten Theiles.

Diejenigen, welche eine Unterbrechung des Zusammenhanges annehmen, stützen sich auf die vollständig verschiedene Ausdrucksweise im ersten und zweiten Theile: im ersten ist die Rede vom Glauben, vom Kommen zu Christus durch den Glauben, vom Gezogenwerden zu ihm vom Vater durch die Gnade, um sein Wort zu hören und es gläubig anzunehmen u. s. w. [3]). Dagegen wird im zweiten Theile ganz klar und bestimmt vom Essen und vom Trinken seines Fleisches und Blutes gesprochen, sein Fleisch als Speise, sein Blut als Trank mit allem Nachdruck bezeichnet. Während im ersten Theil das Brod schon vom Himmel gekommen ist, soll im zweiten das Fleisch noch gegeben werden.

Bei der Beurtheilung des sachlichen Zusammenhanges müssen vor allem die Worte selbst in Betracht gezogen werden. Es unterbricht jeder Redner ab und zu den Zusammenhang, d. h. geht auf etwas Neues über. Das muß eben aus seinen Worten selbst entnommen werden. Die unmittelbare Anreihung zweier Passus kann gegen den Wortlaut nicht für einen stetigen Zusammenhang geltend gemacht werden.

1) V. 35. — 2) V. 47. 48.

3) Vgl. *Franzelin*, De Euchar. thes. III., der diesen Gegensatz sehr emphatisch hervorhebt und beweist.

Schließen wir uns dieser Auffassung an, so ist klar, daß unser Beweis für die Verheißung der Eucharistie im zweiten Theile der Rede des Herrn vollkommen zu Recht bestehen bleibt. Der zweite Theil handelt offenbar von der Eucharistie, der erste offenbar vom Glauben.

Dasselbe ist aber auch der Fall, wenn wir mit der zweiten Ansicht keine Unterbrechung des Zusammenhanges zugeben. Es fragt sich dann nur, ob der zweite Theil vom ersten oder der erste vom zweiten sein Verständniß erhalten muß. Und da müssen wir ganz entschieden erklären, daß der erste nach dem zweiten, und nicht umgekehrt beurtheilt werden muß. Der zweite spricht so klar und deutlich und nachdrücklich von einer wirklichen Speise, von einem wirklichen Genießen des Fleisches Christi, daß daran nicht gedeutelt werden kann, andere Rücksichten können gar nicht gegen den bestimmten Wortlaut geltend gemacht werden. Jeder Redner drückt sich im Verlaufe seiner Erörterung immer bestimmter und klarer aus: der Heiland dagegen hätte, wenn er nur ein Bild vom Glauben geben wollte, mit jedem neuen Satze undeutlicher, unverständlicher gesprochen, am Schlusse so dunkel, daß ihn Jedermann, der dem Wortlaut folgte, ihn mißverstehen mußte.

Man muß jedenfalls die beiden Theile der Rede so verstehen, daß sie mit einander in Einklang stehen, nicht einander aufheben. Versteht man den zweiten Theil von der Eucharistie, dann kann der erste, der vom Glauben an Christus spricht, damit recht gut bestehen; er wird aber aufgehoben, wenn man ihn nur vom Glauben versteht. Beide Theile fügen sich ganz und gar harmonisch in einander. Im ersten Theile deutet der Herr die Eucharistie nur an, im zweiten spricht er sie ausdrücklich aus. Der Glaube an Jesus Christus, an das Brod, das vom Himmel gekommen ist, bekommt seine besondere concrete Gestaltung, seinen realen Inhalt durch den Empfang des Sakramentes des Glaubens, durch den wirklichen, aber freilich nur im Glauben zu erfassenden Genuß seines Fleisches und Blutes.

Anfangs spricht sich der Herr nur allgemein und unbestimmt über das Mittel aus, um durch das Lebensbrod gesättigt zu werden, um Leben zu bekommen: er deutet das hl. Sakrament nur an, er bezeichnet ganz im allgemeinen das Mittel zum Leben, zur Seligkeit aber im Verlaufe wird, wie es eine jede richtige Ausführung verlangt, seine Ausführung immer deutlicher, concreter und bestimmter.

Wir wissen ja aus der Einsetzung der Eucharistie, daß er seinen Leib unter dem Brode zum Essen, sein Blut unter dem Weine zum Trinken für alle Zeiten gegeben; wie konnte er da bei der Erklärung,

daß sein Fleisch eine Speise, die wir essen sollen, sein Blut ein Trank, den wir trinken sollen, von dem Sakramente seines Fleisches und Blutes absehen! Ob der Herr bei der Verheißung und Einsetzung die reale Gegenwart erklärt habe, ist dabei ganz gleichgültig: er muß die Abendmahlsfeier im Auge gehabt haben, wenn er schon im voraus sein Fleisch eine Speise, sein Blut einen Trank nennt. Freilich folgt sowohl aus der Verheißung wie aus der Einsetzung die reale Gegenwart, und dies ist der eigentliche Grund, warum die Protestanten den zweiten Theil der Rede von Kapharnaum, der im eigentlichen Sinne die reale Gegenwart so nachdrücklich und eindringlich lehrt, bildlich vom Glauben verstanden wissen wollen, und zu diesem Zwecke nachträglich den Zusammenhang mit dem ersten Theile ungebührlich hervorheben.

Diesen Zusammenhang leugnen wir nicht; unsere Auffassung hält die Mitte zwischen den Leugnern und Vertheidigern des Zusammenhanges. Christus bezeichnet im Anfange nur unbestimmt, was er deutlicher am Schlusse erklärt. Man kann den Leugnern des Zusammenhanges zugeben, daß die Zuhörer beim ersten Theile lediglich an den Glauben an Christus denken konnten, und auch nur solches vom Heiland beabsichtigt war. Aber im Geiste Jesu weist das Brod des Lebens im ersten Theile auf das Blut und Fleisch am Schlusse hin. Und auch wir, die wir die ganze Rede übersehen, können gar nicht umhin, auch den ersten Theil als eucharistisch (freilich nur unbestimmt) zu fassen. Das Concil von Trient und der Catech. Rom. haben aus dem ersten Theile Stellen zum Beweise für die Communion unter einer Gestalt entnommen. Die Bezeichnung Brod, im ersten Theile kommt ja auch im zweiten wieder. Das Brod das Christus gibt, wird schon im ersten Theil im Gegensatz zum wahren Manna gesetzt [1]). Diese Himmelsspeise ist aber Typus der Eucharistie, weniger enge Beziehung hat sie zum Sohn Gottes, der vom Himmel gekommen ist. Jedenfalls wird das Manna im ersten und zweiten Theile [2]) in Vergleich zur Eucharistie gesetzt.

Es ist also die Behauptung Bellarmins, es bestehe gar kein Streit über die bildliche Bedeutung des ersten Theiles der Rede, dieselbe sei ganz sicher, jedenfalls stark zu modificiren.

7. Es könnte viertens noch eine nachträgliche Erklärung des Redenden über den Sinn seiner Worte die bildliche Auslegung fordern. Und wirklich führt man die Worte des Herrn,

1) V. 31. 32. 33. — V. 59.

womit er das Murren der Juden beschwichtigte, in diesem Sinne an: „Das ärgert euch? Wenn ihr nun den Menschensohn hinaufsteigen seht, wo er früher war? Der Geist ist es, der lebendig macht. Das Fleisch nützet nichts. Die Worte, welche ich gesprochen habe, sind Geist und Leben [1]." Es will also, wie es scheint, der Herr seine Worte nicht buchstäblich, sondern im „geistigen", bildlichen Sinne verstanden haben.

Annehmen, daß diese Worte eine Abschwächung der vorausgehenden höchst emphatischen Ausdrücke enthalten sollen, heißt den göttlichen Heiland geradezu mit sich selbst in Widerspruch setzen, heißt ihn zu einem leichtfertigen Rhetor, um kein schlimmeres Wort zu gebrauchen, machen. Wer kann an die Gottheit Jesu Christi glauben und ihm aufbürden, er habe erst alle Mittel menschlicher Rede angewandt, um das eigentliche Essen seines wahren Fleisches recht nachdrücklich zu fordern, und hinterher ihn alles wieder zurücknehmen lassen? Aber selbst, wenn er das gewollt, hätte er ein sehr schlechtes Mittel gewählt, er hätte sich jedenfalls sehr mysteriös ausgedrückt. Von einer geistigen, im Sinne von bildlicher Ausdrucksweise ist ja in den angeführten Worten des Herrn auch gar nichts zu finden. Oder heißt: Meine Worte sind Geist und Leben, soviel als sie müssen bildlich verstanden werden? Sagt der Herr: die bildliche Bedeutung macht lebendig, die eigentliche nützt nichts? Wer also in diesen Worten eine Empfehlung des bildlichen Sinnes und eine Correctur des früher Gesagten erblickt, der läßt das klare Sonnenlicht durch Dunkelheit, wenigstens durch Halbdunkel erhellen.

Jedenfalls hätte sich die ewige Weisheit mit dieser Art der Berichtigung sehr getäuscht. Die ganze Christenheit hat sich durch dieselbe bis zum 16. Jahrhundert in der eigentlichen Auffassung nicht irre machen lassen, bis einige Neuerer von sehr zweifelhaftem Berufe die Worte des Herrn erst recht verstanden. Aber auch die Juden, welche damals gegenwärtig waren und selbst Schüler des Herrn fanden darin keine Berichtigung, sondern „viele seiner Jünger gingen von da weg und folgten ihm nicht mehr [2]." Warum erklärte ihnen denn Christus nicht rund heraus: das müßt ihr nicht vom Essen des Fleisches, sondern vom Glauben an den Kreuzestod verstehen?

---

1) V. 62. 63. 64.
2) V. 77.

Was will nun aber der Herr mit jenen Worten sagen? Nicht seine Worte will er verbessern oder gar zurücknehmen, sondern die grobsinnlichen Vorstellungen seiner Zuhörer. Das rohe Fleisch, an das sie denken, und sein roher Genuß hat für das übernatürliche Leben keinen Werth. Das Fleisch des Menschensohnes aber ist durch die Mittheilung der göttlichen Schätze an dasselbe lebenspendend. Die Worte des Herrn, d. h. nicht ihr Laut, sondern ihr Inhalt ist Geist und Leben; das von ihm verheißene Geheimniß wird durch die Kraft seiner Worte Geist und Leben enthalten und mittheilen.

8. Man möchte vielleicht unsere Behauptung, die ganze Christenheit habe immer die Worte des Herrn im eigentlichen Sinne verstanden, für zu gewagt bezeichnen. Es hat immer Ausleger in der Kirche gegeben, welche die bildliche Bedeutung angenommen haben. So schon Clemens Al. [1]), Augustinus [2]) und selbst Väter des Concils von Trient neigten sich dieser Ansicht zu [3]).

Diese vereinzelten Abweichungen, wenn sie wirklich begründet wären, würden die allgemeine Uebereinstimmung innerhalb der Kirche nicht beeinträchtigen. Wir haben darüber selbst Aeußerungen der Kirche in den allgemeinen Concilien. Vom Concil von Trient abgesehen, hat schon das Concil von Ephesus und das zweite von Nicäa die Worte des Herrn von der Eucharistie verstanden. Die Darstellungen der Katakomben bieten uns ein monumentales Zeugniß für die Auffassung der alten Kirche von der Rede des Herrn zu Kapharnaum. Das Wunder der Brodvermehrung dient zur Darstellung der eucharistischen Feier. Diese wunderbare Speisung wird aber durch Joh. 6 mit der Eucharistie in Verbindung gesetzt [4]). Die vereinzelten Ausnahmen sind aber auch für sich ohne alle Bedeutung: Dieselben, welche die bildliche Deutung geben, nehmen auch die eigentliche an. Sodann läßt sich immer der Grund der Abweichung angeben und als nichtig darthun.

---

1) Paedag. I, 6. — 2) De Doctr. Christ. III, 11.

3) *Theiner*, Acta genuina I, 517 sqq., II. 46 sq.

4) Die schönste Entdeckung nach Rossis Zeugniß ist die Auffindung eines Gemäldes durch Wilpert (1894) in der s. g. griechischen Kapelle in der Katakombe der hl. Priscilla Die am eucharistischen Tische sitzenden Personen, an deren Spitze der Vorsteher, welcher ein kleines rundes Brod in weit vorgestreckten Händen hält, haben vor sich ein Polster (Tischtuch) und einen mit Broden gefüllten Korb. Auf die Brodvermehrung und das Abendmahl weisen deutlich ein Teller mit zwei Fischen und mit zwei Broden hin. Vgl. Wilpert Fractio panis 1895. A. Weber, Die röm. Katakomben 1900, S. 98 ff. Die Auffassung der ältesten Väter hat B. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie Joh. VI bei den Vätern. 1. Buch. 1900 dargestellt.

Bei Clemens als einem Alexandriner darf die allegorische Erklärung nicht befremden. Indeß konnte auch er sich nicht ganz der eigentlichen Fassung erwehren [1]).

Ebenso vertritt auch Augustinus neben der bildlichen Auffassung die eigentliche. Auf ihn können sich die Sakramentarier jedenfalls nicht für die Leugnung der realen Gegenwart berufen, die Augustinus so oft und nachdrücklich auf das klarste bezeugt [2]): es kann sich nur um seine Erklärung von Joh. 6 handeln. Und selbst da ist es zum mindesten zweifelhaft, ob er wirklich auch nur vorübergehend die eigentliche Bedeutung ausgeschlossen habe. An der angeführten Stelle gibt er die hermeneutische Regel: Wenn aus dem eigentlichen Sinne etwas Absurdes, etwa die Aufforderung zu etwas Unsittlichem folge, so müsse man die Worte figürlich nehmen. Nun aber sei es ein Verbrechen, das Fleisch eines Menschen zu essen; also müßten die Worte Joh. 6 figürlich von der Erinnerung und Betrachtung des Leidens Christi verstanden werden [3]).

Hier tritt der hl. Augustinus ganz förmlich als wissenschaftlicher Exeget auf, nicht als Träger der Tradition, mit der er ja auch, wenn er die Beziehung zur Eucharistie leugnete, sich in directen Widerspruch setzte. Wir sind also berechtigt und verpflichtet, die wissenschaftlichen Gründe für seine Auslegung zu prüfen. Sein hermeneutischer Grundsatz ist ganz richtig: aber die Folgerung einer rein figürlichen Erklärung durchaus verfehlt. Es gibt nämlich ein wirkliches Genießen des Fleisches und Blutes Christi, das nicht ein flagitium, oder facinus, sondern der höchste und von Christus dringendst anempfohlene Act der Religion und des Glaubens ist. Bei

---

1) Paedag II, 2.

2) Man vergleiche z. B. Sermo 143 n. 3. (Mai nova bibl. PP. t. 3): Christus ergo praesto est in mensa. Christus ipse ibi occiditur. Christus immolatur, Christus ibi in suo corpore et sanguine sumitur. Ipse ille, qui discipulis hodie panem dedit et calicem, iste ipse hodie consecrat ista. Non est enim homo, qui appositum Christi corpus et sanguinem dedicet, sed ille ipse Christus, qui pro vobis est crucifixus. Ore sacerdotis verba proferuntur, ipsumque corpus et sanguis Dei virtute consecrantur et gratia.

3 Si praeceptiva est locutio, aut flagitium aut facinus vetans, aut beneficentiam jubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur jubere, aut utilitatem aut beneficentiam vetare, figurata est. „Nisi manducaveritis, inquit, carnem filii hominis etc.“ facinus vel flagitium videtur jubere. Figura ergo est praecipiens passioni Domini esse communicandum, quod caro ejus pro nobis crucifixa et vulnerata sit.“ De Doctr. Christ. III, 11.

der Einsetzung des Abendmahles befiehlt der Herr ausdrücklich: Das was er seinen Leib nennt, zu essen, sein Blut aus dem Kelche zu trinken. Soll auch dieses Gebot im eigentlichen Sinne genommen ein Verbrechen sein, soll auch darin nur die Betrachtung des Leidens Christi angedeutet sein? Das wird Augustinus durchaus nicht behaupten, er erklärt vielmehr ganz entschieden das Gegentheil, so oft er die reale Gegenwart behauptet. Oder kannte auch er wie die Kapharnaumiten kein Mittel zwischen rohem Essen und bloßer Nießung im Glauben? Da wir nun aber dem großen Lehrer eine so offenbar unlogische Schlußfolgerung nicht zutrauen, und ihn nicht mit sich selbst in Widerspruch setzen können, so müssen wir seine figürliche Deutung in günstigerem Lichte betrachten. Er hat ja auch die Verheißungsworte des Herrn an anderen Stellen klar und deutlich auf die hl. Eucharistie bezogen. So z. B.: Eat plane iste retro cum suis similibus sociis, qui dixerunt: Durus est hic sermo, quis potest eum audire? (Joan. 6, 61). Nos autem duo et intelligamus sicut mediatorem Dei et hominum Chr. J. carnem suam nobis manducandam bibendumque sanguinem dantem fideli corde atque ore suscipimus, quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare, quam perimere, et humanum sanguinem sumere, quam fundere [1]).

Der hl. Lehrer schließt also mit seiner figürlichen Erklärung den wahren Genuß des Fleisches und Blutes nicht aus, sondern dieselbe als bekannt voraussetzend geht er sogleich zu dem über, was wir von unserer Seite beim Genusse zu thun haben. Die Väter lieben es überhaupt und besonders der hl. Augustin, die historische und objective Wahrheit der Thatsachen und biblischen Berichte vorauszusetzen und sogleich die moralische, geistige Seite, insbesondere die Anforderungen an uns hervorzuheben. Gerade bei der hl. Eucharistie ist dies ein Lieblingsgedanke des hl. Augustinus: Nicht das materielle Essen des Leibes Christi, das Zermalmen mit den Zähnen heißt communiciren, sondern durch Glauben und Andacht die Früchte des Sakramentes, das Bleiben des Herrn in uns erlangen [2]).

---

1) c. Faust. L. 2. c. 9. n. 93.

2) So z. B. serm. 131 n. 1: Tunc vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducetur, spiritualiter bibatur. Tract. 26 in Joa: Qui manducat carnem meam et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum,

Zu einer solchen Erklärung der Worte Augustins in Betreff Joh. 6 sind wir um so mehr berechtigt, als der hl. Lehrer eine figürliche Ausdrucksweise anerkennt, welche die eigentliche nicht ausschließt, eine Figur, welche die Wahrheit bestehen läßt. Als Beispiel führt er [1]) die Salbung der Füße des Herrn an, welche obgleich sie eine Bedeutung für das Begräbniß des Herrn hatte, doch auch einem thatsächlichen Gebrauche der Juden entsprach. In diesem Sinne sagt auch der hl. Augustinus, Petrus habe beim Empfange der Schlüsselgewalt die Kirche figürlich dargestellt, und was unserer Frage noch näher liegt, nennen bisweilen auch andere hl. Väter die hl. Eucharistie eine Figur des Leibes und Blutes Christi: Die Gestalten sind in der That nicht der Leib, sondern das Zeichen für den Leib des Herrn, das ganze hl. Sakrament ist sowohl der Leib des Herrn, als auch (als Sakrament) die Figur des Leibes Christi.

Der hl. Augustinus wird also sehr mit Unrecht für den rein „geistigen" Genuß des Leibes und Blutes Christi in Anspruch genommen, aber auch mit Unrecht für eine bildliche Auslegung der Verheißungsworte der Eucharistie. Sollte aber letztere auch für die eine oder andere Stelle des hl. Lehrers nachgewiesen werden können, was wir nach Obigem verneinen müssen, so würde seine figürliche Auffassung durch eine Verlegenheit zu erklären sein, welche ihm die in V. 54 eingeschärfte Nothwendigkeit des Essens und Trinkens des Fleisches und Blutes des Herrn bereitete. Wenigstens hat er sich aus derselben dadurch zu ziehen gesucht, daß er auch die Kinder schon durch die Taufe am Leib und Blut des Herrn theil nehmen läßt. Diese Nothwendigkeit der Communion ist aber, wie wir sehen werden, ganz anders zu erklären.

Verlegenheiten waren es jedenfalls, welche einige katholische Theologen bewogen, die eucharistische Deutung von Joh. 6 aufzugeben: Sie glaubten so am gründlichsten die Forderung der Calixtiner und Utraquisten nach dem Laienkelche zurückweisen zu können. Diese stützten sich auf Joh. 6, 54: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset, und sein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben." Dieser Forderung meinten sie am einfachsten

in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, proculdubio nec manducat spiritaliter carnem ejus nec bibit ejus sanguinem, licet carnaliter et visibiliter premat dentibus Sacramentum corporis et sanguinis Christi.

1) De doctr. Chr. III, 112.

durch die Behauptung zu begegnen, der Heiland spreche hier gar nicht von der hl. Communion. Aber einer solchen Umdeutung der Worte bedarf es, wie wir sehen werden, nicht, um die Utraquisten zu widerlegen. Also ist es unnöthig und unstatthaft, von der eigentlichen Bedeutung der Worte abzugehen.

9. Nachdem somit die Beziehung der Rede des Herrn wenigstens in ihrem zweiten Theile auf die hl. Eucharistie über allen Zweifel erhaben ist: folgt die reale Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn unter den Gestalten des consecrirten Brodes und Weines von selbst. Aus der Rede ergibt sich mit unwiderleglicher Evidenz, daß der Leib und das Blut des Herrn wahrhaft und eigentlich von den Gläubigen gegessen und getrunken werden soll. Das geschieht aber nirgends sonst, und es wird nirgends eine Erfüllung dieser Verheißung gegeben, als beim letzten Abendmahle, wo der Herr mit offenbarer Bezugnahme auf jene Verheißung sagt: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Trinket alle daraus. Und dies nicht blos für die Apostel, sondern für alle; alle sollen beim Genusse das Leiden des Herrn in Erinnerung bringen bis an's Ende der Zeiten. Auf diese Weise erfüllen sie die an alle gerichtete Aufforderung von Kapharnaum, das Fleisch des Menschensohnes zu essen und sein Blut zu trinken, damit sie das Leben in sich haben.

§ 525.

Die Einsetzung des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi.

1. Die Einsetzung der hl. Eucharistie beim letzten Abendmahle wird von den drei Synoptikern und vom hl. Paulus mit einiger Verschiedenheit im Einzelnen, der Hauptsache nach gleichlautend berichtet:

„Da sie nun das Nachtmahl hielten, nahm Jesus Brod und segnete es, brach es, und gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet und esset, das ist mein Leib. Und indem er den Kelch nahm, dankte er und gab ihnen denselben, sprechend: Trinket aus ihm alle, denn das ist mein Blut des N. B., das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden[1])."

„Und als sie aßen, nahm Jesus das Brod und segnend brach er es und gab es ihnen und sprach: Nehmet, das ist mein Leib. Und nachdem er den Kelch genommen, gab er ihnen denselben dank-

1) Matth. 26, 26—28.

sagend: und alle tranken aus ihm. Und er sagte ihnen: Das ist mein Blut des N. T., das für Viele vergossen wird [1])."

„Und er nahm das Brod, dankte, brach es und gab es ihnen, indem er sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird: das thut zu meinem Andenken. Desgleichen auch den Kelch nach dem Mahle, sprechend: Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blute, das für euch vergossen wird [2])."

„Denn ich habe es vom Herrn empfangen, was ich euch mitgetheilt habe, daß der Herr Jesus Christus in der Nacht, in der er überliefert wurde, Brod nahm, dankte, es brach und sprach: Nehmet und esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird. Das thut zu meinem Andenken. Ebenso den Kelch nach dem Essen sprechend: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute. Dieses thut, so oft ihr ihn trinkt, zu meinem Andenken. Denn so oft ihr dieses Brod esset oder den Kelch trinket, verkündet den Tod des Herrn, bis er kommt. So daß wer unwürdig das Brod ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, sich versündigt, schuldig ist am Leibe und Blute des Herrn. Es prüfe sich also der Mensch, und so esse er von dem Brode und trinke aus dem Kelche. Denn wer unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht, indem er nicht den Leib des Herrn unterscheidet. Darum sind unter euch viele Schwache und Kranke und zahlreich entschlafen sie [3])."

2. Wir haben hier vier Berichte theils von Augenzeugen (Matthäus), theils von unmittelbar durch den Herrn belehrten Aposteln (Paulus), theils von Schülern der Augenzeugen (Markus) oder von Schülern unmittelbar durch Christus belehrter Apostel (Lukas), die aber zugleich alle unter dem Beistande des hl. Geistes schrieben. Dieselben stimmen alle trotz ihrer Abweichungen im Einzelnen darin überein, daß der Herr erklärte, das, was er in den Händen hielt und sich den Jüngern als Brod darstellte, sei sein Leib; der Kelch mit Wein, den er vertheilte, sei sein Blut. Wir finden da keine Andeutung von einer figürlichen Bedeutung der Worte, sondern mit aller Klarheit und Entschiedenheit und Selbstverständlichkeit wird von allen Berichterstattern einfach die Erklärung des Herrn von der Identität des Gezeigten und Dargebotenen mit dem Leibe und Blute des Herrn durch die Copula „ist" berichtet. Ob-

1) Mark. 14, 22—24.
2) Luk. 22, 19. 20.
3) 1 Kor. 11, 23—30.

gleich die Sache etwas sehr Auffallendes, Unbegreifliches enthält, finden es die Berichterstatter nicht für nöthig, eine Abschwächung der harten Rede durch eine beigefügte Erklärung zu geben; nein, unentwegt führt der eine wie der andere die einfachen Worte des Herrn an, ja verstärkt vielmehr jeder spätere den früheren, z. B. durch Hinzufügung von Nebenumständen und Folgerungen, die sich aus der eigentlichen Fassung der Worte ergeben. So besonders der hl. Paulus, der in der Betonung der eigentlichen Bedeutung über Matthäus und Markus und selbst seinen Schüler Lukas hinausgeht.

Am stärksten spricht sich im Grunde der hl. Johannes aus, der, obgleich er die Einsetzungsworte nicht ausdrücklich berichtet, doch das stärkste Zeugniß für die eigentliche Fassung derselben ablegt. Er schrieb sein Evangelium nach den übrigen Evangelisten und nach dem Briefe des hl. Paulus, zu einer Zeit, wo die hl. Eucharistie überall gefeiert wurde, und zwar, wie wir unter anderm aus den Apostolischen Liturgien sehen, im Sinne der realen Gegenwart des Herrn. Hätte nun der Herr die Worte figürlich gesprochen und die Apostel sie figürlich aufgefaßt, so hätte der hl. Johannes in seinem Evangelium den Irrthum berichtigen müssen, wie er dies ja vielfach zu thun pflegte. Statt dessen hat er mit allem nur möglichen Nachdrucke die eigentliche Fassung der Worte des Herrn zur Geltung gebracht. Er übergeht die Einsetzung des Abendmahles wie vieles andere so auch hier mit offenbarer Bezugnahme auf die Synoptiker, welche die Berichte hier hinlänglich genau geliefert hatten. Während er sie nun sonst ergänzt, erklärt, vor Mißverständnissen schützt, trägt er hier nur die von jenen übergangenen Verheißungsworte nach, welche, wenn man bedenkt, daß sie *nach* den Berichten der Synoptiker geschrieben sind, die stärkste Bestätigung der eigentlichen Fassung der Einsetzungsworte enthalten, die figürliche Deutung derselben absolut ausschließen, vor derselben warnen. Denn während die Einsetzungsworte einfach sagen: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, heißt es in der Verheißung: Mein Fleisch ist *wahrhaft* eine Speise, mein Blut ist *wahrhaft* ein Trank. Das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes wird streng und wiederholt, in positiver und negativer Fassung, eingeschärft. Das sieht nicht aus wie eine Erklärung der Synoptiker im figürlichen Sinne, sondern es ist die emphatische Betonung der eigentlichen Auffassung, eine eindringliche Warnung vor einer Abschwächung des Berichtes der Synoptiker.

Noch stärker wo möglich hat der hl. Johannes die blos figürliche Deutung durch die kurze Andeutung der Einsetzung der Eucha-

ristie ausgeschlossen. Dieselbe ist angedeutet in den Worten: Vor dem Osterfeste, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, daß er aus dieser Welt zum Vater gehe, da er die Seinen in der Welt geliebt, liebte er sie bis zum Ende. Und als das Mahl vorüber war . . . stand er vom Mahle auf, legte seine Kleider ab . . .[1]). Diese wahrhaft großartige und ergreifende Zeichnung der Liebe des Herrn zu den Seinen, einer Liebe bis zum Ende, der höchsten, durch den Tod nicht zu schwächenden Liebe, kann doch nicht auf die Fußwaschung allein gehen, welche der Herr selbst vorzüglich als Erweis der Demuth hinstellt, als ein Beispiel, das sie nachahmen sollen. Noch viel weniger kann eine so außerordentliche (εἰς τέλος) Liebe von einem bloßen Mahle, von einer Figur des Leibes und Blutes Christi verstanden werden. Was für eine außerordentlich große Liebe liegt darin, daß uns Christus in Brod und Wein ein Andenken seiner selbst, seines Todes hinterläßt? Wie bekommen dagegen die rührenden Worte des Lieblingsjüngers Sinn und Leben, wenn der Herr vor seinem Abschiede aus dieser Welt im Angesichte des Todes seine Liebe zu den Seinigen darin zeigt, daß er im Sakramente bei ihnen bleiben, sich in inniger Liebe immer wieder mit ihnen vereinigen will!

Objectiv und im Geiste des Herrn verstärken die Verheißungs- und Einsetzungsworte sich gegenseitig in derselben Weise, wenn letztere auch vor jenen gesprochen sind; denn der Gottmensch hatte die einen wie die anderen gleichzeitig gegenwärtig, und dienen also beide einander zur Erklärung: Wir, die wir beide vor uns haben, sind also berechtigt und verpflichtet, die Einsetzungsworte im Lichte der Verheißung, und wiederum die Verheißung im Lichte der Einsetzung zu betrachten. Die Einsetzung gibt bestimmteren Aufschluß über das Wie des Essens und Trinkens des Fleisches und Blutes des Herrn. Die Verheißung dringt aber stärker und wiederholt und in mannigfacher Wendung auf die Wahrheit des Essens und Trinkens des wirklichen Fleisches, des Blutes als wahren Trankes.

3. Der hl. Paulus gibt nicht blos, wie die Evangelisten, einen Bericht über die Einsetzung, welche die eigentliche Auffassung der Worte des Herrn noch dringender fordert, da er nach ihnen geschrieben ist

1) 13, 1—4.

und also als Bestätigung, Befestigung ihrer Aussage gelten kann, sondern er zieht auch die praktischen Folgerungen aus der realen Gegenwart; Folgerungen, welche keinen Sinn hätten, wenn es sich in der hl. Eucharistie nur um ein Bild des Leibes und Blutes Christi handelte.

Die erste Folgerung ist, daß der unwürdige Genuß der Eucharistie schuldig macht, eine Sünde ist am Leibe und Blute des Herrn. Wir brauchen den Ausdruck mit Chrysostomus und Theophylakt nicht so zu urgiren, daß man darunter einen Mordversuch an Christus verstehen müsse: als wenn der unwürdig Communicirende wie die Kreuziger des Herrn sich an seinem Leibe und Blute versündigten: aber eine wahre Schuld am Leibe des Herrn und dem Blute des Herrn ist doch nur dann vorhanden, wenn der Leib Christi durch die unwürdige Communion selbst mißhandelt, verunglimpft wird. Wer das Bild eines Fürsten verunehrt, beleidigt freilich den Fürsten selbst; aber man kann doch nicht sagen, daß er schuldig sei an dem Haupte desselben, wenn er das Bild seines Kopfes verunehrt hat. Jedenfalls gehört dazu eine positive Verunehrung des Bildes: wenn er dasselbe mit einer Sünde auf dem Gewissen, oder sagen wir, weil es sich hier nicht um sittliche Schuld und Reinigkeit handelte, wenn er es mit schmutzigen Händen angefaßt hat, kann man ihm überhaupt keine Schuld gegen den Fürsten zuschreiben. Der unwürdig Communicirende ist aber schon durch eine jede Sünde, wenn sie auch in keiner Weise gegen den Leib und das Blut des Herrn gerichtet ist, schuldig am Leibe und Blute des Herrn. Das ist eine schwere Schuld; denn er ißt und trinkt sich damit das Gericht. Dieselbe besteht gerade darin, „daß er den Leib des Herrn nicht unterscheidet"; er anerkennt nicht in dem Sakramente den Leib des Herrn. Das Gericht, das sich die unwürdig Communicirenden essen und trinken, ist schon jetzt sichtbar: denn Viele unter den Korinthern sind aus diesem Grunde krank oder sterben dahin.

Darum soll zweitens ein Jeder, der sich dem Tische des Herrn nahet, selbst prüfen; er soll zusehen, ob er ein reines Gewissen hat, um den allerheiligsten Leib und das kostbarste Blut des Herrn in sich würdig aufzunehmen. Wäre nur ein Bild des Herrn vorhanden, so wäre ein solcher Rath wohl auch nicht ganz nutzlos, aber mit solcher Emphase könnte er nicht vorgetragen, die Nothwendigkeit nicht so stark betont, die Folgen nicht so schlimm geschildert werden. Es ist ja freilich rathsam und schicklich, auch dem Kreuze des Herrn, dem Altare und Allem, was uns an den Herrn erinnert, uns nur mit

reinem Herzen zu nahen: aber wer wird dies unter Strafe der Verdammniß fordern können [1])?

Damit hängt auf's engste zusammen, was der Apostel im vorhergehenden Kapitel von der Eucharistie und ihren Folgen lehrt. Er will die Korinther vom Götzendienste abhalten, der eine Theilnahme an den Götzenspeisen und so eine Gemeinschaft mit den Teufeln, den eigentlichen Objecten des Götzendienstes, einschließt. Darum erklärt er: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Mittheilung des Blutes Christi? und das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Theilnahme am Leibe des Herrn [2])?" Als Begründung fügt der Apostel hinzu: „Denn Ein Brod, Ein Leib sind wir Viele, alle, die an einem Brode theilnehmen [3])."

Die Einheit der Gläubigen, ihre Verbindung zu einem mystischen Leibe Christi wird hergestellt durch die Theilnahme an demselben Brode. Darum kann dieses Brod nicht natürliches Brod sein; solches wäre ja, wenn auch gesegnet, für jeden Communicirenden ein anderes. Ist es aber derselbe Leib des Herrn, den alle Gläubigen genießen, und wird diese Speise nicht, wie die natürliche Speise, in ihre Substanz verwandelt, sondern umgekehrt die Genießenden alle in denselben Christus umgewandelt, ist sein hl. Leib übernatürliche lebenspendende Speise, durch die Mittheilung der Gnade sakramentales Lebensprincip für alle Gläubigen, dann ist verständlich, wie durch den Genuß Eines Brodes alle Ein Leib werden, und verständlich, wie umgekehrt aus der Einheit der Communicirenden die wirkliche Theilnahme am Leibe des Herrn vom Apostel erschlossen werden kann. Die Worte des Apostels und ihr logischer Zusammenhang werden zu einer leeren Spielerei mit Bildern, wenn die Eucharistie nur ein Bild des Leibes und Blutes Christi ist.

4. Doch wenn wir auch die Einsetzungsworte allein und nur bei einem Evangelisten ohne die angegebenen für ihr Verständniß höchst wichtigen Nebenumstände hätten: auch so müßten sie im nächsten, einfachsten, eigentlichen Sinne genommen werden. Wenn der Herr sagt: „Das ist mein Leib," „das ist mein Blut," so müssen wir ihm dieses auf sein Wort glauben, es einfach als unfehlbare Worte Gottes, die nöthigenfalls auch wunderbarer Weise bewirken, was sie aussagen, hin-

1) Selbst wenn Jemand durch directe Verunehrung des Bildes des Fürsten eine schwere Majestätsbeleidigung begeht, so kann man doch nicht sagen, daß er schuldig ist, sich am Leibe desselben versündigt zu haben.

2) 1 Kor. 10, 16 ff.

3) V. 17.

nehmen. Es ist also das, was der Herr in seinen Händen hielte sein Leib, mag es auch als Brod erscheinen; was er im Kelch, reichte, muß sein Blut sein, wenn es auch Wein zu sein scheint.

Nur die zwingendsten Gründe berechtigen, von der eigentlichen Bedeutung der Worte abzugehen, schon wenn es sich um rein menschliche Rede in ganz gewöhnlichen Verhältnissen handelt. Um so mehr muß man solche Gründe verlangen, wenn Gott selbst spricht und die Umstände derart sind, daß überhaupt an eine figürliche Deutung nicht gedacht werden darf. Solcher Umstände, namentlich historische von Seiten der Berichterstatter, haben wir bereits einige angeführt, es liegen aber noch dringendere für die eigentliche Auffassung vor.

Nur wer die Gottheit Jesu Christi leugnet, kann ihm die figürliche Auffassung seiner Worte unterlegen [1]). Ist Jesus Christus wahrer Gott, so sah er voraus, daß seine Jünger und alle Christen seine Worte so auffassen würden, wie sie lauten, und wie sie von jedem einfachen und redlichen Jünger Christi aufgefaßt werden sollen. Der demüthige kindliche Glaube ist es, den der Herr immer und für alle seine Worte fordert und speciell für die hl. Eucharistie in der Synagoge von Kapharnaum. Der ganze Fehler der ungläubigen Kapharnaumiten besteht in dem Unglauben, dem Mangel der Gnade, des Zuges des Vaters, der nur den Gelehrigen zu Theil wird [2]).

Die ganze Christenheit hat über tausend Jahre, der Forderung und dem Geiste Jesu Christi entsprechend, in kindlich einfachem Glauben seine Worte verstanden, wie sie lauten. Erst im 16. Jahrhundert traten Männer auf, die nicht glauben wollten, die sich gegen die Kirche Christi empörten, und ihre Sendung weder durch Wunder noch durch ihr mindestens zweifelhaftes Leben bewiesen haben; welche dem allgemein christlichen Sinn entgegen in stolzer Selbstüberhebung behaupten, sie erst hätten den Herrn recht verstanden. Kann man es für möglich halten, der Herr habe dies Alles klar vorausgesehen und doch nicht die leiseste Andeutung zum Verständniß seiner Worte im tropischen Sinne gegeben, sondern umgekehrt Alles aufgeboten, sowohl durch seine Worte wie sein Benehmen, als auch durch seine Apostel und Evangelisten, um die Gläubigen in der eigentlichen Auffassung zu bestärken? So konnte der Allwissende nicht handeln; er hätte geradezu die Seinigen direct in einen unvermeidlichen Irrthum geführt.

1) Vgl. J. Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahles als Beweis für die Gottheit Christi. Würzburg 1900.

2) Joh. 6, 44 ff.; 65 f.

Dazu kommt, daß der Herr mit diesen Worten als Gesetzgeber, als Stifter des Neuen Bundes auftritt, er spricht seine letztwillige Verfügung aus, er setzt sein Testament auf. Wenn aber jeder vernünftige Mensch in allen seinen Worten unverständliche Tropen vermeidet oder doch, wenn sie mißverständlich sind, erklärt, so müssen besonders Gesetzesbestimmungen und erst recht Testamente klar und deutlich gefaßt sein. Denn bei ihnen kann der eigentliche Sinn des Verstorbenen nachträglich nicht mehr ermittelt werden. Nach den Sakramentariern aber hätte gerade umgekehrt der Herr alles aufgeboten, um recht undeutlich zu sprechen, seinen eigentlichen Willen gleichsam zu verhüllen.

Die letztwillige gesetzliche Bestimmung des Herrn wird zunächst den Aposteln promulgirt, also denjenigen, welche den Neuen Bund gründen, das Testament des Herrn vollstrecken sollten; ihnen muß also ganz besonders klar und deutlich dieser Wille des Testators intimirt werden. Zu den Volksmassen sprach er ja vielfach in Parabeln, ohne ihnen dieselben zu erklären; aber den Aposteln erklärte er sie wenigstens nachträglich, weil „ihnen gegeben war die Geheimnisse des Reiches Gottes zu verstehen".

5. Da also alle Umstände, unter denen der Herr jene hochwichtigen Worte sprach, die eigentliche Bedeutung derselben gebieterisch verlangen, könnten auch die stärksten Gründe, die man für eine bildliche Fassung vorzubringen versuchte, den bildlichen Sinn nicht darthun. Aber wenn wir dieselben etwas näher prüfen, so finden wir, daß die große Mühe, welche sich die Reformatoren gegeben haben, um für die Entstellung der klaren Worte des Herrn auch nur einen Schein von Berechtigung zu erbringen, ganz vergeblich gewesen ist. Sie gestehen ja auch selbst, daß es sie große Mühe gekostet, eine solche Entstellung des Sinnes und Verdrehung der Worte zu Stande zu bringen. Zwingli gesteht, daß er in großer Verlegenheit vor einer Disputation war, bis ihm im Traum Jemand, von dem er nicht zu sagen wisse, ob es ein weißer oder schwarzer Engel war, ihn auf die Stelle des Exodus: „Das ist Phase," aufmerksam machte, an welcher „ist" so viel heißt als bedeutet[1]). Luther wollte sich, wie er erklärt, gerne der Gewalt des Wortlautes entziehen, er vermochte es aber nicht. Auf dem Religionsgespräch zu Marburg konnte er seinen Gegnern, den Sakramentariern, keinen emphatischeren Beweis für die Wahrheit des Leibes und Blutes des Herrn geben, als daß er die

1) *Franzelin*, De Euchar. thes. IV.

Worte der Einsetzung auf den Tisch schrieb: man braucht sie nur zu hören, und wenn das immerhin etwas flüchtig geschieht, sie durch Schreiben zu fixiren und dem Leser dauernd vorzuhalten, damit er von ihrer Bestimmtheit, Klarheit und Macht überwältigt werde. Er wirft ihnen darum vor, daß der eine das „Das", der andere das „Ist", der dritte das „Leib" martere [1]).

Schon die einfache Thatsache, daß die Leugner der realen Gegenwart an so verschiedenen Punkten den Angriff auf den eigentlichen Sinn versuchen, noch mehr die unabsehbare Menge der verschiedenen von ihnen vorgebrachten Deutungen [2]) beweist ganz evident, daß es sich bei ihnen nur um verzweifelte Versuche handelt, sich der realen Gegenwart, die sie nicht glauben wollen, zu erwehren.

Daß der Geist, welcher Zwingli auf jene Stelle des Exodus aufmerksam machte, ein Lügengeist, ein schwarzer Engel war, sieht man sofort, wenn man die Verschiedenheit der beiden Sätze: „Das ist mein Leib" und: „Das ist der Vorübergang des Herrn" ins Auge faßt. Die Sakramentarier haben außer dieser Stelle noch eine

1) „Es sind nur dreij wort: Das ist mein Leib. Da gibt einer dem wörtlin „Das" eine nasen und reißet von dem Brot, das mans so solle deuten: Nemet, esset, Das ist mein Leib, gerade als wenn ich spreche: Nim und isse: hie sitzt Hans mit der rotten foppen. Der ander nimet das wörtlin „Ist"; das soll im also viel heißen als das wort Bedeut. Der dritte sagt „Das ist mein Leib" heißet so viel als: das ist ein figur meins Leibs, setzen solche eigene trewme on allen grund der Schrifft." Sermon D. Mart. Luth. vom Sacrament wider die Schwermergeister. 1526.

„Carlstad spricht, das wort τοῦτο deute dis, Ecolampad, nein, es deute ein anders. Item Zwingel spricht, „ist" heiße „deutet", Ecolampad sagt, nein, es heiße schlecht „ist". Widerumb Ecolampad spricht, „mein Leib" heist meins Leibs Zeichen"; Zwingel sagt, nein, es heist schlechts „mein Leib". Vom Abendmal Christi Bekentnis D. Martini Lutheri. 1528.

„D. Carlstad in diesem heiligen Text „das ist mein leib" martert das wörtlin „das", Zwingel martert das wörtlin „ist", Ecolampad martert das wörtlin „leib". Die andern martern den ganzen Text und keren das wörtlin „das" umb, und setzen hinden an und sprechen also „nemet, esset, mein Leib der für euch gegeben wird ist das. Etlich martern den Text halb, und setzen das wörtlin „das" ins mittel, und sprechen „nemet, esset, was für euch gegeben wird, das ist mein Leib. Etliche martern den Text also „das ist mein Leib zu meinem Gedechtnis" das ist, des sol hie mein Leib nicht sein natürlich, sondern nur zum Gedechtnis meines Leibs." Das diese wort Christi „das ist mein Leib" noch fest stehen. 1527.

2) Chr. Rasperger konnte schon 1577 (Apologia de coena Domini. Ingolstadt) 200 solcher Deutungen aufzählen. Indem in unserer Zeit De Sainctes nur die hauptsächlicheren berücksichtigt, kann er 80 nennen. De Euchar. Relect. 1. cap. ultim.

große Anzahl anderer zusammengesucht, in welchen ist soviel heißen soll wie bedeutet. „Die sieben fetten Kühe und sieben vollen Aehren sind sieben fruchtbare Jahre[1]." „Ich bin der wahre Weinstock, ihr die Rebzweige[2]." „Der Fels aber war Christus[3]." „Der Acker ist die Welt, der Same das Wort Gottes[4]." „Dieses (die Beschneidung) ist mein Bündniß[5]."

6. Nun, wenn man ohne Rücksicht auf die durchgreifende Verschiedenheit der Stellen uns einfach mit Beispielen widerlegen will, so ist das sehr unwissenschaftlich; aber selbst wenn wir darauf eingehen wollten, so können wir erwidern: Die Beispiele von „ist" im Sinne von „bedeutet" sind verschwindend klein an Zahl gegenüber der unermeßlichen Anzahl von solchen, wo eben ist ist bedeutet. Im Falle eines Zweifels über den Sinn stünde darum immer die Präsumtion für die eigentliche regelmäßige Bedeutung. Im Grunde aber hat das Wort ist auch in diesen vereinzelten Beispielen nicht den Sinn von bedeutet, sondern es hat und kann keinen anderen Sinn haben, als den von ist, worüber sogleich Näheres.

In den angeführten Beispielen kann und muß man allerdings von der eigentlichen Bedeutung der Worte abgehen und etwa übersetzen: Die fetten Kühe bedeuten die sieben fruchtbaren Jahre, der Fels ist eine Figur, ein Typus von Christus, der Acker bedeutet die Welt, der Same das Wort Gottes. Es gibt nämlich

erstens gar keinen Sinn, wenn man die Worte eigentlich nehmen wollte. Kühe können keine Jahre, ein Fels nicht Christus sein u. s. w.

Zweitens ist der positive intendirte Sinn durch den Zusammenhang nicht nur nahe gelegt, sondern genau bestimmt. Es handelt sich nämlich in den angeführten Beispielen um Erklärung von prophetischen Träumen, von Allegorien, Typen, Parabeln: es wird das Figürliche, Parabolische, Symbolische, Bedeutungsvolle der Kühe, der Aehren, des Felsens, des Ackers und Samens ausdrücklich ausgesprochen[6] oder als selbstverständlich vorausgesetzt, wie wenn der

1) Genes. 41, 26.
2) Joh. 15, 1.
3) 1 Kor. 4. 10,
4) Matth. 13, 38 ff.
5) Genes. 17, 10.
6) An der Stelle, wo Paulus sagt, Christus sei der Fels, fügt er hinzu: das geschah uns zum Vorbilde (V. 6), das alles geschah ihnen zum Vorbilde (V. 11).

Heiland sagt: Ich bin der Weinstock, mein Vater ist der Winzer, ihr seid die Rebzweige [1]). Indem er sodann diesen Ausspruch durch den Zusammenhang der Seinen mit ihm erklärt, bezeichnet er das Bild selbst als solches, aber auch ohnedies drängte es sich Jedermann als solches auf.

Was insbesondere die Sätze: „Das ist Phase", und: „Das ist mein Bündniß," welche unseren Texten, die auf das neue Paschalamm und den neuen Bund gehen, am nächsten zu stehen scheinen, anlangt, so sind dieselben vielmehr durch eine große Kluft von ihnen getrennt, oder sie beweisen sogar, daß das „ist" in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden muß.

Der erste große Unterschied liegt darin, daß in ihnen das Prädicat keine Substanz wie der Leib und das Blut des Herrn ist, sondern ein Ereigniß, eine Stiftung. Von einem substantialen Sein, „ist", wie in dem Satze: Das ist mein Leib, kann bei ihnen also nicht die Rede sein.

Zweitens aber handelt es sich in jenen Sätzen um Erklärung eines Symbols, einer symbolischen Handlung. Sehr deutlich zeigt sich dies bei dem „das ist der Vorübergang des Herrn." Das Gesetz schreibt den Ritus des Paschamahles vor mit allen an den Auszug aus Aegypten erinnernden Ceremonien und befiehlt dem Hausvater, wenn die Kinder nach der Bedeutung der Ceremonien fragen, zu antworten: „Das ist der Vorübergang des Herrn:" Diese Ceremonien stellen den Vorübergang, die Verschonung der Erstgeburt in Aegypten dar. Desgleichen stellt sich die Beschneidung als religiöse Ceremonie, als Symbol von selbst dar und wird zum Ueberfluß auch als solches von Jehovah selbst erklärt. Da kann dann ohne weiteres gesagt werden: das ist ein Bündniß, das ist der Ausdruck, die Besiegelung meines Bündnisses mit euch.

Man braucht übrigens das Phase nicht auf den früheren Vorübergang in Aegypten, sondern kann es auf die gegenwärtige Festfeier beziehen: das ist Pesach, Ostern, Paschafeier [2]). Und dann behält es seine Bedeutung vollständig. Freilich muß dann doch die Bedeutung von Ostern, Paschafeier wieder erklärt werden. Auch in dem Ausdrucke: das ist mein Bündniß, könnte das Prädicat für den Inhalt der Bundesschließung, also für den Bund selbst genommen werden.

---

1) Joh. 15, 1.

2) Pascha ist nichts anderes als das mit dem Artikel (status emphaticus versehene Pesach.

Die Beschneidung als äußeres Zeichen und Vehikel der Gnadenspendung, als Sakrament ist ja ein Theil des Bundes, ja das Wesen des abrahamitischen Bundes mit seinem Volke. So gefaßt ist kein Grund vorhanden, von der eigentlichen Bedeutung der Worte abzugehen.

So jedenfalls lassen sich die Worte des hl. Paulus: „Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blute," und des hl. Lukas: „Das ist der Kelch des Neuen Testamentes" erklären. Der Kelch, selbstverständlich sein Inhalt, das Blut des Herrn, besiegelt nicht nur das Neue Testament, sondern ist auch der Inhalt des Neuen Testamentes: nichts anderes im Grunde ist es, als sein kostbares für uns zur Vergebung der Sünden und zu unserem Heile vergossenes Blut, was er uns durch sein letztwilliges Testament vermacht hat. Will aber Jemand diese Erklärung nicht annehmen und darauf bestehen: das Blut sei nur die Besiegelung des Bündnisses, der Ausdruck, das Zeichen der Bundesschließung, so gesteht er damit ein, daß er durch innere Gründe genöthigt sei, von der eigentlichen Bedeutung der Worte: Dieser Kelch ist das neue Testament, abzugehen. Solche Gründe liegen aber bei den Worten: Das ist mein Leib, nicht vor, im Gegentheil, alle Gründe verlangen bei der eigentlichen Bedeutung stehen zu bleiben.

Wir sagten oben: Im Grunde behalte auch in der Erklärung von Symbolen, Allegorien, Parabeln, Träumen die Copula ist ihre Bedeutung. Man kann in der That wohl behaupten, ist steht niemals, weder in der hl. Schrift, noch in der Profanliteratur jemals für bedeutet. Es bezeichnet immer und kann nichts anders bezeichnen, als die Uebereinstimmung zwischen Prädicat und Subject. Da es sich in diesen Fällen um Erklärung eines als Tropus erkannten Symbols, Gleichnisses, z. B. des Samens handelt, ist der Sinn des Satzes: Das, was durch den Samen bezeichnet, symbolisirt, tropisch ausgedrückt wird, ist das Wort Gottes. Die geträumten fetten Kühe, d. h. das was sie im Traum bezeichnen, sind die fruchtbaren Jahre.

In den Einsetzungsworten kann aber das Subject dieses nicht so umschrieben werden. Es ist das vom Heiland Gezeigte weder seiner natürlichen Beschaffenheit nach, noch in der Auffassung der Menschen, noch kraft vorausgehender oder nachfolgender Erklärung ein Bild, ein Symbol, ein Zeichen, sondern eine selbständige Substanz: von dieser also wird gesagt, daß sie der Leib des Herrn ist. Es besteht also Identität zwischen dem mit Christus Gezeigten und dem Prädicate Leib, Blut des Herrn.

7. Doch die Leugner der realen Gegenwart wissen das Subject des Satzes, bezw. den ganzen Satz: Das ist mein Leib, zu einem Symbol, zu einer symbolischen Handlung umzudeuten. Nach ihnen geht der Symbolismus des Actes und der eucharistischen Worte hervor „aus der historischen Entstehung des Abendmahles, aus den Analogien der prophetischen Literatur, aus dem Unterscheidungsmerkmal von Paschamahl und Opfer des Bundes, aus der positiven Haltung Jesu, seiner paraboliſchen Unterrichtsweise, aus dem Band, welches das Abendmahl mit dem messianischen Amt und dem religiösen Bewußtsein verbindet, endlich aus den kategorischen Erklärungen oder significativen Ermahnungen des Paulus, wie aus den indirecten im vierten Evangelium enthaltenen Andeutungen [1])."

Von alle dem ist das gerade Gegentheil wahr: Der hl. Paulus und der hl. Johannes konnten nicht nachdrucksvoller die reale Gegenwart aussprechen, sie nicht ausdrücklicher und eindringlicher erklären, als sie es gethan; die Person Jesu Christi, sein Benehmen, seine messianische Sendung verlangen auf das entschiedenste, seine Worte im eigentlichen Sinne zu nehmen. Die paraboliſche Unterrichtsweise, die er sonst häufig beim Volke anwandte, konnte er, wie wir sahen, hier nicht, wenigstens nicht ohne Erklärung oder Andeutung des Symbolismus anwenden. Christus hat doch nicht immer, nicht vor allen, wenigstens nicht bei seinen Jüngern in Parabeln gesprochen. Will man allgemein die paraboliſche Unterrichtsweise als Ausflucht ergreifen, dann kann und muß man es auch als Parabel nehmen, wenn er sagt: Ich und der Vater sind Eins, am dritten Tage werde ich wieder auferstehen u. s. w. Freilich die letzten Ausläufer der Leugner der realen Gegenwart schrecken auch vor diesen Consequenzen nicht zurück. Noch verhängnißvoller werden die Consequenzen, wenn man den Symbolismus der prophetischen Literatur als Kriterium der Auslegung der ganzen hl. Schrift aufstellen will. Dann löst sich alles in der Bibel in Mythus, Dichtung und Allegorie auf.

Einigen Schein von Berechtigung dürfte die Bezugnahme auf die Feier des Paschamahles haben. Der Herr schloß seine neue Abendmahlsfeier an die des Paschalammes an, ja verwob sie so zu sagen in deren Ritus. Er scheint sogar die Einsetzungsworte dem Pascharitus entlehnt zu haben: „Das ist das Brod des Leidens," „das ist der Leib des Paschalammes." Die ganze Feier des Paschamahles war symboliſch; also muß man die eucharistische Feier, die ihr folgte

1) *Lobstein*, La doctrine de la S. Cène. Lausanne 1889.

und dann an ihre Stelle treten sollte, auch symbolisch verstehen. Es geben ja auch die Katholiken zu, daß Christus hier ein Sakrament einsetzte; Sakrament ist ja aber wesentlich ein heiliges Symbol.

Die enge Beziehung der Eucharistie zum Paschamahl beweist nicht gegen, sondern gerade entschieden für die reale Gegenwart. Denn das ist ja gerade das Verhältniß des A. B. zum neuen Testamente, daß jener Vorbild, dieses Realität, jener Schattenriß war, dieses Wahrheit ist. Wenn aber irgend eine Ceremonie des A. B. als Typus aufgefaßt werden muß, dann vor allem das Paschamahl und das Paschalamm [1]). Es ist ein Vorbild des eucharistischen neutestamentlichen Mahles und des eucharistischen Opfers. Was also im alttestamentlichen Ritus blos Symbol, Typus, Vorbild war, das muß im N. T. erfüllte Wahrheit sein. Nun nennt aber der Heiland die Eucharistie seinen Leib, sein Blut, das als Opferblut vergossen wird. Also muß dies sein wahrer Leib und sein wahres Blut sein, und dies zwar gerade wegen der Beziehung der Eucharistie zum Pascharitus, des N. T. zum A.

Die Erklärung, welche der Hausvater dem nach der Bedeutung der Paschaceremonie fragenden Sohne gibt: „Das ist das Brod des Leidens," hat mit dem eucharistischen Brode nichts zu thun, noch viel weniger mit den Worten des Herrn: Das ist mein Leib. Dort handelt es sich um die Bedeutung des ungesäuerten Brodes, das ganz und gar Symbol war, denn außer der Paschazeit wurde nur gesäuertes Brod gegessen. Nach der Mischnah fragt aber der mit der Bedeutung der Feier unbekannte Sohn: „Warum ist diese Nacht verschieden von allen Nächten?" Die Erklärung der Bedeutung des Brodes wird in derselben Mischnah als wesentlich zur Osterfeier bezeichnet. Die ungesäuerten Brode sind in der That Brod des Leidens, sie erinnern an die schnelle Flucht der Hebräer aus Aegypten, die ihnen nicht einmal gestattete, das Brod säuern zu lassen. Bei der Einsetzung der Eucharistie wird aber Brod gar nicht genannt, jedenfalls aber ist das Brod, welches der Herr segnete, weder von Natur

1) Paschasius Radbertus konnte ganz entschieden erklären: „daß jene Opferung des A. T. ein Vorbild des Leidens Christi und unserer Communion gewesen ist, darüber kann kein gläubiger Christ im Zweifel sein. Und in der That war die ganze Gestalt jener vorbildlichen Anstalten im Verhältniß zur künftigen Wirklichkeit nicht mehr als was der Schatten ist im Vergleich zum Körper, als was ein Bild, ein Abdruck gegenüber der Wahrheit ist. Ganz anders aber verhält es sich mit unserem hl. Geheimniß; da ist lauter Wirklichkeit, Wahrheit und Erfüllung." Haushcr S. 167 f.

aus, noch nach alttestamentlicher Typik, noch nach einer Andeutung des Herrn Zeichen, Bild des Leibes des Herrn.

Wie man aber die Formel: „Dies ist der Leib des Pascha's," welche bei der Austheilung des Brodes gesprochen worden sein soll, gegen die reale Gegenwart ausspielen kann, ist ganz unverständlich. Denn der Leib des Pascha ist doch der wahre Leib des gebratenen Paschalammes. Wenn also der Herr seinen Leib den Paschaleib genannt hätte, so würde er damit denselben als Antitypus zum typischen Osterlamme und also gewiß als real bezeichnet haben. Indeß ist diese Formel erdichtet, bzw. durch ein Mißverständniß aufgekommen, und da die Protestanten sich an alles hartnäckig klammern, was nur den Schein eines Beweises gegen die reale Gegenwart hat, hält sich dieses Mißverständniß von Lightfoot bis auf den heutigen Tag [1]).

Einen stärkeren und durchaus authentischen Parallelismus der Einsetzungsworte mit alttestamentlichen Ausdrücken bietet uns die hl. Schrift selbst. Wie der Heiland erklärt: „Das ist mein Blut des neuen Testamentes," so sagt Moyses, indem er das Volk mit dem Blute der Opferthiere besprengte: „Das ist das Blut des Bündnisses, das der Herr mit euch geschlossen [2])." Der hl. Paulus wiederholt diese Worte des A. B. und erklärt, daß auch im Neuen Bunde nur durch Blut die Bundesschließung vollbracht werde, da ohne Blutvergießen keine Nachlassung der Sünden stattfindet [3]). Wir haben also hier einen nicht blos von den Worten und ihrem Inhalte angedeuteten, sondern vom hl. Paulus selbst bestimmten, erklärten Parallelismus zwischen den zwei angeführten Sätzen: Im zweiten bezeichnet aber: das ist das Blut des Bundes, das wahre Opferblut der Opferthiere; also ist im andern: das ist mein Blut des N. T. auch das wahre Blut des wahren Opferlammes zu verstehen [4]).

---

1) Bei der Austheilung des Osterlammes werden diese Worte gar nicht gesprochen, sondern der Segensspruch: „Gelobt seist du Herr unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt hast durch deine Gebote und uns befohlen das Pascha zu essen." „Der Leib des Pascha" kommt an einer andern Stelle der Mischnah vor, da wo berichtet wird, zur Zeit des Tempels habe man außer andern Speisen auch den Leib des Pascha, d. h. das ganze, unzerlegte Lamm, aufgetragen. Vgl. Bickell, Messe und Pascha. S. 55. Was hat dies mit den eucharistischen Einsetzungsworten zu thun?

2) Exod. 24, 8. — 3) Hebr. 9, 11 ff.

4) Auch der Evangelist gibt sich sichtlich Mühe, das Opferblut Jesu Christi als mit dem hier auf dem Tische gegenwärtigen durch erklärende emphatische Zusätze und Wiederholung des Artikels τὸ identisch zu erklären: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Matth. 26, 28.

Die Einsetzung der hl. Eucharistie schließt sich allerdings an die durchaus symbolische Paschafeier an, bildet gleichsam einen Bestandtheil derselben, aber daraus folgt nicht, daß nun ohne weiteres alles, was Christus bei dieser Feier und bei der Feier des neuen Paschamahles that und sprach, symbolisch zu deuten sei. Sonst wäre auch die Verkündigung des Verrathes des Judas, der Verleugnung des Petrus, der Verfolgungen der Seinigen, des Hinganges zum Vater, sein Aufstehen vom Tische rein symbolisch zu deuten. Man muß also die Worte und Thaten selbst ins Auge fassen, um zu sehen, ob sie eigentlich oder symbolisch zu verstehen sind. Die Einsetzungsworte aber für sich und in ihrem Zusammenhange und in Verbindung mit allen andern Umständen genommen, können, wie wir sahen, nur eigentlich verstanden werden.

8. Die Einsetzungsworte gehen allerdings auf ein Sakrament, also auf ein hl. Zeichen. Das können wir aber nur wissen, wenn wir ihren Sinn selbst erfaßt haben; ihr Sinn aber wird ganz verdreht, wenn man blos ein Zeichen des Leibes und Blutes Christi darin erblicken will.

Daß der Herr mit jenen Worten ein Sakrament einsetzen wollte, konnten die Jünger doch nicht von vornherein wissen, viel weniger den besonderen Charakter dieses Sakramentes; das mußten sie die Worte und das Handeln des Herrn selbst lehren. Es wäre ja auch ein Sakrament, wenn das Brod den Leib und der Wein das Blut des Herrn blos bezeichnete und die Kraft des Kreuzestodes Christi in sich schlösse. So fassen die Sakramentarier das eucharistische Sakrament. Aber damit nehmen sie ihre vorgefaßte Privatansicht, ihre Irrlehre aprioristisch an und legen sie in die Worte hinein, bzw. verdrehen die Worte nach ihr. Legt man aber vorurtheilsfrei den gegebenen Wortlaut zu Grunde, so findet man, daß der Leib und das Blut des Herrn wirklich zugegen ist; da dies aber nicht in sichtbarer Form der Fall ist, sondern als Brod und Wein den Sinnen sich darstellt, so sind die Gestalten von diesen sichtbaren Elementen die Zeichen für den Leib und das Blut. Erst so ergibt sich ein Sakrament, das nicht a priori construirt, sondern aus den Worten des Herrn erschlossen ist.

Wir haben also ein Zeichen des Leibes und Blutes Christi, aber kein bloßes Zeichen. Wäre es bloßes Zeichen, dann könnte auch hier kaum von einem Sakramente die Rede sein.

9. Doch die Leugner der realen Gegenwart finden in den Einsetzungsworten selbst hinreichenden Grund, ja die strengste Nöthigung,

von dem eigentlichen Sinne abzugehen; derselbe enthielte ja einen inneren Widerspruch. Das Subject des Satzes ist das vom Herrn gezeigte Brod und von diesem wird erklärt, daß es der Leib des Herrn ist: Brod und wahrer Leib des Herrn schließen sich aber gegenseitig aus.

Wieder eine bloße gesuchte Ausflucht und Verdrehung der Worte. Der Herr sagt ja nicht, daß dieses Brod sein Leib sei, sondern das, was er in den Händen hält und die Jünger sehen. Das würde freilich nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge wirklich Brod sein, und solches dachten sich die Jünger auch beim Aussprechen von „Dies" und bei dem Vorzeigen des Brodes; aber nachdem der Herr den Satz vollendet und erklärt hat: Dieses da ist mein Leib, ist der Sinn des Subjectes nicht dieses Brod, und denken sich die gläubigen Jünger nicht mehr Brod, sondern den Worten des Herrn gemäß, der auch bewirken kann, was er spricht, den Leib des Herrn, so daß der Sinn des Satzes vielmehr der ist: das was ich euch hier gebe, was dem Anscheine nach Brod ist, ist nicht mehr Brod, wie vorher, sondern ist der Leib des Herrn.

10. Unter den katholischen Theologen besteht allerdings auch eine Verschiedenheit der Meinungen über die eigentliche Bedeutung von dem Subjecte des Satzes: *hoc* est corpus meum. Darüber werden wir später bei der Transsubstantiation noch mehr zu sagen haben.

Nach dem hl. Thomas steht das hoc für die Substanz im allgemeinen [1]), nach Alexander v. Hales und dem hl. Bonaven-

1) Haec locutio (hoc est corpus m.) habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quae habent solam vim significativam et non factivam. sicut comparatur conceptio intellectus practici, quae est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi, quae est accepta a rebus; nam „voces sunt signa intellectuum" secundum Philos. (Periherm. l. 1.). Et ideo sicut conceptio intellectus practici non praesupponit rem significatam sed facit eam, ita veritas hujus locutionis non praesupponit rem significatam sed facit eam; sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum. Haec autem conversio non fit successive sed in instanti. Et ideo oportet quidem intelligere praedictam lucutionem secundum ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quod praesupponatur ex parte subjecti id quod est terminus conversionis scl. quod corpus Christi sit corpus Christi. Neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scl. panis; sed id quod communiter se habet quantum ad utrumque scl. contentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt haec verba quod corpus Christi sit corpus Christi, neque quod panis sit corpus Christi, sed quod contentum sub his speciebus quod prius erat panis, sit corpus Christi. Et ideo

tura[1]) für das zu verwandelnde Brod, nach Scotus für den Leib des Herrn.

Diese verschiedenen Auffassungen widersprechen sich im Grunde nicht, sondern betrachten denselben Sachverhalt nur unter verschiedenen Rücksichten; als die correcteste Auffassung muß aber die des hl. Thomas bezeichnet werden, wie folgende leichte Analyse zeigt.

Das Wort dieser, dieses ist ein sog. terminus syncategorematicus, d. h. ein solches Wort, das für sich keinen selbständigen Sinn gibt, sondern, wie z. B. jeder, einige, nur dazu dient, den Sinn oder die suppositio anderer Worte genauer zu bestimmen. Die bestimmende Bedeutung des pronomen demonstrativum ist nun das Hinweisen auf einen gezeigten oder erwähnten Gegenstand. Es hat also für sich, wenn es adjectivisch gebraucht wird, nur die Bedeutung von Siehe, ecce. Dieser Mensch ist gleichbedeutend mit Siehe den Menschen, der Mensch, den du siehst. Häufig wird es aber substantivisch gebraucht, wie wenn man sagt: Dieses ist ein Mensch, dieses ist Brod, dieses ist ein Erdbeben. Dann liegt darin nicht blos ein Hinweis auf Etwas, sondern dieses Etwas wird auch zugleich mit ausgedrückt. Der Sinn ist dann: das was du da siehst, das was du da hörst, was da gegenwärtig ist. Es fragt sich nun: Was ist denn das was man sieht, hört, was sich uns gegenwärtig darstellt? Sind es die Accidentien: Farbe, Ton, Gestalt, oder ist es das Subject derselben, die Substanz? das Ding? Im Grunde weder das eine noch das andere, sondern das concrete Ding, die Substanz unter ihren Accidentien. Wahrgenommen werden zunächst blos die Accidentien, aber durch sie und unter ihnen stellt sich der Verstand nothwendig ein Suject derselben, die Substanz vor. Wenn man sagt: Das, dieses ist Brod, so ist unter dem Subjecte „das, dieses" die mit den Augen wahrgenommene Substanz gemeint. Dieselbe ist aber unbestimmt gelassen; man weiß nicht, oder sagt mit dem „das" nicht, was es für eine Substanz ist; die genauere Bestimmung der

signanter non dicit Dominus: „Hic panis est corpus meum" . . . neque: „Hoc corpus meum est corpus meum" . . . . sed in generali: „Hoc est corpus meum", nullo nomine apposito a parte subjecti sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi sine qualitate id est forma. 3. p. q. 7. a. 3.

1) Quia enim hic sermo conversivus et transitivus sive ad transsubstantiationem ordinatus est operativus, et operatio est circa substantiam panis: ideo pronomen demonstrat panis substantiam sub accidentibus quae oculis conspici possunt et tangitur illud *quod* convertitur per subjectum, sicut illud *in quod*, per praedicatum. In 4. dist. p. 8. a. 1. q. 1.

specifischen Substanz gibt erst das Prädicat. Möglicherweise faßt der Redende und Hörer schon bei dem „das" die specifische Substanz auf, erkennt schon das, was das Subject aussagt. Dann ist für ihn das Prädicat, d. h. die ganze Aussage überflüssig. Es liegt gerade in der Natur des Satzes, daß das Prädicat und Subject zwar übereinstimmen müssen; daß aber das Prädicat bestimmt erklärt, was im Subject noch unbestimmt ist, als unbekannt vorausgesetzt ist[1]).

Darnach bezeichnet in dem Satze: Hoc est corpus meum das hoc gerade so den Leib des Herrn wie das Prädicat, sonst wäre er nicht wahr; aber das hoc bezeichnet ihn noch nicht bestimmt als solchen, sondern unbestimmt als eine Substanz mit solchen accidentalen Phänomenen, wie es der hl. Thomas erklärt.

Man kann aber die Frage noch mehr detailliren und sie so zerlegen: Was dachten sich die Apostel unter dem Hoc, was der göttliche Heiland, was vor Vollendung des Satzes, was nach derselben? Die Apostel dachten, als sie nur erst das Wort „dies", d. h. den Hinweis auf das was der Herr in den Händen hielt, hörten, nur an Brod und konnten an nichts anderes denken, weil es nach dem natürlichen Verlauf der Dinge, nach dem Zeugnisse der Sinne solches wirklich war.

Der göttliche Heiland verstand freilich auch Brod darunter, aber erstens bezeichnete er es nicht als solches mit dem hoc, und zweitens war es in seiner Vorstellung bereits in seinen Leib zu verwandelndes Brod. Am Ende des Satzes war die Vorstellung von dem hoc im Geiste des Herrn und der Apostel dieselbe. Sie mußten sich unter dem Gezeigten den Leib des Herrn *denken*, wenn der Satz wahr sein sollte; aber darum blieb die *Bedeutung* des Wortes hoc in dem Satze dieselbe wie vorher: es bezeichnete die unter den sichtbaren Formen und Farben enthaltene unbestimmte Substanz.

Daraus sieht man auch, daß es im Grunde für die eigentliche Bedeutung des hoc ganz gleichgültig ist, ob die Consecrationsworte rein significativ, blos declarativ oder auch wirksam sind, d. h. erst den Satz wahr machen. Denn der Satz kann erst wahr sein, wenn

1) Logisch ausgedrückt sagt man: Subject und Prädicat des Satzes gehen auf dasselbe *Object*, ihre Begriffe sind objectiv identisch, aber der Subjectsbegriff geht auf das objectum materiale, auf den Gegenstand, wie er für sich ist, das Prädicat auf das obj. formale, den Gegenstand, wie er gerade in dem Satze aufgefaßt, unter der Rücksicht, unter welche er gerade hervorgehoben, über welche der Hörer belehrt werden soll. Vgl. Logik 3. A. S. 27 ff.

seine Bedeutung aufgefaßt ist, und das ist erst am Ende des Satzes der Fall. Am Ende des Satzes konnten sich aber die Zuhörer nichts anderes denken, weil ja der Herr nichts anderes gesagt hatte, als daß das Gezeigte sein Leib sei; wann und wie es solcher geworden, bleibt für die Wahrheit und Auffassung gleichgültig. Aber es blieb auch wahr, daß das Subject des Satzes hoc dies nur unbestimmt vor wie nachher bezeichnet.

Diese Verschiedenheit der theologischen Meinungen läßt die reale Gegenwart unberührt; alle setzen dieselbe voraus. Die Schwierigkeit, welche ihnen der Satz bietet, wäre auf protestantischem Standpunkte am einfachsten zu heben gewesen, wenn sie erklärten: Weil die reale Gegenwart in den Satz einen Widerspruch hineinträgt, so muß dieselbe aufgegeben und der Satz tropisch genommen werden. Sie machen aber, da ihnen die reale Gegenwart und der eigentliche Sinn durchaus feststeht, ganz andere, z. Th. verfehlte, ja verzweifelte Versuche, jene Schwierigkeiten zu heben [1]).

11. Indeß man kann den oben dargelegten Einwand etwas modificirt so vorbringen. Um von der eigentlichen Bedeutung eines Ausdrucks abgehen zu dürfen, bedarf es keines logischen Widerspruchs, einer inneren Ungereimtheit: man hält sich immer berechtigt und verpflichtet, eine Aussage bildlich zu erklären, wenn die eigentliche Auffassung ungewöhnliche, sonderbare, abenteuerliche, unbegreifliche Vorstellungen einschließt. Daß dies aber bei unserem Texte der Fall ist, kann Niemand leugnen. Wer kann sich vorstellen, daß dieses, was als Brod erscheint, der Leib des Herrn sei, dieser Kelch das Blut des Herrn enthalten soll?

Diese hermeneutische Regel kann im allgemeinen als zutreffend bezeichnet werden, wenn es sich um Erklärung profaner Schriftwerke und Aussagen gewöhnlicher Menschen handelt. Denn in der Alltagswelt ist das Gewöhnliche, leicht Vorstellbare die Regel. Ganz allgemein angewandt würde aber auch hier diese Erklärungsweise zu verkehrten

---

1) Eine Hauptschwierigkeit entsteht für manche Theologen aus der Wirksamkeit der Worte des Herrn. Wenn man mit manchen annähme, daß die Consecration schon vor dem Ausspruche der Worte etwa durch das „segnete", „dankte" vollzogen werde, dann haben die Worte blos erklärende, keine bewirkende Bedeutung; und dann ist schon am Anfange des Satzes das Prädicat übereinstimmend mit dem Subjecte, und also an Brod gar nicht zu denken. Obgleich wir diese theologische Meinung von der declarativen Bedeutung der Einsetzungsworte nicht billigen, so können wir doch ihrer uns gegen die symbolischen Sakramentarier mit allem Fug bedienen.

Auffassungen führen. Es könnte ja dann gar nichts Auffallendes, Ungewöhnliches, Wunderbares, Unerklärliches mehr bezeugt und berichtet werden.

Dagegen schlägt jene Regel ganz fehl, wenn es sich um biblische Berichte, insbesondere um Worte und Werke des Gottmenschen handelt. In seinen Worten und Handlungen können und müssen wir schon vorneherein vieles Geheimnißvolle, Wunderbare, Unbegreifliche erwarten, und die thatsächlichen, unantastbarsten Berichte der Evangelisten führen uns eine große Menge von wunderbaren Werken und von unbegreiflichen Geheimnissen in seinen Reden vor. Hier steht also die Präsumtion nicht von vorneherein für den leichter verständlichen Sinn der Worte, sondern eher für das Gegentheil. Wollte man obigen Auslegungskanon rücksichtslos auf die Worte und Handlungen des Herrn, welche in der hl. Schrift berichtet werden, anwenden, so würden alle Geheimnisse und Wunder aus der Lehre und dem Leben des Herrn schwinden. Damit kämen wir aber zu einem rein naturalistischen, rationalistischen Christenthum, das den directesten Gegensatz bildet zu dem demüthig kindlichen Glauben, den der Herr von den Seinen und gerade speciell in Betreff der hl. Eucharistie fordert. In der That ist das der letzte und einzige Grund zur Leugnung der realen Gegenwart. Die stolze menschliche Vernunft will nicht mehr an das hochheilige Geheimniß der unerforschlichen Liebe Gottes glauben, und darum *sucht* man nach Gründen, um die klaren Worte des Herrn, welche es aussprechen, verdrehen zu können. Die Reformatoren leugnen es gar nicht, daß es ihnen gar nicht um die Wahrheit zu thun ist. Luther erklärt offen, daß, wenn er nur könnte, er die Karlstadtische Deutung gern annehmen würde; wie er bekennt, daß ihm der Teufel die Abschaffung der Messe angerathen, so macht Zwingli seine Witze über den schwarzen oder weißen Engel, der ihn an das: Hoc est Phase Domini zur Bekämpfung der Eucharistie erinnert habe. Sind das Gesinnungen eines wahrheitssuchenden Exegeten? Die Reformatoren suchten also nicht Wahrheit bei der Erklärung der Worte Christi, sondern verfolgten ihre selbstsüchtigen, privaten Zwecke.

12. In ihrer Verlegenheit den klaren Sinn der Worte Christi zu beseitigen, haben die Reformatoren auch zu der verzweifelten Ausflucht gegriffen, die *syrochaldäische Sprache* habe kein Wort für *bedeute*, und darum habe Christus *ist* gesagt.

Jedermann, wenn er auch von Syrisch nichts versteht, wird dies für unglaublich erachten. Sollte dem Heiland wirklich kein sprachliches

Mittel zu Gebote gestanden haben, um die Eucharistie als loßes Bild, Zeichen hinzustellen? Auch die ärmste Sprache der rohesten Wilden entbehrt solcher Hilfsmittel nicht. Nun weist aber Cardinal Wiseman mindestens 40 Worte auf, durch welche das „Bedeuten" im Syrischen hätte ausgedrückt werden können. Veranlassung zu diesem Mißverständnisse hat vielleicht der Umstand gegeben, daß die Syrer aus dem Griechischen τύπος ein tupso entlehnt haben. Aber diese Entlehnung ist in der späteren syrisch-christlichen Literatur sehr gewöhnlich und setzt nicht den Mangel eines syrischen Wortes voraus.

Ein anderer Grund für die unbegreifliche Behauptung, das Syrische gebrauche „ist" für bedeutet, könnte der häufige Ausdruck honau für: „das heißt" beim hl. Ephräm sein. Aber honau dies — es bezeichnet eben gar nichts anders als hoc est, id est, h. e., d. i., was freilich auch mit das heißt übersetzt werden kann; aber wenn wir d. h. statt d. i. sagen, wollen wir doch nicht ist mit heißen identificiren.

Das Syrische hat wie das Hebräische drei Arten unsere Copula, das „ist" auszudrücken. Die erste, welche auch von uns angewandt werden kann: es wird einfach Subject und Prädicat ohne ausdrückliche Copula nebeneinandergestellt und die Behauptung der Identität dem Leser und Hörer überlassen. Wie Zeit: Geld, Sünde: Verderben. Die zweite Art ist, daß man das Personalpronomen der dritten Person hou anwendet, z. B. der Mann, er ein Prophet. Drittens gebraucht man das substantive ithavhj — seine Wesenheit ist, etwa: der Mensch, seine Wesenheit ist vernünftig. Diese Ausdrücke bezeichnen offenbar noch viel stärker als unser conventionelles „ist" die vollste Identität zwischen Prädicat und Subject, wenigstens wenn wir sie gebrauchen, was ja unter Umständen geschehen kann, drücken wir mit stärkerer Emphase als mit der Copula aus, daß das Subject wirklich das ist, was das Prädicat besagt.

Nun aber kommen in der syrischen Uebersetzung der Worte des Herrn in den Evangelien und bei den syrischen Vätern, welche die Einsetzungsworte wiedergeben, thatsächlich jene drei Arten der Copula vor [1]).

1) Bei Matthäus heißt es Honav pagrj, honav demj, das, es mein Leib, das, es mein Blut. Das hou ist mit dem Demonstr. hono' verschmolzen. Bei Markus: hono' ithavhj pagrj dies, sein Wesen ist mein Leib, honav demj dediathiki' chadatho' — dies, es mein Blut des N. B. Bei Lukas: honav pagrj — das, es mein Leib, hono' coso' diathiki' chadatho' hedemj — dieser Kelch — das N. T. in meinem Blute. Beim hl. Paulus: honav pagrj, hono' coso'

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der göttliche Heiland sich aller dieser drei Wendungen bedient hat; denn es kann doch nicht bezweifelt werden, daß er nach der Auferstehung, wo er mit den Jüngern über das Reich Gottes sich unterhielt, auf dieses wichtigste und schwierigste Geheimniß der christlichen Kirche zurückgekommen ist. Aber welchen Ausdruck er auch gebraucht hat, die Apostel haben nur ἐστίν verstanden und verstehen können, denn sie sagen alle ἐστίν [1]).

§ 526.

Documentaler und monumentaler Traditionsbeweis für die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi.

Sollte noch irgend ein Bedenken über den wahren Sinn der Schriftworte bestehen, so müßte die Auffassung derselben seitens der Apostel und der ersten Kirche für das wahre Verständniß derselben entscheidend sein. Auch abgesehen von der Unfehlbarkeit der Kirche und abgesehen von dem entscheidenden Gewichte, das der Tradition nach katholischen Principien für die Schriftauslegung zukommt, muß

---

ithavhj diathiki chadatho bedemj. — Hono' 'ithavhj pagrj: hono' 'ithavhj demj. S. Maruth., Bibl. Or. I, pag. 150: 'ithauhoun pagro' vademo dileh. Ihre Wesenheit, Leib und Blut, mir eigen. Xenaj. Mabug, Bibl. Or. II, p. 39: hono' pagro d'aloho hou. S. = das der Leib Gottes er. Isaac, Magn. Bibl. Or. tom. I, p. 220.

1) Für die figürliche Deutung der Worte des Herrn führt man auch an, daß die Eucharistie ein Andenken an den Herrn sein soll; er sagt ja: „Das thut zu meinem Andenken“: speciell soll sie uns, wie der hl. Paulus erklärt, den Tod, das Leiden des Herrn in Erinnerung bringen. Auch nennen die hl. Väter die Eucharistie ein „Unterpfand“. Das Andenken tritt aber an die Stelle der abwesenden Person. Das Unterpfand ist nicht die Sache selbst, sondern eine sichere Bürgschaft für dieselbe.

Die hl. Eucharistie ist allerdings ein Andenken an den Herrn, und als Opfer ein Gedächtniß seines Todes; aber dies gerade in wahrer gotteswürdiger Weise dadurch, daß er selbst, freilich in sakramentaler unsichtbarer Weise bei uns bleibt. Menschen können nur ein Bild, ein Werk von sich uns als Andenken hinterlassen; Gott hat aber das Mittel gefunden, sich selbst uns als Andenken zu geben. Wie aber Brod und Wein ein Andenken an ihn sein soll, ist gar nicht abzusehen. Jedenfalls müssen die Worte des Herrn über die Art des Andenkens Auskunft geben, und diese verlangen die reale Gegenwart, das Bleiben des Scheidenden. Die Eucharistie wird von den Vätern nicht Unterpfand Christi oder seines Leibes, sondern Unterpfand seiner Liebe, seines jenseitigen Besitzes genannt. Das hat aber nur Sinn, wenn er sich uns schon jetzt in sakramentaler Weise gibt. Uebrigens könnte man die hl. Eucharistie selbst Unterpfand des Leibes Christi nennen. Wegen der Worte des Herrn haben wir die Garantie, unter den Species, im Sakrament, den Leib des Herrn zu besitzen.

schon vom rein geschichtlichen und menschlichen Standpunkt aus jedem, dem es in einer so hochwichtigen Frage um die Wahrheit, nicht um starres Festhalten vorgefaßter Meinungen, zu thun ist, von ausschlaggebender Bedeutung sein, was die unmittelbaren Jünger und Schüler Christi und deren Schüler von dem hl. Abendmahle geglaubt, wie sie Christi Wort verstanden haben. Und da finden wir eine geradezu erdrückende Uebereinstimmung der ganzen Christenheit von Anfang an in dem Glauben an die reale Gegenwart. Man kann zugeben: die Worte des Herrn, im eigentlichen Sinne genommen, stellen harte Anforderungen an den menschlichen Verstand: es mag sich auch im Herzen eines gläubigen, redlich gesinnten Christen der Gedanke regen: Sollte der Herr doch nicht auch hier, wie so oft, bildlich gesprochen haben? Diese Bedenken werden gründlich niedergeschlagen durch die geradezu überwältigende Bezeugung der realen Gegenwart durch das christliche Alterthum. Kaum aber kann man an redliche Gesinnung bei denen glauben, welche gegen diese glänzende Zeugenschaft jeden, auch den winzigsten Splitter in der christlichen Literatur aufsuchen, welcher als Stütze ihres Unglaubens dienen könnte.

I. Wir haben für die reale Gegenwart eine so feierliche, authentische, allgemeine, so weit hinaufreichende Bezeugung, wie für kein anderes Dogma; wir können die Auffassung der Kirche verfolgen bis in den Abendmahlssaal hinein, bis zu dem Momente, wo der Herr zum ersten Mal Brod und Wein consecrirte. Es sind hier nicht blos Zeugnisse einzelner, wenn auch noch so vieler angesehenen und alten Väter, welche uns zu Gebote stehen, sondern wir haben die feierlichsten, authentischesten, ältesten Dokumente, öffentliche Urkunden, durch welche die Kirche, die Apostel ihren Glauben an die reale Gegenwart klar und bestimmt, ja in der emphatischesten Weise zum Ausdruck bringen. Es sind dies die kirchlichen Liturgien.

1. Den Beweis aus denselben können wir zunächst kompendiarisch so fassen. Daß die jetzige römische Liturgie die reale Gegenwart voraussetzt, ja auf das entschiedenste zum Ausdruck bringt, wird wohl Niemand in Abrede stellen wollen[1]). Nun aber stimmen in diesem Punkte alle Liturgien, mögen sie sonst auch noch so sehr auseinandergehen, völlig überein; die orientalischen übertreffen vielmehr die lateinische noch an Emphase in der Betonung der realen Gegenwart.

1) Freilich geht die Vermessenheit des Unglaubens so weit, daß er auch in den Gebeten der lateinischen Messe nur ein Früchteopfer sehen wollte. Solche Aufstellungen werfen ein grelles Licht auf die Redlichkeit der Leugner der realen Gegenwart.

So heißt es in der Liturgie des hl. Markus: „Das ist wahrhaft der Leib und das Blut des Emmanuel unseres Gottes. Amen.“ „Ich glaube, ich glaube, ich glaube bis zum letzten Athemzug, daß es das lebenspendende Fleisch deines eingeborenen Sohnes, des Herrn, Gottes und unseres Erlösers J. Chr. ist. Er nahm es an aus unserer hl. Herrin, der Gottesgebärerin und immer Jungfrau Maria. Ich glaube, daß es dies wahrhaftig ist [1].“

In der äthiopischen Liturgie heißt es nach der Consecration: Amen, Amen, Amen, wir glauben und vertrauen und loben dich o Herr unser Gott: das ist wahrhaft dein Leib. Dann fährt der Priester fort: „Wahrhaft, das ist der Leib und das Blut des Emmanuel, unseres Gottes. Amen. Ich glaube, ich glaube, ich glaube jetzt bis in Ewigkeit. Amen. Das ist der Leib und das ist das Blut unseres Herrn und Erlösers J. Chr., den und das er angenommen aus unserer Herrin, der sel. und unbefleckten Jungfrau Maria [2].“

2. Dieses so nachdrücklich wiederholte Amen, „So ist es“, findet sich in der heutigen griechischen Liturgie nach der Consecration des Brodes, dann nach der des Weines, nach der Epiklese über das Brod, nach der über den Kelch und wird noch drei Mal wiederholt nach der gemeinsamen Epiklese über Brod und Wein [3]. Das Amen wird auch vom Communicirenden gesprochen, wenn ihm der Diakon den Leib des Herrn reicht mit den Worten: Der Leib unseres Herrn J. Chr. Der Sinn dieses Amen ist klar. Die hl. Väter ermahnen aber auch die Gläubigen ausdrücklich, daß sie auch glauben und beherzigen sollen, was sie mit dem Amen erklären: daß dies nämlich wahrhaft der Leib und das Blut des Herrn sei [4].

---

1) Assemani, Cod. lit. eccl. univ. IV, 4. — 2) Bei Migne 138, 923. 925.

3) In der Liturgie des hl. Chrysostomus, die fast gleichlautend ist mit der des hl. Basilius, spricht der Priester: καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου. (ὁ διακ.) Ἀμήν; τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα (τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) τοῦ Χριστοῦ σου. (ὁ διακ.) Ἀμήν. μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. (ὁ διακ.) Ἀμήν, Ἀμήν, Ἀμήν.

4) Auch im Abendlande war diese Form bei der Consecration und Austheilung der Eucharistie gebräuchlich. So sagt der hl. Ambrosius: Ipse clamat Dominus Jesus: Hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nominatur. Et tu dicis *Amen*, h. e. verum est. Quod os loquitur, mens interna fateatur, quod sermo sonat, affectus sentiat. De myst. c. 9. n. 54.

Oft kehrt beim hl. Augustinus dieser Gedanke wieder: Quae aguntur in precibus sanctis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis

Das Amen nach der Epiklese behält seine Bedeutung, wenn auch durch dieselbe nicht wirklich erst der Leib und das Blut des Herrn consecrirt wird. Es kommt hier nicht auf die Sache, sondern auf die Worte und die Vorstellung der Sprechenden an: dieselben rufen aber den hl. Geist an, daß er das Brod und den Wein verwandele in den Leib und das Blut, also doch in den wirklichen Leib. Die hl. Väter beweisen aus dieser liturgischen Verwandlung die Gottheit des hl. Geistes; göttliche Allmacht ist aber nur dann erforderlich, wenn eine Wesensverwandlung stattfindet.

Bei der Theilung der Hostie in der griech. Liturgie betet der Priester: „Es wird zergliedert und zertheilt das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters, der zergliedert (μελίζεται), aber nicht getrennt wird, der überall genossen und niemals verzehrt wird, sondern die Theilnehmenden heiligt." Gibt es einen stärkeren Ausdruck für die Realität des Leibes Christi?

In der Liturgie des hl. Basilius heißt es in dem Προοίμιον τῆς κλάσεως: Αὐτὸν οὖν παρακαλέσωμεν, ὅπως καταξιώσῃ ἡμᾶς τῆς κοινωνίας καὶ μεταλήψεως τῶν ἁγίων αὐτοῦ μυστηρίων, τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.

Und beim Brechen des Brodes, vor der Kommunion, wird der Herr um Reinigung und Hülfe angerufen: ἵνα ἐν καθαρᾷ τῷ μαρτυρίῳ τῆς συνειδήσεως ἡμῶν ὑποδεχόμενοι τὴν μερίδα τῶν ἁγιασμάτων σοῦ ἑνωθῶμεν τῷ ἁγίῳ σώματι καὶ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου ὑποδεξάμενοι· ταῦτα ἀξίως· σχῶμεν τὸν Χριστὸν κατοικοῦντα ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ γενώμεθα ναὸς τοῦ ἁγίου σοῦ πνεύματος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν. καὶ μηδένα ἡμῶν ἔνοχον ποιήσῃς τῶν φρικτῶν σου μυστηρίων.

Eine so innige Andacht, eine so ängstliche Sorge um Reinheit und würdigen Empfang kann nur der lebhafteste Glaube an die unvergleichliche Heiligkeit des Sakramentes, die festeste Ueberzeugung

---

Christi et fiat sacramentum, ad hoc dicitis: *Amen*. serm. 6. n. 3. Videte si non ad ecclesiam curritur. In toto orbe terrarum pretium nostrum accipitur: *Amen* respondetur. in Ps. 125. n. 9. Habet magnam vocem Christi sanguis in terra, cum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur: *Amen*. Haec est clara vox sanguinis, quam sanguis ipse exprimit ex ore fidelium eodem sanguine redemtorum. c. Faust. l. 12. c. 10. Auf dieses Amen beruft sich noch Paschasius Radbertus in seinem Schreiben an Frudegard als die consona vox des ganzen Erdkreises für die reale Gegenwart.

von der leiblichen Gegenwart Gottes eingeben. Oder wäre ein Symboliker, ein Figurist einer solchen Ehrfurcht vor dem Abendmahle fähig?

In der Εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας der Lit. des hl. Chrys. betet der Priester vor der Communion um lauterste Reinheit, ἵνα οὕτω καθαρῶς τοῦ καθαρωτάτου μυστηρίου μετασχῶμεν καὶ ἁγιασθῶμεν μὲν ὁλοτέλει ψυχῇ σώματι καὶ πνεύματι, σύσσωμοι καὶ συμέτοχοι καὶ σύμορφοι γενόμενοι τοῦ Χριστοῦ σοῦ. Nach der Communion ist das Dankgebet: Τελέσαντες τὴν ἱερὰν λειτουργίαν καθὼς προσετάχθημεν κύριε καὶ τῆς μεταλήψεως τῶν ἁγίων, ἀχράντων καὶ ἐπουρανίων φρικτῶν μυστηρίων καταξιωθέντες, ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν πορευόμεθα ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοί σου, οἱ καταξιωθέντες λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σοῦ θυσιαστηρίῳ παὶ προσενεγκόντες σοὶ τὴν ἀναίμακτον θυσίαν τὸ ἄχραντον σῶμα καὶ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν I. Χρ. κ. τ. λ. So herzinnige und zugleich großartig erhabene Gebete werden zu leeren Phrasen ohne den Glauben an die reale Gegenwart.

In der Sonntagsmesse der gallicanischen Liturgie heißt es nach dem Pater noster: „Deinen gekreuzigten Leib essen wir, dein hl. für uns vergossenes Blut trinken wir." Die mozarabische Liturgie sagt vom Opferlamm der hl. Messe, daß es am Kreuze gehangen, daß dieses Fleisch vom Grabe erstanden ist (feria IV. Paschae); das ist eine so starke Identität zwischen dem eucharistischen Leibe des Herrn und dem wirklichen, wie sie später vom hl. Paschasius Radbertus behauptet, bei Manchen Bedenken erregte.

3. Diese Uebereinstimmung der Meßfeier aller Kirchen der Christenheit, insofern sie die reale Gegenwart voraussetzt, beweist aber unwiderleglich den apostolischen Ursprung des Glaubens, der darin sich ausspricht. Wenn irgendwo, dann gilt hier das Wort des Tertullian: In unum non erratum est. Weder durch Zufall noch durch Uebereinkommen konnte sich diese allgemeine Ueberzeugung der Christenheit bilden: entweder sind alle Kirchen von den Aposteln auf dieselbe Weise belehrt worden, oder sie haben alle die Worte des Herrn nicht anders verstehen können. Daß rein zufällig alle in der Annahme einer so schwierigen, unbegreiflichen, geheimnißvollen Wahrheit zusammentreffen, wird wohl Niemand behaupten wollen. Eine Verabredung war schon wegen der örtlichen Entfernung der verschiedenen Kirchen nicht möglich, widerspricht aber auch dem Wahrheitssinne des Urchristenthums, das für den überlieferten Glauben und für die Zurückweisung neuer Glaubenssätze in den Tod ging.

Also bleibt nur übrig, daß sie die Worte des Herrn alle im rechten Sinne verstanden und verstehen mußten, oder daß alle Kirchen von ihren Gründern, den Aposteln, so belehrt wurden. Beides trifft freilich in Eins zusammen. Nach dem fünften Jahrhundert ist jedenfalls diese Uebereinstimmung durch Verabredung bezw. durch Entlehnung nicht mehr möglich gewesen. Die Monophysiten und Nestorianer haben ihren Glauben an die reale Gegenwart, der so emphatisch in ihren Liturgien zum Ausdruck kommt, sicher nicht von der rechtgläubigen Kirche entlehnt. Sie führen ja auch ihre Liturgien, gerade so wie die rechtgläubigen Kirchen die ihrigen auf die Apostel zurück und dies mit vollem Rechte.

4. Die gegenwärtig noch im Gebrauche befindlichen Liturgien kann man mit Probst und Bickell auf fünf Typen zurückführen[1]): 1) die römische, welche selbstverständlich ihrem Wesen nach auf den hl. Petrus zurückgeht; 2) die gallicanische steht den orientalischen näher als die römische: sie ist wohl durch den hl. Irenäus auf den Apostel Johannes zurückzuführen. In Spanien heißt sie die mozarabische und ist noch in einer Kapelle der Kathedrale von Toledo in Gebrauch; 3) die Markusliturgie wurde vor ihrer Verdrängung durch den Ritus von Konstantinopel von den ägyptischen Rechtgläubigen gebraucht und jetzt noch von den monophysitischen Kopten; 4) die ostsyrische ist jetzt nur noch bei den Nestorianern im Gebrauch; sie führen sie, wie ihre Bekehrung, auf die Apostelschüler Addäus und Maris zurück; 5) die Jakobusliturgie hat sich von Jerusalem aus über den Orient verbreitet. Ihre syrische Uebersetzung dient den Maroniten[2]) und Jakobiten als Norm. Die armenische Liturgie, die von Konstantinopel des hl. Basilius und des hl. Chrysostomus, welche jetzt allein in der griech. Kirche gilt, sind aus ihr abgeleitet.

Die Zurückführung der betreffenden Liturgien auf Apostel und Apostelschüler kann in keiner Weise bezweifelt werden; denn es ist selbstverständlich, daß die neuen Kirchen mit ihrer Begründung

1) Rahmani, Testamentum D. N. J. Chr. p. 190 classificirt die sämmtlichen Liturgien nach einem specielleren Gesichtspunkte, nämlich der Anordnung der einzelnen Bestandtheile des eucharistischen Gebetes, etwas anders, er stellt blos vier verschiedene Typen auf. Für unsern Zweck ist das nicht von Belang; wenn, wie er meint, die Liturgie des Testamentum noch älter ist als die clementinische, wie Probst nachzuweisen versucht, dann haben wir eben ein noch älteres Dokument für den apostolischen Ursprung.

2) Nach Rahmani a. a. O. haben die Maroniten auch eine eigene ältere Liturgie nach dem hl. Petrus oder den 12 Aposteln genannt.

nicht bloß den theoretischen Glauben, sondern auch ihre Gottesdienstordnung erhielten. Daß aber die eucharistische Feier das Centrum des christlichen Gottesdienstes von Anfang an bildete, erkennen wir nicht blos aus den directen Zeugnissen der hl. Väter, wie des hl. Ignatius, Justin, des Verfassers der Apostellehre, sondern schon aus der Apostelgeschichte, welche das Brodbrechen und das Gebet als täglichen Gottesdienst der ersten Gemeinde bezeichnet.

5. Aber wir vermögen noch directer die Meßliturgie bis zu den Aposteln, ja bis zu der Feier des ersten Abendmahles im Cönaculum durch unzweifelhafte Documente nachzuweisen. Probst[1]) hat nachgewiesen und Bickell hat diesen Nachweis besonders durch die syrische Literatur ergänzt[2]), daß die gegenwärtige Divergenz der Liturgien vor dem vierten oder fünften Jahrhundert noch nicht bestand, sondern in der ganzen Kirche, mit sehr geringen Modificationen in den verschiedenen Apostelkirchen, überall nur eine Liturgie im Gebrauche war, und zwar diejenige, welche uns noch in den Apostolischen Constitutionen[3]) erhalten ist. Die Veränderungen, welche seit dem 5. Jahrhundert eingetreten, sind hauptsächlich Abkürzungen dieser sehr ausführlichen sog. Clementinischen Liturgie. Der hl. Proclus bezeugt ausdrücklich, daß die liturgischen Veränderungen des hl. Basilius und Chrysostomus in Abkürzungen der Liturgie der Apost. Constitutionen, von ihm die Clementinische genannt, bestand.

Das hohe Alter dieser Liturgie bezeugt das Gewicht, das in die Function der Entfernung der Katechumenen[4]), Energumenen und

---

1) Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. 1870. — Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. 1892.

2) Messe und Pascha. 1872.

3) II, 57. — VIII, 5—15. — Das Alter des 8. Buches der Apostolischen Constitutionen, welche die Clemensliturgie enthält, ist in neuerer Zeit sehr beanstandet worden. Dasselbe berührt sich nämlich mit den arabischen Kanones des Hyppolyt, einem griechischen Paralleltexte dazu, mit der von Tattam 1848 aufgefundenen äthiopischen, ägyptischen Kirchenordnung und mit dem neuestens von Rahmani vollständig edirten syrischen „Testament unseres Herrn". Während nun Rahmani seinen Fund als die älteste Schrift bezeichnet, aus welcher die andern geflossen, Achelis und Harnack die Kanones des Hyppolyt den Apostol. Constitutionen zu Grunde legen, hält Funk an der Ursprünglichkeit, der Priorität des 8. Buches der Apostolischen Constitutionen fest und zeigt, daß diese neuen Entdeckungen das Verhältniß jener Schriften zu einander nicht geändert haben. Vgl. Tüb. Quartalschr. 1900. 2. Heft. S. 161 ff.

4) Freilich wird auch in der heutigen griechischen Liturgie, in der des hl. Chrysostomus sowie der des hl. Basilius, die Entfernung der Katechumenen vor der Messe der Gläubigen sehr stark hervorgehoben; aber das hat nur noch

Büßer gelegt wird; in den späteren Liturgien fallen diese Gebete und Functionen ganz weg. Sie enthält noch nicht das nicänische Glaubensbekenntniß. Die Gebete für die um des Namens Christi willen Eingekerkerten, für die zu Bergwerken Verurtheilten u. s. w. weisen auf die Zeit der Christenverfolgung hin. Es wurden noch keine anderen Heiligen, sondern nur die Martyrer commemorirt. Die Sprache ist noch nicht dogmatisch fixirt, manche Ausdrücke sogar verfänglich, wie dies eben vor den christologischen Streitigkeiten nicht anders zu erwarten war. Die Citate der hl. Väter des Morgen- und Abendlandes vor dem vierten Jahrhundert gehen auch alle auf diese Clementinische Liturgie. Aus ihr entnehmen sie theils kürzere, aber charakteristische Ausdrücke, wie Sursum corda, στῶμεν καλῶς, theils längere Passus; so der hl. Justin M., Irenäus, Clemens Al., Origenes, Commodian, Cyprian, Novatian. Schon in dem Briefe des hl. Clemens an die Korinther sind deutliche Anspielungen auf die Liturgie enthalten.

Eusebius v. Cäs. schreibt der Clementinischen Liturgie ausdrücklich apostolischen Ursprung zu. Die Stellen der Psalmen [1]), welche zum Lobpreise, zum Hymnus auf Gott auffordern, sind nach ihm prophetisch; die Apostel haben damit einen Auftrag erhalten. Denselben haben sie erfüllt in der Anordnung des Dankgebetes. Dieses Dankgebet schildert aber Eusebius trotz der Zurückhaltung

---

formale Bedeutung und ist schon stark abgeschwächt gegen die Entlassung in den Apostolischen Constitutionen. Der Diakon ruft aus: Ὅσοι κατηχούμενοι προέλθετε, οἱ κατ. προέλθετε, ὅσοι κατ. προέλθετε. Μήτις κατηχουμένων. Aber in den Apostol. Constitutionen ist die Entlassungsformel weit ausführlicher. „Ich Jakobus, Bruder des Johannes, des Zebedäus Sohn sage, daß der Diakon alsbald rufen soll: „Keiner von den Katechumenen, keiner von den Hörenden, keiner von den Ungläubigen, keiner von den Andersgläubigen; die ihr das erste Gebet verrichtet, entfernt euch. Die Mütter sollen ihre Kinder mitnehmen. Keiner gegen den Andern.“ In der Liturgie des Testamentum D. N. J. Chr. wird die Entfernung der Unheiligen vor der eigentlichen Opferfeier auch sehr ausführlich und nachdrücklich vorgenommen: ja, die Erwähnung von Gläubigen, welche ein Charisma besitzen, scheint noch höher hinaufzuführen, in die Zeit des 1. und 2. Jahrhundert, wo die Didache abgefaßt wurde, die gleichfalls noch die Propheten als Theilnehmer an der hl. Eucharistie erwähnt. Aber andererseits enthält das Testamentum doch solche Bestimmungen, z. B. über den Kirchenbau, welche kaum für eine so frühe Zeit passen. Wenn aber das Testamentum wirklich so alte Bestandtheile enthält und seine Liturgie älter ist, als die Clementinische, so verliert unser Beweis nichts an Gewicht. Dann führt uns eben das Testamentum noch näher auf die Zeit der Apostel hinauf. Dabei kann bestehen bleiben, daß für die abendländische und griechische Kirche die Clementinische Liturgie als älteste angesehen werden muß.

1) So z. B. in Ps. 24. 91. 13. 134. 89.

wegen der Arcandisciplin in einer Weise, daß es sich als identisch mit der großen Εὐχαριστία der Liturgie erweist.

Dazu bemerkt Probst: „Wenn Eusebius sagt, der hl. Geist habe den Aposteln durch den Psalmisten aufgetragen, Gott durch den eucharistischen Hymnus zu verherrlichen, so war er der Ueberzeugung, dieser Hymnus, das liturgische Dankgebet, verdanke seinen Ursprung apostolischer Anordnung. Ein solches Zeugniß aus solchem Munde ist von großer Bedeutung, denn Niemand konnte das besser wissen als er. Wollte man aber auch an seinen Worten nörgeln, so wird man doch zugeben, wenn der im 3. Jahrhundert geborene Eusebius etwas für eine apostolische Institution erklärt, so muß es schon im 2. Jahrhundert vorhanden gewesen sein, wie er es in den Commentaren zu den Psalmen beschreibt, oder wie es zu Anfang des 4. Jahrhunderts üblich war .... Dazu kommt, daß der obigen Erörterung zufolge Eusebius in der Beschreibung dieses Gebetes ebenso mit Justin in Einklang steht als mit Chrysostomus, weßwegen das Dankgebet von den Tagen der Apostel bis zu Ende des 4. Jahrhunderts überall dasselbe war[1])."

Wie es sich nun immer um die Frage über das Alter und den Werth der Apostolischen Constitutionen im allgemeinen verhalten mag, ihre Liturgie führt uns bis an das apostolische Zeitalter; denn die Citate aus derselben reichen so weit hinauf.

In dieser Liturgie aber wird die reale Gegenwart des Leibes und Blutes mit derselben Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen, ja noch nachdrucksvoller wie in den jetzigen. Die große Sorgfalt, die auf die Entfernung der Nichteingeweihten nach der langen Vormesse vor der eigentlichen Meßfeier gelegt wird[2]), der Aufruf des Diakon in der jetzigen Liturgie vor der Communion Sancta Sanctis sind unverständlich, wenn es sich nur um eine Gedächtnißfeier bei Brod und Wein handelte. Die Einsetzung des Abendmahles, die Consecration erscheinen als Schluß- und Gipfelpunkt aller in der Präfation ganz ausführlich dargelegten Wohlthaten und Wunderwerke Gottes. Das ist nur verständlich, wenn wirklich der Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie geopfert und genossen wird. Die

1) Die Liturgie nach der Beschreibung des Eusebius v. Cäsarea. Innsbr. Theol. Zeitschr. 1884. S. 707 f.

2) In der Clementinischen Liturgie spricht diese Worte der Bischof selbst, nachdem der Diakon ausgerufen: πρόσχωμεν. Und das Volk antwortet darauf: Ein Heiliger, ein Herr, ein Jesus Christus. Die Gläubigen werden aufgefordert, μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας hinzuzutreten. Die Ueberbleibsel werden als hochheilig in eine Kapelle getragen.

griechische Liturgie des hl. Chrysostomus und noch mehr die des hl. Basilius stimmen mit der Clementinischen noch am meisten überein; wie stark dieselben die reale Gegenwart betonen, haben wir schon oben an einigen Beispielen gesehen.

6. Noch näher an das Apostelzeitalter, ja an das Abendmahl des Herrn selbst führt uns eine Vergleichung der Clementinischen Liturgie mit dem Pascharitus der Juden. Mit großer Gelehrsamkeit hat Bickell dargethan, daß die eigentliche Meßliturgie der Apostolischen Constitutionen genau mit dem Ritus des Paschaopfers übereinstimmt, während die Vormesse dem Sabbath-Morgengebet nachgebildet ist. So enge schließt sich die Liturgie an die Paschafeier, welche ja der Herr beim letzten Abendmahle einhielt, an, daß Bickell genau den Moment bezeichnen konnte, wo der Herr mit seiner neuen Paschafeier einsetzt: bei dem vierten Becher des Pascha-Mahles nahm er die Consecration des Brodes und Weines vor [1]).

Noch stärker als die Apostol. Constitutionen, „ganz überraschend", wie Bickell bemerkt, stimmt die liturgische Anweisung der Didache über die eucharistische Feier mit dem Pascharitus überein. Die außerordentlich kurze Fassung dieser Liturgie weist einerseits auf eine noch sehr ursprüngliche Gestaltung der Meßfeier hin, andererseits konnten darin, wie Bickell vermuthet, die Psalmen des Hallels, weil in jeder andern Sammlung leicht zu haben, übergangen werden [2]).

Der Herr selbst hat also sozusagen die erste eucharistische Feier nach der jüdischen bezw. Clementinischen Liturgie vollzogen. Das war für die Apostel Grund genug, bei dem ihnen vom Herrn anbefohlenen eucharistischen Opfermahle sich desselben Rituals zu bedienen. Ein ganz neues zu schaffen, war nicht angezeigt; sie hielten sich, soviel wie möglich, z. Th. übermäßig, an die herkömmlichen Gebräuche, in denen sie und ihre ersten Anhänger aufgewachsen waren. In späterer Zeit, wo das heidenchristliche Element zur Herrschaft kam, wo der Riß zwischen Judenthum und Christenthum immer stärker hervortrat und nach der Forderung des Apostels der Heiden hervortreten mußte, wäre eine Entlehnung des außerbiblischen, nur in der Mischna und Gemara enthaltenen Rituals zur Feier des hochheiligen specifisch christlichen Geheimnisses rein undenkbar gewesen. Die alte Meßliturgie ist also eminent apostolischen Ursprungs, ja vom Herrn selbst angeordnet und angewandt.

1) Messe und Pascha. S. 77 ff.

2) Die neuentdeckte „Lehre der Apostel" und die Liturgie. Innsbr. theol. Zeitschr. 1884. S. 400 ff.

Wir wollen indeß zu diesen Ausführungen bemerken, daß von ihnen nicht die Beweiskraft der Liturgien für die Eucharistie abhängig ist. Der apostolische Ursprung derselben, insofern sie für die reale Gegenwart das authentischste Zeugniß ablegen, ist aus ihrer Allgemeinheit und Uebereinstimmung in Bezug auf das Wesen der Eucharistie hinlänglich erwiesen; jene durchaus sachgemäßen historisch-liturgischen Ausführungen geben jedenfalls ein sehr concretes Bild von der Apostolicität der Liturgie und die einfachste, sachgemäßeste Erklärung vom Ursprung und der Entwickelung der Meßliturgie.

7. Ein ebenso authentisches, weil monumentales Zeugniß, wie die kirchlichen Liturgien, die uns schriftlich die eucharistische Feier seit der Zeit der Apostel gleichsam gegenwärtig stellen, liefert uns die eigentliche monumentale Archäologie, welche gerade in neuester Zeit Darstellungen, Gemälde aus der Urzeit des Christenthums, der Periode der Katakomben, aufgefunden hat, welche dieselbe Feier uns anschaulich vor Augen stellen. In einer der ältesten Kammern in S. Lucina ist ein schwimmender Fisch abgebildet, der auf seinem Rücken einen Korb mit Broden trägt; durch das Flechtwerk des Korbes gewahrt man ein mit rother Flüssigkeit, offenbar Wein, gefülltes Glas. Daß damit die hl. Eucharistie dargestellt ist, zeigen Brod und Wein des Korbes. Der Fisch aber ist nach der Symbolik der Katakomben und des christlichen Alterthums überhaupt Christus. Wer auch nur vorübergehend die Katakomben besucht hat, dem muß das häufige Vorkommen des Fisches und zwar als Sinnbild Christi aufgefallen sein[1]). Origenes sagt: χριστὸς ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς. Das zum Symbolisiren sehr geneigte und durch die Arcandisciplin auch darauf angewiesene christliche Alterthum setzte sich den Namen ΙΧΘΥΣ aus Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ zusammen. In der neuaufgefundenen Aberkios-Inschrift aus dem 2. Jahrhundert heißt es: „Der Glaube brachte Speise und setzte sie vor, den Fisch aus einer Quelle, den übergroßen, makellosen, den die unbefleckte Jungfrau gefangen und ihren Freunden ganz zum Essen hingegeben; sie hat auch guten gemischten Wein und reicht ihn mit dem Brode dar[2])." Diese Inschrift gibt in Worten, was jene Darstellung der Katakomben in Bildern ausdrückt: Jesus Christus selbst ist in der Eucharistie zugegen.

Die anschaulichste Darstellung der Eucharistie hat aber vor einigen Jahren Wilpert in der s. g. Cappella greca der Kata-

1) Vgl. A. Weber: Die römischen Katakomben. S. 47—49, 53, 78, 83, 84 u. s. w.

2) Vgl. Kraus, Real-Encycl. I, 516 ff.

kombe der hl. Priscilla aufgefunden, welche er unter dem Titel Fractio panis beschrieben und veröffentlicht hat. Die Anlegung der Katakombe reicht nach den bedeutendsten Forschern nahe an die Zeit der Apostel heran; vielleicht war es die Grabstätte der Familie Pudens, in dessen Hause der hl. Petrus sich aufhielt. In ihr befanden sich nach alten Nachrichten die Gräber seiner Töchter Pudentiana und Praxedis. Ganz auffallend ist, daß der Name Petrus sieben Mal sich auf den Grabschriften findet. Die technische Ausführung des Gemäldes ist viel feiner wie in den meisten Katakombendarstellungen und erinnert noch an klassische Muster. Das Hauptgemälde dieser Kapelle, sozusagen das Altarbild, stellt uns sieben Personen wie an einem Tische sitzend vor. Ein Mann an der Spitze, allein mit Bart, offenbar der Vorsitzende, sitzt außer der Reihe der sechs übrigen, fünf Männern und einer Frau mit Kopfschleier. Der Vorsteher hält in beiden weit vorgestreckten Händen ein kleines rundes Brod, im Begriff es zu brechen. In seinen Mienen, in seiner Haltung prägt sich hoher Ernst, concentrirte Aufmerksamkeit auf die Handlung aus. Vor ihm steht rechts ein Kelch mit niedrigem Fuß und zwei Henkeln, gegen die Mitte der Gruppe ein Teller mit zwei Fischen, weiter ein Teller mit fünf Broden. Rechts und links stehen in einer Reihe sieben mit Brod gefüllte und überfüllte Körbe. Alle Personen zeigen innige Andacht und Aufmerksamkeit, richten zum Theil ihre Blicke oder strecken ihre Hände nach den Fischen aus.

Daß wir hier eine Darstellung der Eucharistie vor uns haben, wenn auch keine historisch getreue, ist ganz klar. Eine naturgetreue Darstellung verbot die Arcandisciplin und würde auch weder in erbaulicher noch in ästhetischer Beziehung so wirksam sein, wie eine mehr allegorische. Es wird offenbar die Brodbrechung an das Wunder der Brodvermehrung angelehnt, an welches der Herr selbst die Verheißung der Eucharistie anknüpfte. Es sind darum zwei Fische und fünf Brode abgebildet. Aber der eigentliche Mittelpunkt der ganzen Scene bildet das Brodbrechen; das kleine runde Brod in der vorgestreckten Hand des Vorstehers, das gebrochen werden soll, bezeichnet das eucharistische Brod. In der hl. Schrift wird ja die Eucharistie regelmäßig als Brodbrechung charakterisirt, in der Didache heißt das consecrirte Brod einfach τὸ κλάσμα. Auf die Eucharistie deutet unzweifelhaft die Gegenwart des Weines. Sodann ist auch die überaus ehrfurchtsvolle Haltung unverständlich, wenn einfach das Wunder der Brodvermehrung zur Darstellung kommen sollte.

Aber dieselbe hohe Andacht und ernste sehnsüchtige Aufmerksamkeit

auf den Vorsteher und die Fische beweist, daß es sich nicht um gewöhnliches Brod, um den Genuß von Fischen handelt. Die Fische stellen Christus dar, welcher in Brods- und Weinsgestalt genossen wird[1]).

§ 527.

Die ältesten patristischen Zeugnisse für die reale Gegenwart.

1. Die Zeugnisse der einzelnen Väter für die reale Gegenwart auch nur einigermaßen erschöpfend vorzuführen, würde ganze Bände erfordern[2]). Es ist aber auch überflüssig, da selbst die Protestanten von Luther bis Harnack den allgemeinen Glauben der Kirche an die reale Gegenwart anerkennen. Harnack weiß seinen Zorn über den allgemeinen und lebendigen Glauben der hl. Väter nicht zu mäßigen: Das ist ihm Ueberbietung heidnischen Mysterienwesens, barbarische Super-

1) Weber a. a. O. S. 98 ff. Vgl. Granderath, Das neuentdeckte Wandgemälde in der Katakombe der hl. Priscilla zu Rom. Laacher Stimmen. 1894. 6. Heft. S. 55 ff.

2) Eine stattliche Anzahl, wenngleich noch lange nicht alle, bietet das Werk: *Renaudot*, La Perpétuité de la foi touchant l'Euchar. In der Zwischenzeit sind viele sehr treffende, z. B. aus der syrischen Kirche, von Bickell veröffentlicht worden. Hausher gibt eine chronologische zahlenmäßige Uebersicht über die Väter vor und nach Paschasius Radbertus: „Folgende kurze Zusammenstellung aller Zeugen, wie sie uns der schon genannte Abt Conrad Boppert in seinem trefflichen Scutum fidei vorführt, wird den Ueberblick erleichtern. Die Reihe beginnt mit dem hl. Paulus, der in seinem 1. Briefe an die Kor. die katholische Lehre von der Eucharistie ebenso klar als bestimmt ausspricht, — und geht dann herab durch alle Jahrhunderte bis auf das Concilium von Trient.

I. Zeugen vor Paschasius.		II. Zeugen nach Paschasius.	
1. Jahrh. (50—100 n. Ch. G.)	5 Zeugen	9. Jahrh. (850—900 n. Ch. G.)	29 Zeug.
2. „	8 „	10. „	18 „
3. „	11 „	11. „	48 „
4. „	41 „	12. „	60 „
5. „	36 „	13. „	31 „
6. „	36 „	14. „	14 „
7. „	27 „	15. „	12 „
8. „	16 „	16. „ (1500—1546) .	2 „
9. „ (800—850) .	27 „		

Woraus sich ergibt, daß vor Paschasius, der diese Lehre eingeführt haben soll, nicht weniger als 207 Zeugen zu seiner Legitimirung, und wenigstens ebensoviele nach ihm zu seiner Vertheidigung dastehen, worunter, wohlgemerkt, über siebenzig theils Provinzial-, theils General-Concilien ihr einstimmiges Zeugniß ablegen; — während, was ebenfalls zu merken ist, die entgegengesetzte Lehre gegenüber den 207 Gewährsmännern vor Paschasius auch nicht einen, nicht einmal irgend einen Häretiker, zu ihren Gunsten, und nur nach Paschasius einige wenige, sehr wenige, aber vor der ganzen Christenwelt gebrandmarkte Namen zählt." A. a. O. S. 97 f.

stitition, Theurgie, Versunkensein in Magie. Diese Verirrung erklärt er aber sehr natürlich: „Die lehrhaften Aussagen sind kaum irgendwo über die Stufe unergründlicher Widersprüche und unauflösbarer Orakel erhoben worden. Man fühlte sich in dem Dunkel des Mysteriums so wohl, man griff zu diesem oder jenem Ueberschwänglichen im Ausdruck, ohne eine Correctur befürchten oder einen festen kirchlich sanctionirten Sprachgebrauch respectiren zu müssen. Alles was fromm und erbaulich, tiefsinnig und geheimnißvoll klang, konnte man über das Mysterium ausschütten; ... so bilden die Aeußerungen der griechischen Väter vom Abendmahl in der Regel die abschreckendsten Partien in ihren Werken[1])."

Allerdings muß einen Ungläubigen der innig fromme Glaube der Väter an das hochheilige Geheimniß mit Widerwillen erfüllen. Aber der gläubige Christ, und als solche charakterisiren sich hier die Väter auf das entschiedenste, fühlt sich wohl in der Betrachtung der großen Geheimnisse und Wunder der Liebe Gottes im Sakramente der Liebe und Weisheit des Gottmenschen[2]). Eine offene Entstellung der Thatsachen liegt übrigens in der Anklage, insofern sie blos gegen die griechischen Väter erhoben wird; die lateinischen sprechen sich nicht minder kräftig aus. Gerade aus ihnen, speciell aus den Worten des hl. Ambrosius, hat der hl. Paschasius Radbertus[3]) seine vielleicht etwas zu realistische Lehre von der Eucharistie geschöpft. Wahr ist allerdings, daß der hl. Augustinus neben seiner entschiedenen Betonung der realen Gegenwart seiner Gewohnheit gemäß auch allegorische und moralische Erwägungen über die Eucharistie anstellt; diese Strohhalme werden nun begierig aufgegriffen, um ihn zum Symboliker zu stempeln. Mit solchen Strohhalmen sich zu beschäftigen,

1) Dogmengesch. II. S. 429.

2) Harnack fühlt sich wohl in den Schmähungen auf alles Uebernatürliche und braucht dabei bei ungläubigen Theologen nicht Widerspruch zu befürchten, sondern kann auf den unsterblichen Ruhm eines eminenten Dogmengeschichtsforschers rechnen, obgleich sein ganzes Werk von Anfang bis zu Ende nur ein tendenziöses, stellenweise geradezu diabolisches Machwerk gegen das übernatürliche Christenthum ist.

3) In der Vorrede zu seinem Werke de corpore et sang. D. sagt er seinem Sohne Placidus: „Ich erachte es für zweckmäßig, dir gleich von Anfang jene Lehren der katholischen Kirche anzuführen, aus deren Vorrathskammer ich mir nur einige wenige Edelsteine gesammelt habe oder vielmehr gesunde Milch zu kräftiger Nahrung geholt habe. Vor allen nenne ich dir einen Cyprian, einen Ambrosius, einen Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus, Hilarius, Gregorius ... In vorliegendem Büchlein bediente ich mich ihrer Schriften so, daß du überall ihre Lehre, doch bald unter dem Kleide meiner Worte, bald aber auch, wo es anging, mit dem ihrer eigenen antreffen wirst."

lohnt nicht der Mühe. Der hl. Rhabanus Maurus hat die Stelle des hl. Augustinus über die moralische Auffassung des Genusses des Leibes und Blutes wörtlich aufgenommen [1]), und doch wäre es lächerlich, ihn zum Symboliker zu stempeln. Freilich hat er die etwas realistische Auffassung des Radbertus vor einer zu realistischen Mißdeutung wahren zu müssen geglaubt: er meinte nämlich, nach Radbertus, welcher den eucharistischen Leib identisch mit dem gekreuzigten erklärte, müsse Christus noch immer in der hl. Eucharistie leiden. Er wird sogar von manchen den Stercorianern zugezählt; die stercorianische Ansicht stützte sich aber gerade auf die Unsterblichkeit, welche nach Joh. 6 das wahre Fleisch des Herrn auch unseren Leibern verleihen soll.

Die Reihe der zahlreichen Zeugnisse beginnt schon mit dem apostolischen Zeitalter.

2. In der Apostellehre, welche dem Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrhunderts angehört, wird wegen strenger Einhaltung der Arcandisciplin sehr zurückhaltend gesprochen, aber doch so viel angedeutet, daß man die alte Liturgie wieder erkennt: wie in dieser die Danksagung den Grundbestandtheil bildet, so ist in der Διδαχή fast nur von εὐχαριστία die Rede. Ihre Unterweisung beginnt mit den Worten: Περὶ δὲ τῆς Εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε, und sie fährt fort: Zuerst danken wir [2]) dir für den Kelch: Wir danken dir, unser Vater, für den hl. Weinstock Davids, deines Dieners, den du uns durch Jesus Christus deinen Sohn kennen gelehrt hast. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Für das gebrochene Brod (περὶ δὲ τοῦ κλάσματος): Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntniß, die du uns durch Jesus deinen Sohn mitgetheilt hast, dir sei Lob in Ewigkeit. Keiner aber esse oder trinke von euerer Eucharistie, sondern nur die Getauften im Namen des Herrn. Denn hierüber hat der Herr gesagt: Gebet nicht das Heilige den Hunden [3]).

„Nachdem ihr aber gesättigt seid, danket so: Wir danken dir hl. Vater für deinen hl. Namen, den du in unserm Herzen wohl eingepflanzt hast . . . du allmächtiger Herr hast Alles geschaffen wegen deines Namens, hast dem Menschen Nahrung und Speise zum Genusse gegeben, damit sie dir danken, uns aber hast du geistige Speise und Trank gewährt und ewiges Leben durch deinen Sohn. Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir ge-

1) De instit. cler. l. 3. c. 13.

2) Wir können den griechischen Ausdruck nicht einfach wiedergeben, wir müßten umschreiben; wir vollbringen die eucharistische Feier in betreff des Kelches.

3) C. 9.

bührt Lob in Ewigkeit. Gedenke Herr deiner hl. Kirche . . Hosanna dem Sohne Davids. Wenn einer heilig ist, trete er hinzu, wenn aber nicht, thue er Buße. Maran atha. Amen [1])."

In dieser Anweisung über die eucharistische Dankesfeier haben wir alle wesentlichen Momente der Clem. Liturgie: das lange Dankgebet für Gottes Großthaten, für die Schöpfung, für die Wohlthaten der Belehrung und Gnade durch Christus, das Sanctus angedeutet durch Hosanna, dessen Schluß: die Eucharistie über Brod und Wein, den Genuß beider als geistige Nahrung, das Sancta sanctis, das Intercessionsgebet. Auffällig ist nur die wiederholte Umkehr der Reihenfolge: der Kelch wird vor dem κλάσμα genannt, die Danksagung kommt ausführlicher nach der Communion, der Hauptmoment, die Einsetzungsworte sind ganz übergangen.

Aus solchen Erscheinungen darf man nun nicht mit Zahn schließen, es sei nur von Gebeten beim Liebesmahle, nicht von der Eucharistie die Rede, denn für ein solches hätte die starke Betonung der Reinigkeit und Heiligkeit der Theilnehmer keinen rechten Sinn; oder man könnte dann auf eine noch stärkere Reinigkeit der Communicirenden schließen, welche nur unter Voraussetzung des wahren Leibes und Blutes Christi verständlich wird.

Man sieht sofort, daß die Didache kein liturgisches Formular geben will, ja wegen der Arcandisciplin geflissentlich geheimnißvoll sich ausdrückt. Unter Berücksichtigung und Voraussetzung und Zugrundelegung desselben will sie Anweisungen und Gebete bei der hl. Handlung geben. Das geht auch aus dem Schlusse der Anweisung hervor: „Den Propheten aber lasset Dank sagen, so viel sie wollen [2])."

Wir müssen also diese Gebete einerseits im Lichte der Liturgie betrachten und in derem Sinne verstehen, anderseits werfen sie Licht auf die Liturgien. Der wegen der Arcandisciplin absichtlich gewählte Ausdruck: der hl. Weinstock Davids für den Kelch bezeichnet auf das emphatischeste das wahre Blut Jesu Christi. Wie der Wein das Blut der Seele ist, so quillt aus dem Weinstock Christi das Blut zur Stärkung der Seele. So erklärt Clemens Al. mit unverkennbarer Beziehung auf diese Stelle der Didache den Weinstock Davids: Οὗτος (χριστός) ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς [3]).

1) C. 10.

2) Im folgenden Kapitel werden Apostel und Propheten als synonym behandelt.

3) Quis div. salv. c. 29. Vgl. Paedag. 1, 5, 15. Ebenso Origenes hom. in Jud. VI, 2: „Wir werden berauscht von dem wahren Weinstock, welcher aus der Wurzel Davids aufsteigt."

Eine Beleuchtung des Sancta sanctis der Liturgie bietet unsere Schrift in der wiederholten, sehr energischen Betonung der Heiligkeit, welche vom Empfänger der Eucharistie gefordert wird. An der letzteren Stelle fügt sie der Aufforderung zu der Heiligkeit und zum Fernbleiben der Sünder vom hl. Mahle die Worte Maran atha „der Herr kommt" hinzu. Dieselben sind dem hl. Paulus entnommen, der am Ende des Korintherbriefes erklärt: „wer den Herrn Jesus Christus nicht liebt, der sei verflucht. Der Herr kommt." Es ist also maran atha ein Anathem, das über den unwürdig Communicirenden ausgesprochen wird: ein Fluch, dessen reale Wirkungen durch die baldige Ankunft des Richters als bevorstehend angekündigt wurde. Es ist also eine Verstärkung des Paulinischen: Ein solcher ißt und trinkt sich selbst das Gericht. Alles dieses wären aber leere Schreckmittel, wenn es sich in der hl. Eucharistie um ein bloßes Liebes- und Gedächtniß-Mahl handelte [1]).

Das Auffallende der Auslassung der Consecrationsworte ist einerseits durch die Arcandisciplin hinreichend motivirt, wird aber noch verständlicher, wenn man das εὐχαριστεῖν in seiner sachlichen Bedeutung nimmt; es heißt nicht einfach Dank sagen, sondern die Eucharistie feiern. Wir könnten es geradezu mit consecriren wiedergeben oder die Consecrationsworte sprechen; schließt also die Consecration ein; selbst das einfache „dafür Dank sagen", setzt die Wandlung voraus. Für die Herstellung eines Symbols des Leibes Christi ist so inniger Dank nicht verständlich.

3. Daß eine solche durch die Consecration angenommen werden muß, lehrt uns, von der Clementinischen Liturgie abgesehen, der hl. Justin, welcher die der Abfassung der Apostellehre zeitlich sehr nahestehende Feier der Eucharistie, wie sie zu jener Zeit ganz allgemein im Gebrauch war, beschreibt. „Diese Speise heißt bei uns Eucharistie. An ihr theil zu nehmen, ist Niemanden erlaubt, als wer glaubt, daß das Gelehrte wahr ist und der mit dem Bade der Wiedergeburt zur Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt abgewaschen ist

1) Das Dankgebet der Didache und die Bitte um Einigung der Kirche nach dem Vorbilde der vielen Weizenkörner zu einem Brode findet sich allerdings auch als Tischgebet bei Pseudo-Athan. de virg. c. 13. Aber daraus folgt nur, daß diesem späteren Schriftsteller die Didache bekannt war; eine authentische Erklärung ihres Sinnes kann hier nicht gesucht werden; solche ist aus ihr selbst zu entnehmen. Das Sancta Sanctis, die πνευματικὴ τροφὴ, καὶ ποτὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος fehlt natürlich bei jenem Tischgebete; bis zu einem gewissen Punkte kann ja das Tischgebet aus einem Communiongebet entnommen werden und selbst der Liturgie entlehnt werden.

und der so lebt wie Christus es befohlen. Denn wir nehmen das nicht wie gemeines Brod und wie gemeinen Trank, sondern wie durch Gottes Wort Jesus Christus unser Erlöser Mensch geworden, Fleisch und Blut zu unserem Heile empfing, so sind wir auch belehrt worden, daß die durch das Wort des Gebetes durch ihn gesegnete Speise (εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν), aus der unser Blut und Fleisch durch Umwandlung genährt wird, das Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus ist. Denn die Apostel haben in ihren Aufzeichnungen, welche Evangelien genannt werden, überliefert, daß ihnen so aufgetragen worden sei. Jesus habe Brod genommen, darüber den Dank gesprochen und gesagt: Das thut zu meinem Andenken: Das ist mein Leib, und ebenso den Kelch genommen und mit Danksagung gesprochen: Das ist mein Blut, und das nun ihnen gereicht." Im vorausgehenden und folgenden Kapitel beschreibt er dann genauer die liturgische Meßfeier am Sonntag.

Nach dem hl. Justin ist also das eucharistische Brod und der Wein nicht gemeines (κοινὸν) Brod, nicht gewöhnlicher Wein, sondern Fleisch und Blut des Logos. Es ist nämlich 1° das Fleisch und Blut, welches unser Erlöser in der Menschwerdung angenommen hat. 2° Brod und Wein werden durch die eucharistische Segnung so in das Fleisch und Blut Jesu Christi verwandelt, wie das Brod in unser Fleisch und Blut verwandelt wird, αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν. 3° Denn die Apostel haben uns berichtet, daß Christus gesagt: das ist mein Leib, das ist mein Blut.

4. Noch älter und ehrwürdiger ist das Zeugniß des Apostelschülers Ignatius, dem die Eucharistie ein φάρμακον ἀθανασίας ist, nämlich wie der Heiland selbst und die Väter so oft erklären, durch die Vereinigung mit dem Leben spendenden Fleische des Herrn in der Eucharistie. Derselbe Apostelschüler berichtet von den Doketen, daß sie sich von der eucharistischen Feier fernhalten, weil sie nicht glauben oder bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, welcher für unsere Sünden gelitten hat [1]). Darnach war einerseits die Kirche überzeugt, daß der Gegenstand der hl. Eucharistie dasselbe Fleisch war, welches am Kreuze gelitten; anderseits legen für diesen Glauben der Kirche selbst die Häretiker Zeugniß ab, indem sie nur darum die Eucharistie verwerfen und verwerfen müssen, weil sie überhaupt nicht an den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn glaubten.

4. Auf das entschiedenste betont der hl. Irenäus, der

1) Ad Smyrn. c. 7.

Schüler des Apostelschülers Polykarp [1]), die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi in der hl. Eucharistie. Wie nach Ignatius die Gnostiker aus der Leugnung der wahren Leiblichkeit Christi die Eucharistie als wahren Leib Christi nicht anerkennen konnten, so widerlegt umgekehrt der hl. Irenäus aus der in der Kirche allgemein anerkannten Realität des eucharistischen Leibes ihre Irrthümer in betreff der Incarnation und unserer Auferstehung. „Wenn unser Fleisch nicht der Unverweslichkeit fähig ist, dann hat uns der Herr auch nicht durch sein Blut erlöst, auch ist der Kelch der Eucharistie nicht die Gemeinschaft seines Blutes, noch das Brod, das wir brechen, die Theilnahme an seinem Leibe . . . Den Kelch, welcher von den geschaffenen Dingen genommen ist, hat er für sein eigenes Blut erklärt, womit er unser Blut durchdringt, und das der Schöpfung zugehörige Brod hat er als seinen eigenen Leib verbürgt, womit er unsere Leiber nährt . . . Wein und Brod werden durch Gottes Wort die Eucharistie, welche Christi Leib und Blut ist [2])." „Wie werden diese Irrlehrer glauben können, das consecrirte Brod sei der Leib ihres Herrn und der Kelch sein Blut, wenn sie ihn nicht selbst für den Sohn des Schöpfers halten d. h. für das Wort, durch welches die Bäume fruchttragend sind und die Quellen fließen und die Erde zuerst den Halm, hierauf die Aehre und endlich in der Aehre den reifen Weizen hervorbringt? Wie können sie ferner sagen, das mit dem Fleische und Blute des Herrn genährte Fleisch verfalle der Verwesung und erlange nicht das ewige Leben? Sie sollen darum ihre Meinung ändern oder aufhören, die genannten Dinge zu opfern. Dagegen steht unser Glaube mit der Eucharistie im Einklang, und die Eucharistie bestätigt wieder unsern Glauben [3])."

5. Die ältesten Alexandriner, obgleich zum Allegorisiren mehr als statthaft geneigt, haben zwar auch in betreff der hl. Eucharistie ihrer spiritualistischen Tendenz nachgegeben, haben aber doch nicht umhin gekonnt, die nüchterne Wahrheit von der realen Gegenwart anzuerkennen, sie haben sie also auch bei der Symbolisirung vorausgesetzt. Obwohl Clemens in der Verheißung des Heilandes Joh. 6 den Leib des Herrn vom Glauben, die Seele von der Hoffnung deutet, sind seine Worte doch nur unter Voraussetzung der realen Gegenwart verständlich: „Diese ganz entsprechende Nahrung

1) Dem Bemühen Harnacks die Kette Johannes-Polykarp-Irenäus zu zerreißen, merkt man zu sehr die gehässige Tendenz an, um ihr irgend welche Bedeutung beizumessen.

2) Adv. haer. V, 2, 2. 3. — 3) IV, 18, 4.

gibt uns der Herr, sein Fleisch reicht er, sein Blut gießt er aus und nichts fehlt mehr zum Wachsthum der Kinder. O unbegreifliches Geheimniß! Die alte und dem Fleische anhaftende Verweslichkeit, sowie die alte Nahrung heißt er ablegen, und theilnehmen an einer andern neuen Speise Christi, um ihn, sofern es möglich ist, aufzunehmen und in uns selbst niederzulegen und den Heiland in unsere Brust einzusenken, damit wir die Gebrechen des Fleisches verbessern [1])." Es ist also derselbe Gedanke, den der hl. Irenäus und nach ihm so oft die hl. Väter gestützt auf die Verheißung des Herrn Joh. 6 ausgesprochen, welchen hier Clemens so emphatisch betont: Der unverwesliche, lebenspendende Leib des Herrn wird unserem Leibe eingesenkt, um ihm die Eigenschaften des neuen Leibes, insbesondere die Unsterblichkeit zu verleihen. Handelt es sich um ein bloßes Symbol des Leibes Christi, dann könnte auch von einem unbegreiflichen Geheimniß keine Rede sein. Zwar nennt er die Eucharistie eine πνευματικὴ τροφή, aber das ist nicht symbolische Nahrung, sondern übernatürliche geistige Nahrung, wie auch die Zusammenstellung mit dem λουτρὸν πνευματικόν, der Taufe beweist.

Origenes erklärt zwar gelegentlich das Brod als Zeichen des Wortes oder als Lehre des Logos und findet in der Betrachtung des Logos eine Paschafeier, aber das schließt die reale Gegenwart nicht aus; er betont dieselbe bei anderer Gelegenheit auf das entschiedenste. Er verlangt nicht nur mit Berufung auf die Mahnung des Apostels und der Kirche die strengste Prüfung vor dem Empfang des hl. Sakramentes [2]), sondern erklärt ausdrücklich, daß wir „die unter Danksagung und Gebet dargebrachten Brode essen, welche kraft des Gebetes ein heiliger Leib (σῶμα ἁγιόν τι) geworden sind, der diejenigen heiligt, welche ihn mit reinem Herzen genießen [3])."

Origenes legt auch Zeugniß von der großen Sorgfalt ab, mit der die Gläubigen die hl. Eucharistie behandelten, eine Sorgfalt, welche nur gegenüber dem wahren Leib und Blut des Herrn verständlich ist. „Euch, die ihr den göttlichen Geheimnissen beizuwohnen pflegt, ist es bekannt, wie ihr, wenn ihr den Leib des Herrn empfangt, mit aller Behutsamkeit und Ehrfurcht acht habt, daß nicht etwas weniges davon herabfalle und von der großen Gottesgabe etwas zu Grunde gehe. Denn ihr haltet euch für schuldig und dies

1) Paedag. I, 6.
2) Hom. 2. in ps. 37. n. 6.
3) C. Cels. l. 8. n. 13, 32.

mit Recht, wenn durch euere Nachlässigkeit etwas davon auf die Erde fiele. Wenn ihr nun für die Verwahrung seines Leibes so große Sorgfalt verwendet und mit Recht: glaubt ihr, daß es ein geringeres Vergehen sei, das Wort Gottes zu vernachlässigen, als seinen Leib [1])."

6. Dieselbe Sorgfalt bezeugt für das Abendland Tertullian, wenn er sagt: Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur [2]). Gegen diejenigen, welche an Fasttagen sich nicht an der Liturgie betheiligen wollten, weil durch den Genuß der Eucharistie das Fasten gebrochen werde, bemerkt er: „Wenn du den Leib des Herrn empfängst und aufbewahrst, wird sowohl die Theilnahme am Sakramente erreicht als auch die Pflicht des Fastens erfüllt [3]). Er spricht so emphatisch von der unmittelbaren Ernährung (saginatur) der Seele durch das Fleisch des Herrn, daß dabei an eine durch ein Symbol, eine Figur vermittelte Glaubenswirkung nicht gedacht werden kann. Wenn er darum manchmal den Leib Christi, Figur des Leibes Christi nennt, so ist dieser Ausdruck mit dem eigentlichen klaren Glauben Tertullians in Einklang zu bringen. Den Schlüssel bietet dazu er selbst, wenn er erklärt: „Dies ist mein Leib, d. h. Figur meines Leibes. Figur aber wäre es nicht gewesen, wenn es nicht in Wahrheit der Leib gewesen wäre [4])." Figura wie auch repraesentatio ist ihm nämlich reale Darstellung. Man kann übrigens auch in einem ganz wahren Sinne sagen, daß nicht der eigentliche natürliche Leib Christi das Sakrament ist, sondern der unter den Species verborgene, also ein sakramentaler Leib, in welchem Sinne auch andere Väter selbst Cyrill v. Jerus. das Sakrament einen Typus des Leibes Christi nennen [5]).

Sehr entschieden und mannichfach spricht der hl Cyprian seinen Glauben und den der Gläubigen an die reale Gegenwart aus. Mit

---

1) Hom. 13. in Exod. n. 3. — 2) De cor. c. 3. — 3) De cor. c. 19.
4) Adv. Marc. IV, 40.

5) Weil Tertullian an den drei Stellen, wo er von der Figur des Leibes Christi spricht, die Erfüllung der Figur des A. B. in Christus behandelt, glaubt Franzelin die figura corporis erklären zu sollen durch figura adimpleta corporis. Der Leib des Herrn war im A. B. unter der Benennung Brod als zukünftig unter den Gestalten des Brodes vorbedeutet, und diese Figur hat Christus in der Einsetzung der hl. Eucharistie erfüllt. De Euch. p. 129 sqq. Der Kardinal du Perron bezieht das id est figura corporis mei auf das Subject des Satzes: hoc est corpus meum, nicht auf das Prädicat, wie auch Tertullian sagt: Christus mortuus est, i. e. unctus. Durch diese verschiedenen Auslegungen Tertullians wird seine eigentliche Ueberzeugung von der realen Gegenwart nicht berührt.

Berufung auf die Verheißung Joh. 6 hebt er nachdrücklich die realen Wirkungen des Genusses des lebenspendenden Fleisches Christi hervor [1]). Mit Bezugnahme auf die Drohung des hl. Paulus gegen die unwürdig Communicirenden spricht er sich noch stärker aus als der Apostel: Vis infertur corpori Domini et sanguini [2]). Er stellt das Blut, das die Martyrer vergießen, in Parallele zu dem eucharistischen Leibe des Herrn: Quomodo possumus propter Christum sanguinem fundere qui sanguinem Christi hibere erubescimus [3])? Die Martyrer können nur dadurch die Kraft bekommen, den Kelch des Martyriums zu trinken, wenn sie in der Kirche den Kelch des Herrn getrunken; sie können zum Bekenntnisse seines Namens nur ihr Blut vergießen, wenn sie beim Auszuge in den Kampf das Blut Christi genossen haben [4]).

§ 528.

Die Väter erklären und begründen die reale Gegenwart in so emphatischer Weise, daß die symbolische Auffassung vollständig ausgeschlossen ist.

1. Die Väter vom vierten und fünften Jahrhundert im Einzelnen anzuführen, wäre, wie gesagt, überflüssig, weil selbst die Gegner ihren crassen und finsteren „Aberglauben" in Betreff der hl. Eucharistie verurtheilen; es wäre auch nicht möglich, da man Bände mit ihren Elogien auf die hl. Eucharistie füllen könnte. Da wir aber ihre herrlichen Aussprüche nicht ganz übergehen dürfen, wollen wir sie compendiös in großen charakteristischen Gruppen zusammenfassen, wodurch sie noch mehr Ueberzeugungskraft erhalten, als wenn wir all ihre einzelnen Zeugnisse reproducirten. Sie haben nämlich nicht blos 1° direct mit den denkbar emphatischesten Worten die reale Gegenwart ausgesprochen, sondern 2° sie geben die Gründe für die reale Gegenwart an; 3° sie haben sie als feststehendes Dogma zur Begründung anderer Wahrheiten benützt; 4° Folgerungen aus ihr gezogen, welche eine symbolische Deutung ausschließen; 5° die Behauptung der Sakramentarier so direct widerlegt, als wenn sie dieselbe vor Augen gehabt.

2. Von besonderer Wichtigkeit sind die Belehrungen der Väter, welche sie den Katechumenen über die hl. Eucharistie ertheilen; denn hier müssen sie die reine, einfache Lehre der Kirche vortragen. Nun aber haben wir in den Katechesen des hl. Cyrill v. Jerusalem,

1) De or. 18. — 2) Ep. 10, 2. — 3) Ep. 63. n. 15. — 4) Ep. 57, 2.

des hl. Gregor v. Nyssa und des hl. Ambrosius gerade die stärksten Ausdrücke für die reale Gegenwart.

Der hl. Gregor von Nyssa sagt in seiner großen mystagogischen Katechese: „Mit Recht glauben wir, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brod in den Leib des Wortes Gottes verwandelt wird. Das Brod wird geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet, indem es nicht durch Essen allmählich der Leib des Wortes wird, sondern sogleich durch das Wort in den Leib des Herrn sich verwandelt, wie ja vom Worte gesagt wurde: Dies ist mein Leib [1])." Er vergleicht diese himmlische Nahrung mit dem irdischen Brode; wie dieses in unser Fleisch verwandelt wird, ebenso wird unser Leib in der Eucharistie nach dem Leibe Christi umgeschaffen. Darin ist die reale Gegenwart so emphatisch ausgesprochen, daß nach Harnack diese Theorie an religiöser Barbarei alles hinter sich läßt, was die neuplatonischen Mysteriosophen vorgebracht haben. Aber in Bezug auf die Realität des eucharistischen Leibes sprechen sich auch die beiden anderen großen, sehr nüchternen und wenig zu mystischen und philosophischen Speculationen geneigten großen Kappadocier Basilius und Gregor v. Naz. ebenso energisch aus, so daß auch ihnen der Vorwurf Harnack's nicht erspart blieb, auch sie sollen bereits die handgreiflichste Theurgie vertreten haben. Aber wir haben gesehen, daß bereits der hl. Ignatius M. die Verwandlung der Speise in unser Fleisch mit der eucharistischen Verwandlung vergleicht.

Der hl. Cyrill v. Jerusalem macht es sich zur besonderen Aufgabe, die Katechumenen recht fest von der realen Gegenwart zu überzeugen, die Schwierigkeit, welche der Sinnenschein bereitet, zu beseitigen durch das untrügliche Wort Gottes. Mit Recht wird in der Lection des Breviers an seinem Festtage bemerkt, daß er direct gegen die neuen Häretiker geschrieben zu haben scheint. So sagt er unter anderm: „Halte das, was du empfängst, nicht für gemeine Elemente von Brod und Wein. Denn nach der Versicherung des Herrn ist es Christi Leib und Blut. Möge dir auch der Sinn jenes Urtheil nahe legen, so soll der Glaube dich überzeugen. Urtheile nicht nach dem Geschmack, sondern schöpfe aus dem Glauben die untrügliche Gewißheit, des Leibes und Blutes Christi gewürdigt worden zu sein . . . Da du nun darüber belehrt und fest überzeugt worden bist, daß das, was Brod zu sein scheint, nicht Brod ist, obschon es dem Geschmacke so vorkommt, sondern der Leib Christi, und daß das, was

1) C. 37.

Wein zu sein scheint, nicht Wein ist, wenn es auch der Geschmack so will, sondern Christi Blut, so kräftige dein Herz, indem du an diesem geistlichen Mahle theilnimmst und erfreue das Angesicht deiner Seele [1]."

Der hl. Ambrosius erklärt den Neophyten: „Esca quam accipis, corpus est Christi." „Forte dicis: aliud video, quomodo tu mihi asseris, quod Christi corpus accipiam? Et hoc nobis adhuc superest, ut probemus." Der hl. Lehrer gibt nun einen vierfachen Beweis:

1° aus anderen Wundern des Herrn: Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo disponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? De totius mundi operibus legisti, quia ipse dixit et facta sunt . . . Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest, ea quae sunt in id mutare, quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare, quam mutare naturas.

2° Der Leib des Herrn wurde ja auch wunderbar aus der Jungfrau gebildet: Liquet, quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus corpus ex virgine est; quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex virgine.

3° Die lauten und klaren Worte des Herrn sind hier ausschlaggebend: Ipse clamat Dominus Jesus: hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis Amen, h. e. verum est. Quod os loquitur, mens interna fateatur, quod sermo sonat, affectus sentiat.

4° Darum nehmen die Sünder den Leib des Herrn nicht wahr, weil er sakramental, „geistig" genossen wird. In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi; non ergo corporalis esca sed spiritualis est . . . corpus enim Dei est corpus spirituale, corpus Christi corpus est divini spiritus, quia spiritus Christus [2]).

Dieselben Gedanken wiederholt und verschärft noch der Verfasser der Schrift de sacramentis, indem er insbesondere die Verwandlung der Elemente noch schärfer betont . . . Tu forte dicis: meus panis

1) Catech. myst. IV und an vielen anderen Stellen.
2) De myster. c. 9.

est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum; ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi . . . Qui est sermo Christi? nempe is quo facta sunt omnia. Jussit Dominus, et factum est coelum . . . Jussit Dominus et omnis creatura generata est. Vides ergo, quam operatorius est sermo Christi. Si ergo tanta vis est in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse, quae non erant, quanto magis operatorius est, ut sint quae erant, et in aliud commutentur? . . . Ergo didicisti, quod ex pane corpus fiat Christi, et quod vinum et aqua in calicem mittitur, sed fit sanguis consecratione verbi coelestis . . . Ergo videte, quantis generibus potens est sermo Christi, universa convertere. Deinde ipse D. J. testificatur nobis, quod corpus suum accipiamus et sanguinem: numquid debemus de ejus fide et testificatione dubitare? . . dicit tibi sacerdos: corpus Christi: et tu dicis Amen h. e. verum . . . .[1])

Dem hl. Ambrosius gerade entnahm Paschasius Radbertus den für manche seiner Zeitgenossen etwas anstößigen Satz, daß wir in der hl. Eucharistie denselben Leib genießen, der von der seligsten Jungfrau geboren, der am Kreuze gestorben, der glorreich von den Todten auferstanden ist. Hoc quod conficimus corpus, ex virgine est: quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est: vere igitur illius carnis sacramentum est . . . In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi, non ergo corporalis esca sed spiritalis est . . . Corpus enim Dei est spiritale. Corpus Christi corpus est divini Spiritus, quia Spiritus Christus[2]).

3. Besonders emphatisch, mit dem Aufgebote aller seiner kräftigen und liebenswürdigen Beredsamkeit hat der hl. Chrysostomus, der Doctor Eucharistiae, die hl. Eucharistie, d. h. vor allem die reale Gegenwart des Herrn im Sakramente verherrlicht. Wir müßten einen größeren Theil seiner Schriften ausschreiben, vor allem seine Liturgie, wenn wir seine Lehre vollständig wiedergeben wollten. Wir werden Gelegenheit haben, an verschiedenen Stellen seine herrlichen Aussprüche zu citiren. Hier also zunächst nur folgende energische Betonung der persönlichen Gegenwart des Herrn.

1) L. IV. c. 4. 5. — 2) De myst. c. 9 n. 53. 58.

„Darum wollen wir von ganzem Herzen Gott glauben und ihm durchaus nicht widersprechen, wenn auch sein Wort unserer Vernunft- und Sinnenerkenntniß entgegen zu sein scheint, vielmehr möge sein Wort mehr gelten, als unsere Vernunft- und Sinneserkenntniß. So wollen wir es auch in Betreff der Geheimnisse machen und nicht blos auf das, was vor den Sinnen liegt, schauen, sondern seine Worte festhalten. Sein Wort täuscht nicht, unsere Sinne aber können leicht getäuscht werden; Gottes Wort hat niemals fehlgeschlagen, unsere Sinne aber werden sehr oft betrogen. Wenn nun sein Wort lautet: ‚Das ist mein Leib,' dann wollen wir ihm glauben und vertrauen und mit unseren geistigen Augen seinen Leib sehen; denn Christus übergab uns nichts Fühlbares, sondern lauter Geistiges auf fühlbare Weise. So wird auch in der Taufe durch die Ausgießung des Wassers uns etwas Fühlbares mitgetheilt, dasjenige aber, was dadurch bewirkt wird, die Geburt und Wiedergeburt und Erneuerung, ist etwas Geistiges. Wenn du körperlos wärest, dann hätte er dir seine körperlichen Gaben ohne Umhüllung mitgetheilt; da nun aber deine Seele mit einem Körper verbunden ist, übergibt er dir in fühlbaren Dingen Geistiges. Wie Manche sprechen jetzt: Ich möchte seine Gestalt, seine Züge, seine Kleider, seine Schuhe sehen! Siehe, hier kannst du ihn sehen, ihn berühren und ihn genießen. Du verlangst nur sein Kleid zu sehen, er aber gibt sich selbst dir nicht blos zu sehen, sondern zu berühren, zu speisen und in dein Inneres aufzunehmen [1])".

„Weil der Herr selbst persönlich auf dem Altare zugegen ist, können wir alles von ihm erlangen; selbst für die hl. Martyrer ist es eine große Ehre, hier in der wirklichen Gegenwart ihres Herrn commemorirt zu werden. Die Opfergabe ist in den Händen und alles liegt bereit da: Zugegen sind die Engel, Erzengel, da ist der Sohn Gottes: mit so großer Scheu stehen alle da, stehen da, rufend, während alle schweigen: Warum, glaubst du, wird für die Martyrer geopfert und werden ihre Namen in jener Stunde genannt? Obgleich sie Martyrer sind, so ist es doch auch für die Martyrer eine Ehre, in Gegenwart des Herrn genannt zu werden, während jener Tod vollzogen wird, das furchtbare Opfer, die unaussprechlichen Geheimnisse. Wie nämlich wenn der Kaiser dasitzt, Jemand alles durchsetzt, was er will; wenn derselbe aber aufgestanden ist, alles, was er vorbringt, umsonst spricht: so ist es auch dann; so

1) In Matth. hom. 82 n. 4.

lange die Geheimnisse noch da sind, ist es die größte Ehre, commemorirt zu werden [1])".

4. Die Gründe, welche die hl. Väter für die Einsetzung der hl. Eucharistie anführen, haben nur Sinn, wenn wir wirklich den Leib und das Blut des Herrn darin genießen. Nämlich sie erklären, durch dieses Sakrament theile sich der Herr allen mit, wie er sich in der Incarnation mit einer einzigen Menschheit vereinigt habe: er gebe uns hier das Fleisch zurück, das wir ihm bei der Menschwerdung geliehen. Er hat hier unserm natürlichen Verlangen, den Herrn persönlich zu sehen, wie seine Zeitgenossen, damit willfahrt, er wollte auch nach seinem Hinscheiden bei uns bleiben, er hat in dieser Speise uns ein Gegengift gegen das Gift der Sünde der Schlange des Paradieses bereitet, er machte, daß wir durch diese innige Einigung der Unsterblichkeit theilhaftig wurden.

So sagt der hl. Chrysostomus: „Nicht blos in Liebe, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit (κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) sollen wir mit jenem Fleische verbunden werden. Das geschieht nämlich durch die Speise, die er uns geschenkt hat. Indem er uns nämlich seine Liebe beweisen wollte, hat er sich mit uns vereinigt und uns seinen Leib eingepflanzt; damit wir Eins seien wie der Körper, der mit dem Haupte vereint ist . . . Indem er uns seine Liebe zeigen wollte, hat er nicht blos unserem Verlangen, ihn zu sehen, entsprochen, sondern ließ sich auch berühren, genießen, sein Fleisch mit den Zähnen zermalmen, um sich mit uns ganz zu vereinigen, um all unser Verlangen zu erfüllen . . . Ich habe wegen euch an euerem Fleisch und Blut theilgenommen, dagegen gebe ich euch wieder dasselbe Fleisch und Blut, durch das ich euer Verwandter geworden bin [2])."

„Wie Viele hört man jetzt sagen: Ich möchte seine Gestalt sehen, sein Aussehen, seine Kleider, seine Schuhe. Siehe, du siehst ihn, du berührst ihn, du genießest ihn. Du willst nur seine Kleider sehen; er gestattet dir, ihn nicht blos zu sehen, sondern auch zu genießen, zu berühren, in dich aufzunehmen [3])."

Der hl. Cyrill von Al. sagt: „Nachdem Judas hinausgegangen war, gab der Erlöser den elf Jüngern das Heilsgeheimniß. Da er nämlich bald darauf in seinem Fleische auferstehen und zum Vater zurückkehren sollte; und wir doch seine Gegenwart nicht entbehren sollten (denn ohne Christi Gegenwart kann der Mensch nicht

1) Hom. 21 in Act. Ap. — 2) Hom. 46 in Joa. n. 3.
3) Hom. 60 ad pop. Antioch.

gerettet, von Sünden und Tod nicht befreit werden, da ja dann das Leben nicht bei uns ist), gab er uns sein eigenes Fleisch und Blut, damit durch sie die Macht der Vergänglichkeit gebrochen werde [1])."

Noch stärker betont der hl. Gregor v. Nyssa die lebenspendende Kraft des in uns innerlich aufgenommenen Fleisches Christi. Auf die Frage, welches das Gegengift gegen die verbotene todbringende Speise im Paradiese ist, antwortet er: „Das ist nichts Anderes als jener Leib, der stärker als der Tod sich erwies und der Anfang unseres Lebens ward . . . Der unsterbliche Leib, wenn er in dem ist, der ihn empfangen hat, verwandelt auch ihn ganz in seine Natur. In unseren Körper kann aber nichts gelangen, wenn es nicht durch Essen und Trinken mit unseren Eingeweiden sich mischt . . . Durch die Veranstaltung der Gnade pflanzt er sich durch sein Fleisch allen Leibern der Gläubigen ein und vermischt sich mit ihnen, indem aus Brod und Wein ihre Substanz gebildet wird, damit durch die Vereinigung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unsterblichkeit theilhaftig werde. Das gibt er aber durch die Kraft des Segens, indem er die Natur der Elemente, die sichtbar sind, in den Leib des Herrn umwandelt [2])".

§ 529.

Die praktischen Folgerungen, welche die Väter mit der Kirche aus der Eucharistie ziehen, setzen den lebhaften Glauben an die reale Gegenwart voraus.

Die hl. Väter ziehen solche praktische Folgerungen aus dem Geheimniß der Eucharistie, welche ohne Glauben an die reale Gegenwart ganz unberechtigt, geradezu sinnlos sind. Solche sind die außerordentliche Ehrfurcht, die sie den Gläubigen vor diesem hl. Sakramente einscharfen. Ehrfurcht beim Empfange der Communion, bei der hl. Messe, Ehrfurcht gegen die kleinsten Fragmente, sorgfältigste Vorbereitung, Reinheit des Leibes und der Seele, die große Sünde, welche sie in dem unwürdigen Empfange der hl. Eucharistie erblicken.

1. Der hl. Chrysostomus begründet die Ehrfurcht beim hl. Opfer aus der Gegenwart der Engel, welche ihren König, der dagegenwärtig ist, ehrfurchtsvoll umstehen. Besonders eingehende Vorschriften gibt der hl. Cyrill seinen Katechumenen über den ehrfurchtsvollen Empfang der hl. Eucharistie. „Wenn du hinzutrittst, gehe nicht mit ausgebreiteten Händen und gespreizten Fingern hinzu,

1) In Matth. 26, 26. — 2) Orat. catech. c. 37.

sondern die linke halte wie einen Thron unter der rechten, die den König aufnehmen soll, und mit hohler Hand empfange den Leib Christi und antworte: Amen. Nachdem du aber sorgfältig deine Augen durch die Berührung des hl. Leibes geweiht hast, nimm ihn und sei sorgsam bedacht, damit nicht etwas davon verloren gehe. Was du herabfallen ließest, das stelle dir vor, als sei es von deinen eigenen Gliedern abgetrennt. Sage mir doch, wenn dir Jemand vom Gold abgeschabte Stücke gebe, würdest du sie nicht mit größter Sorgfalt und mit größtem Fleiße bewahren, aus Besorgniß, es möchte dir etwas davon verloren gehen, und du Schaden erleiden? Würdest du nicht viel sorgfältiger und vorsichtiger darauf bedacht sein, daß dir kein Bischen herabfalle von dem, was weit kostbarer als Gold und Edelsteine ist? Dann aber nach der Communion des Leibes Christi tritt auch zum Kelche des Blutes hinzu: nicht mit ausgestreckten Händen, sondern vorwärts geneigt zur Anbetung und Verehrung und Amen antwortend mögest du auch durch den Empfang des Blutes Christi geheiligt werden. Und wenn an deinen Lippen noch etwas von dem Tranke haftet, berühre es mit der Hand und (weihe) heilige damit die Augen, die Stirne und die übrigen Sinne [1]).“

Diese von höchster Verehrung gegen das heilige Sakrament und seine heiligende Kraft zeugende Sitte, mit dem Leib und Blute des Herrn auch Hand, Augen, und Stirne zu berühren und zu heiligen, erwähnt auch der hl. Cyrill von Alex. „Wie die Thürpfosten der Israeliten zu ihrem Schutze mit dem Blute des Lammes bestrichen werden mußten, so müssen wir mit dem Blute Christi die Thüren unserer Sinne bestreichen, durch welche der Teufel eindringt, wenn sie nicht mit dem Blute Christi bestrichen werden [2]).“

Der hl. Joh. v. Damaskus gibt den Communicirenden dieselbe Vorschrift wie Cyrill v. J.: „Empfangen wir den Leib des Gekreuzigten, und indem wir ihn auf Augen, Lippen und Stirne legen, nehmen wir am göttlichen Feuer Theil [3]).“

Die hl. Schwestern des Gregor v. Naz. vermischten ihre Thränen mit den Partikeln des Leibes und Blutes Christi und gebrauchten sie als Heilmittel für die kranken Glieder, und ihr großer Bruder lobt ihren Glauben und ihr Vertrauen, das sich hierin ausspricht, und berichtet, daß ihr Glaube durch die Heilung belohnt worden sei [4]). Für die Ungläubigen, wie Rivet, ist dies freilich Aberglaube, und

1) Catech. 5. n. 2. — 2) Glaph. in Exod. l. 2.
3) De fid. orth. IV, 13. — 4) Or. 11.

wäre es allerdings, wenn es sich in der Eucharistie blos um ein Symbol handelte; aber daraus folgt nur, daß die alte Kirche anders von der Eucharistie dachte als die Leugner der realen Gegenwart [1]).

Von dem Empfänger der hl. Eucharistie wie von dem Spender wird die größte Reinheit nicht blos der Seele, sondern selbst des Leibes erfordert. Das Sancta sanctis mit seinen Ceremonien ist ein wesentlicher Bestandtheil aller alten Liturgien; nicht blos die Sünder, Heiden, sondern selbst die Büßer und Katechumenen sind noch nicht würdig, an der Feier der hl. Eucharistie theilzunehmen.

2. Mit besonderem Nachdruck hat der hl. Chrysostomus die engelreine, sonnenhelle Reinigkeit betont, welche derjenige besitzen muß, der sich diesem heiligsten Geheimnisse nahet, und die tiefe Ehrfurcht, welche wir dem hier gegenwärtigen König bezeugen müssen. „Welche Reinigkeit muß der besitzen, der von diesem Opfer genießt? Reiner als die Sonnenstrahlen muß die Hand sein, welche dieses Fleisch theilt, der Mund, der mit geistigem Feuer erfüllt wird, die Zunge, welche mit dem furchtbaren Blute benetzt wird."

„Es wagt ja Niemand, einen König unehrerbietig zu empfangen; ja, was sage ich, einen König? Nicht einmal das königliche Gewand erkühnt sich Jemand mit schmutzigen Händen zu berühren, obgleich er sich allein befindet und das Kleid nichts anderes ist als ein Raupengewebe. Und wenn du die Farbe bewunderst, so ist auch

1) Bei den orientalischen Sekten haben sich auf Grund eines unerleuchteten Glaubens an die reale Gegenwart freilich abergläubische Gebräuche ausgebildet. (*Denzinger*, Rit. Orient. p. 34 sqq.) Gegen solche richten sich die kanonischen Entscheidungen des Jakob von Edessa. Darin wird die Unsitte verurtheilt, aus den konsekrirten Partikeln Amulete zu machen und mit Reliquien der Heiligen an den Hals, an die Betten, an die Wände, an die Häuser zu hängen, in den Weinbergen, Wiesen und Aeckern aufzuhängen, sowie die Gewohnheit der Priester, welche die hl. Geheimnisse neben die Gebeine der Martyrer legen, und dabei Verbrecher schwören lassen; also ein Gottesgericht damit erzwingen wollen. Jakob verurtheilt diese Gebräuche als Verunehrung der anbetungswürdigen, consecrirten Geheimnisse; aber selbst in den abergläubischen Sitten spricht sich der lebendige Glaube aus. Bei den Maroniten besteht auch der Gebrauch, bei gefährlichen Reisen, bei Kriegszügen den Leib des Herrn mitzunehmen, um in der Gefahr ihn zu nehmen. Das ist noch ein Ueberbleibsel von der Praxis der alten Kirche, da die Gläubigen die hl. Communion auch zu Hause nehmen konnten. Zur Unsitte wird es wieder bei den Armeniern, welche nach Galanus auf ihren Karawanenzügen die hl. Eucharistie unter ihren Waaren verpacken und wenig ehrfurchtsvoll behandeln. Nach Servos sollen nur die Priester die Eucharistie mit nach Hause nehmen dürfen. Daraus ersieht man, wie weise die Kirche daran gethan, den Laien die hl. Geheimnisse nicht mehr außer der Kirche zu geben.

diese nichts als das Blut einer getödteten Muschel; und doch dürfte Keiner es wagen, sie mit unsauberen Händen zu berühren. Wenn nun aber Niemand es wagt, das Kleid eines Menschen achtungslos zu behandeln, wie dürften wir dann den Leib des Gottmenschen, der über alles ist, diesen reinen und makellosen Leib, der mit jener göttlichen Natur vereinigt ist, durch den wir Odem und Leben haben, durch den die Pforten der Hölle gebrochen und der Himmel geöffnet worden — wie dürften wir diesen Leib mit so großem Unglimpf behandeln? Laßt uns, ich bitte euch, nicht selbst uns tödten durch Unverschämtheit, sondern mit Furcht und großer Reinheit wollen wir uns ihm nahen; und wenn du ihn vor dir da liegen siehst, so sprich zu dir selber: Durch diesen Leib bin ich nicht mehr Staub und Asche, nicht mehr ein Gefangener, sondern frei; durch diesen Leib hoffe ich den Himmel zu erlangen und alle Güter desselben — das ewige Leben, das Loos der Engel, den Umgang mit Christus. Diesen mit Nägeln durchbohrten und gegeißelten Leib konnte der Tod nicht behalten; vor diesem gekreuzigten Leib hüllte sich die Sonne in Dunkel; unseretwillen zerriß damals der Vorhang des Tempels, die Felsen spalteten sich und die ganze Erde erbebte; das ist der Leib, der mit Blut bedeckt, mit der Lanze durchbohrt wurde, der für die ganze Welt zwei Heilquellen — Blut und Wasser — ausströmte.

„Diesen Leib gab er uns anzufassen und zu genießen, was ein Beweis der innigsten Liebe ist. Diejenigen, welche wir heiß lieben, pflegen wir oft auch zu beißen. Daher sagt Job, um die Liebe seiner Sklaven zu bezeichnen, sie hätten oft aus Liebe zu ihm geäußert: „Wer wird es uns verstatten, sein Fleisch zu verzehren?" (Job 31, 31.) So gab uns auch Christus sein Fleisch zur Speise, um uns zu einer innigeren Freundschaft anzulocken.

„Nahen wir ihm also mit Eifer und brennender Liebe, damit wir der Strafe entrinnen; denn je größer die Wohlthat ist, desto größer wird die Strafe sein, woferne wir der Wohlthat unwürdig erscheinen. Diesen Leib beteten auch die Weisen an, als er in der Krippe lag; diese Barbaren, ohne Gotteserkenntniß, verließen Haus und Vaterland, machten eine lange Reise und warfen sich mit Furcht und Zittern vor ihm nieder. Machen wir es doch wie diese Barbaren, wir, die wir Himmelsbürger sind. Diese traten mit großer Ehrfurcht vor ihn hin, als sie ihn in einer Krippe und in einem Stalle liegen sahen und nichts von all dem erblickten, was du jetzt siehst. Du siehst ihn nicht mehr in der Krippe liegen, sondern auf dem Altare, siehst ihn nicht mehr in den Händen eines Weibes, son-

dern siehst den Priester dasteben und den Geist in reichem Maße über den Opfergaben schweben. Du siehst nicht blos einfach diesen Leib wie Jene, sondern kennst auch seine Kraft und seine ganze Heilsthätigkeit und weißt alles, was durch ihn bewirkt worden ist, indem du vollkommen in alle Geheimnisse eingeweiht bist. — Schon in diesem Leben macht dir dieses Geheimniß die Erde zum Himmel. Oeffne also die Thore des Himmels und schau hinein, ja nicht in den Himmel, sondern in den Himmel der Himmel, und du wirst sehen, was ich gesagt habe: denn das Herrlichste, was dort ist, werde ich dir auch auf Erden hier zeigen. Gleichwie nämlich im Kaiserpalaste nicht die Wände und die goldene Decke das Vornehmste sind, sondern der Kaiser selbst, auf seinem Throne sitzend: so auch im Himmel der Leib unseres Herrn; und den kannst du jetzt auf dieser Erde sehen. Denn ich zeige dir nicht Engel, nicht Erzengel, nicht den Himmel und den Himmel der Himmel, sondern den Herrn des Himmels selber. Siehst du also, wie du das Allerkostbarste hier auf Erden zu erblicken vermagst? Und du erblickest es nicht nur, sondern du berührst es auch; ja du genießt es und nimmst es mit dem Genusse mit nach Hause. So reinige denn deine Seele und bereite dein Herz vor zum Empfang dieser Geheimnisse! Wenn man dir einen Königssohn in seinem Schmucke, mit Purpur und Krone zu tragen gäbe, so würdest du alles auf Erden wegwerfen. Und da du nun nicht den Sohn eines irdischen Königs, sondern den eingeborenen Sohn Gottes selbst aufnehmen sollst, wie, sage mir, schauderst du[1])!"

3. Selbst die Reinheit des Leibes, die Enthaltung von Speise und ehelichem Umgange wird für den Empfang dieses Sakramentes verlangt. Zu Betreff der allgemeinen kirchlichen Vorschrift, das Sakrament des Altars absolut nüchtern zu empfangen, sagt der hl. Augustin: Numquid tamen propterea calumniandum est universae ecclesiae, quod a jejunis semper accipiatur? Et hoc enim placuit Spiritui S., ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam ceteri cibi; nam ideo per universum orbem nos iste servatur[2]). Schon Tertullian bezeugt diese allgemeine Vorschrift, wenn er das Bedenken Derjenigen, welche an Fasttagen die hl. Communion nicht empfangen wollten, dadurch beschwichtigt, daß er ihnen rieth, den Leib des Herrn auf den folgenden Tag aufzubewahren[3]).

1) In I Cor. hom. h. 24 c. 10. v. 24. — 2) Ep. 54. n. 8.

3) Die Orientalen sind in Bezug auf das Fasten vor der Communion noch strenger als die römische Kirche. Ein Canon verbietet den Priestern die

Der hl. Dionysius Al. will, daß die Frauen, welche am Blutfluß leiden, nicht dem hl. Tische sich nahen, mit Bezugnahme auf das blutflüssige Weib im Evangelium. „Zum Heiligen der Heiligen darf nicht hinzutreten, wer nicht zugleich an Leib und Seele rein ist [1])."

In Bezug auf geschlechtliche Unreinigkeit ist die römische Kirche jetzt weniger streng: sie beweist aber eine noch höhere Verehrung für das heiligste Sakrament, indem sie von den Verwaltern der hl. Eucharistie die strengste Reinheit des Leibes und Heiligkeit der Seele verlangt. Nur ehelose Priester läßt sie zur Feier der hl. Geheimnisse zu; durch eine lange Stufenreihe niederer Weihen läßt sie die ministri nur allmählich dem Altare sich nahen, und bereitet sie sozusagen systematisch zu der Würdigkeit und Heiligkeit vor, welche die Behandlung des wahren Leibes und Blutes Christi verlangen [2]). Die hohe Würde der Priester, welche selbst die der englischen Chöre übersteigt, hat mit beredten Worten der hl. Chrysostomus in seinem goldenen Büchlein Περὶ ἱερωσύνης besonders 3. und 6. Buch aus der Verwaltung der hl. Eucharistie dargethan.

„Das Priesterthum wird zwar auf Erden verwaltet, hat aber den Rang himmlischer Einrichtungen. Und das mit vollem Recht. Denn kein Mensch, kein Engel, kein Erzengel, kein anderes erschaffenes Wesen, sondern der Paraklet selber hat es gestiftet und solche, die noch im Fleische verweilen, befähigt, des Amtes der Engel zu walten. Deshalb soll der Priester so rein sein, als stünde er im Himmel selber mitten unter jenen erhabenen Wesen. Denn

Communion an dem Tage, an welchem ihnen Blut aus dem Munde geflossen, der Patriarch Johannes Bar-Abgar will, daß die Diakonen und Priester sich nur nüchtern dem Altare nähern, zumal wenn die hk. Geheimnisse schon darauf gelegt sind. Mit Berufung auf die hl. Athanasius, Basilius, Gregor Naz., Chrysostomus wird in vielen Kanonen, die bis jetzt noch bei den Kopten Geltung haben, die Communion untersagt nach der ehelichen Beiwohnung, nach unreinen Träumen, nach unfreiwilligen geschlechtlichen Vorfällen. Nach Severus, Bischof von Aschmonim, soll der communicirende Ehemann die vorhergehenden zwei Nächte und den Tag sich enthalten. Die Verehrung gegen die hl. Geheimnisse geht bei ihnen so weit, daß sie selbst nach dem Empfang manche körperliche Verrichtungen verbieten. Besonders peinlich ist hierin die Praxis der Kopten. Aber auch bei den anderen Sekten wird mit Berufung auf die Väter verboten, am Communiontage auszuspeien, vor Abend in's Bad zu gehen, das Haupt zu entblößen, die Haare zu schneiden und zur Ader zu lassen. Wer an Brechen oder dauerndem Husten leidet, soll nicht zur Communion zugelassen werden. (*Denzinger*, Rit. Orient. I. p. 67 sqq.)

1) Ep. canonica n. 2.

2) Noch peinlichere Sorgfalt als die römische Kirche zeigen die orientalischen Sekten in der Behandlung der hl. Eucharistie. Schon die Thatsache, daß sie die

schon zur Zeit, die der Gnade vorausging, waren die Schellen, die Granatäpfel, die Edelsteine auf Brust und Schultern, die Kopfbinde, die Mütze, der Leibrock, das goldene Stirnblatt, das Allerheiligste und darin die unendliche Stille — furchtbar und schaudererregend. (Exod. 28.) Wirft man aber einen prüfenden Blick auf das, was die Gnade gebracht hat, so wird man finden, daß alles, was dort furchtbar und schaudererregend gewesen, nur geringfügig sei und sich

---

hl. Geheimnisse entweder gar nicht, oder doch nicht lange aufbewahren, meistens gestatten die Kanonen nur einige Tage, noch mehr, daß sie die Communion nur selten außerhalb der Kirche, selbst den Kranken nicht ertheilen, erklärt sich nur aus der Scheu vor Verunehrung, vor Corruption der Gestalten, die im Oriente dringender ist als in kälteren Gegenden. An die Transsubstantiation und die Fortdauer der realen Gegenwart glauben sie ganz fest; sonst könnten sie in keinem Falle weder längere noch kürzere Zeit nach der Consecration die hl. Communion spenden; besonders deutlich spricht sich ihr Glaube in der äußerst peinlichen Sorgfalt aus, mit der sie die consecrirten Elemente und selbst die kleinsten Fragmente und Partikelchen derselben behandeln. Nach Barhebräus soll an dem Altare, an welchem die hl. Geheimnisse bleiben, die ganze Nacht ein Licht brennen. Wenn die hl. Eucharistie zum Kranken getragen werden muß, darf der Priester nach Jakob von Edessa sie nicht auf den Sattel des Reitthieres legen und sich daraufsetzen, sondern er soll, wenn er doch reiten muß, sie auf seinen Schultern tragen. Die Vorschriften für die Behandlung der hl. Eucharistie stimmen im Wesentlichen mit den unsrigen überein, sie sind also sehr uralt und aus gemeinsamer Quelle mit denen der römischen Kirche geflossen, oder entstammen jedenfalls demselben lebendigen Glauben an die reale Gegenwart. Der koptische Patriarch Gabriel gibt in seinem Ritual folgende Vorschrift: „Wenn der Diakon noch jung ist, soll er sich nicht herausnehmen, zu dem Genannten heranzutreten, (den Kelch zu reichen den Communicirenden oder das Löffelchen mit dem hl. Blute oder die darein getauchten Partikeln), damit er nicht aus Unerfahrenheit in den hl. Riten etwas aus dem Kelch verschüttet, oder eine Partikel auf die Erde fallen lasse . . . Gott verhüte, daß von den ‚Perlen' oder aus den consecrirten Partikeln etwas hängen bleibe oder auf die Erde falle. Der Diakon soll auch sorgfältig Acht haben, daß das Löffelchen nicht aus seiner Hand in den Kelch falle; sollte es geschehen, soll er mit der Hand winkend ein anderes verlangen. Gott verhüte, daß er oder ein anderer es mit seinem Aermel oder Kleide berühre, so daß es auf die Erde falle, oder es von selbst herabfalle; darum würde er den Zorn Gottes und der Menschen erfahren wegen seiner Nachlässigkeit und wegen Mangel an Sorgfalt gegen die hl. Geheimnisse." In den Fragen und Antworten über das Recht heißt es: „Wenn Jemand die Communion ohne Schuld wieder erbrochen hat, soll er hundert Prostrationen machen und erst nach drei Tagen wieder communiciren. Das Erbrochene soll sorgfältig entweder in den Fluß geworfen oder wegen der Eucharistie an einem reinen Orte begraben werden." Bei den Syrern wird die Stelle, wo die Gestalten hingefallen sind, abgekratzt, das Schabsel mit Wasser vermischt und den Gläubigen als Honana gereicht. *Denzinger*, Rit. Or. p. 94 sqq.

auch da erwahre, was vom Gesetze gesagt ist: ‚Was in diesem Bereiche herrlich war, ist nicht mehr herrlich wegen des überstrahlenden Glanzes.‘ (II. Kor. 3, 10.) Denn wenn du siehst, wie der Herr als Schlachtopfer auf dem Altare liegt, der Priester vor dem Opfer steht und betet, und wie alle geröthet erscheinen von jenem kostbaren Blute: glaubst du dann noch unter Menschen zu sein und auf der Erde zu weilen? Oder wirst du nicht vielmehr in den Himmel entrückt, wirfst du nicht jeden fleischlichen Gedanken von dir, schaueſt du nicht mit lauterer Seele und reinem Gemüthe die Wunder des Himmels? O des erhabenen Schauspiels! O der Güte des menschenfreundlichen Gottes! Der oben beim Vater sitzt, wird in diesem Augenblicke greifbar von allen Händen gefaßt, und bietet sich selbst denjenigen dar, die ihn umfassen und annehmen wollen: Das thun aber alle mit den Augen des Glaubens. Scheint dir nun das so verächtlich oder so beschaffen zu sein, daß sich Jemand darüber hinwegsetzen könnte?

„Willst du die Erhabenheit dieses hl. Opfers aus einem anderen Wunder erkennen? Male mir den Elias vor Augen! Er ist von einer unzähligen Volksmenge umringt, das Opfer liegt auf den Steinen, alle Anwesenden harren in Ruhe und lautloser Stille, der Seher allein betet: Da fährt plötzlich die Flamme aus den Himmeln auf das Opfer hernieder (III. Kön. 18.) Das ist doch wunderbar und verdient großes Erstaunen. Wende dich nun von hier zu dem Opfer, das jetzt unter uns vollbracht wird, und du wirst nicht nur Wunderbares erblicken, sondern etwas, das alles Staunen weit übersteigt. Denn hier steht der Priester und bringt nicht Feuer, sondern den hl. Geist vom Himmel herab, und betet mit anhaltender Inbrunst, nicht daß eine himmlische Flamme herniederfahre und das Vorliegende verzehre, sondern daß die Gnade auf das Opfer herabfalle, durch dasselbe die Herzen aller entzünde und sie glänzender mache als in Feuer geläutertes Silber. Wer könnte nun dieses schaudervolle Geheimniß verachten, wenn er nicht gänzlich verrückt, nicht seines Verstandes beraubt ist? Oder weißt du denn nicht, daß keine menschliche Seele diese Opferflamme ertrüge? Alle würden von Grund aus vernichtet, wenn ihnen Gott nicht beistünde mit seiner mächtigen Hilfe der Gnade[1]).“

. . . . . „Wenn der Priester den hl. Geist anruft und das schaudererregende Opfer darbringt, wenn er unaufhörlich den allgemeinen Herrn aller berührt: sage mir, auf welche Rangstufe setzen wir ihn? Welche Reinheit und welche Behutsamkeit fordern wir von ihm? Denn bedenke, wie beschaffen jene Hände sein müssen, die solche

1) l. III c. 4.

Dienste verrichten! Wie jene Zunge, die solche Worte ausspricht! Ja, eine Seele, die einen solchen Geist in sich aufnimmt, muß reiner und heiliger als jede andere sein. Zu der Zeit umringen selbst Engel den Priester, und der ganze Chor der himmlischen Mächte stimmt ein; und sie erfüllen den ganzen Raum um den Altar, den zu verehren, der als Opfer daliegt. Und das kann man schon nach dem, was zu dieser Zeit vorgeht, glaubwürdig finden. Ich hörte einst einmal Jemand erzählen, daß ihm ein Greis, ein hochgefeierter Mann, und der Erscheinungen zu sehen gewohnt war, mitgetheilt habe, daß er einmal eines solchen Gesichtes gewürdigt worden: er habe nämlich — so weit er es vermochte — in jenem feierlichen Augenblicke plötzlich eine Menge Engel gesehen; sie waren in glänzend weiße Kleider gehüllt, umstanden rund den Altar, senkten ihr Haupt, wie man diese Stellung bei Kriegern etwa sieht, wenn der König erscheint[1]."

4. Die Liturgie umgibt die Feier der hl. Geheimnisse mit den erhabensten Ceremonien, welche nur durch den Glauben an die reale Gegenwart begreiflich werden: Die Anbetung des hl. Sakramentes, die Kniebeugungen, die specielle Weihe der Kirche, der hl. Gewänder, Gefäße, Altäre, die Ehr- und Heilighaltung derselben, welche Laien selbst vor Berührung derselben ausschließt.

Eine so hohe Verehrung hegte schon die altchristliche Kirche gegen die hl. Eucharistie, daß selbst die hl. Geräthe für hochheilig erachtet wurden, von gemeiner Hand nicht berührt werden durften, ihre Verunehrung als das größte Verbrechen galt, ebenso die Altäre, auf denen der Leib des Herrn geopfert, mit der größten Ehrfurcht behandelt wurden. In der Verfolgungsgeschichte des hl. Athanasius spielt der zerbrochene Kelch, der umgestürzte Altar einen ständigen Gegenstand der Verleumdung der Arianer. Den hl. Optatus erfüllt der Vandalismus, den die Donatisten gegen die katholischen Altäre und hl. Geräthe begingen, mit Schaudern: Quid enim tam sacrilegum quam altaria Dei . . frangere, radere, removere? in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt, in quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descenderit Sp. S. . . . Quid enim est altare nisi sedes corporis et sanguinis Christi? . . . Hoc tamen immane facinus a vobis geminatum est, dum fregistis etiam calices, Christi sanguinis portatores[2]).

1 Lib. VI c. 4.

2 VI, 1, 2. Die Diener der Kirche erlitten selbst den Martyrtod, um die hl. Altäre vor Verunehrung zu schützen. So hat das Martyr. Rom. d. 9. Febr.:

Dies alles hat nur Sinn, wenn der Leib und das Blut des Herrn wirklich zugegen ist. Harnack findet in allen diesen Aeußerungen festesten Glaubens und höchster Verehrung Versinken der katholischen Kirche in Heidenthum: freilich bei den Leugnern der realen Gegenwart findet sich solche Andacht zum hl. Sakramente nicht, sondern sie kann dort gar nicht begriffen werden. Da aber die Kirche und die wahren Christen dies „hochwürdige Gut" immer und allgemein so hoch gehalten haben, so ist klar, daß die Sakramentarier von dem alten Glauben der Kirche abgefallen sind.

5. Nur der lebhafteste Glaube an die reale Gegenwart kann auch einen so tiefen Abscheu gegen die unwürdige Communion einflößen, wie ihn die hl. Väter an den Tag legen. Sie bezeichnen dieselbe als einen Gottesraub, der an Schuld den Verrath des Judas, die Bosheit der Kreuziger Jesu übertreffe. Selbst in der Liturgie wird die unwürdige Communion als Judaskuß bezeichnet, wenn es heißt: Ich werde Dir nicht den Judaskuß geben, οὐ φίλημά σοι δώσω καθάπερ ὁ Ἰούδας ἀλλ' ὡς ὁ λῃστὴς ὁμολογῶ σοι. Tertullian vergleicht sogar die Hände von Christen, welche Götzenbilder verfertigen, mit den Händen der Henker Christi, weil sie, wenn sie den Leib des Herrn in der Eucharistie zu berühren wagen, seinen Leib mißhandeln [1]).

In grellen Farben schildert der hl. Cyprian die schwere Sünde einer unwürdigen Communion [2]). Der hl. Chrysostomus ermahnt die Gläubigen, doch nicht durch unwürdiges Hinzutreten zur hl. Communion den Leib des Herrn zu verunglimpfen, durch diese Unverschämtheit sich selbst zu tödten [3]). Der hl. Chrysostomus sucht in seinen Zuhörern den gründlichsten Abscheu gegen eine unwürdige Communion dadurch zu erwecken, daß er sie an den Abscheu erinnert, den sie gegen Judas und die Kreuziger mit Recht in sich fühlen. „Wir müssen mit aller Sorgfalt zur hl. Eucharistie hinzutreten, denn dem unwürdig Communicirenden ist keine geringe Strafe angedroht. Bedenke, welchen Unwillen du gegen den Verräther und die-

In Africa in castello Lemeleensi SS. MM. Primi et Donati diaconorum, qui cum altare in ecclesia tutarentur, a Donatistis occisi sunt.

1) Zelus fidei ingemit . . ., Christianum eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora confecerunt . . . Semel Judaei Christo manus intulerunt; isti quotidie corpus ejus lacessunt. O manus praecidendae. De idol. c. 7.

2) De laps. n. 22 sqq.

3) Hom. 24. in I Cor. c. 10. v. 24, cf. hom. 25.

jenigen, welche ihn gekreuzigt haben, hegst. Siehe also zu, daß nicht auch du schuldig werdest am Leibe und Blute Christi. Jene tödteten den heiligsten Leib, du aber empfängst ihn mit befleckter Seele nach so vielen Wohlthaten [1]).

Man mag diese Schätzung der Schuld der unwürdigen Communion etwas übertrieben finden; wir werden sie später mit dem hl. Thomas auf ihren wahren Werth zurückzuführen suchen: aber je stärker die Väter diese Schuld schätzen, um so mehr bezeugen sie damit ihren lebendigsten Glauben an die reale Gegenwart.

§ 530.

Den hl. Vätern dient die reale Gegenwart als Grundlage, um andere Glaubenswahrheiten zu beweisen.

Den Vätern und ihren Lesern, selbst den Häretikern, die sie bekämpften, stand die reale Gegenwart so fest, daß sie dieselbe als Beweis für andere damit zusammenhängende Dogmen und als Widerlegung der häretischen Neuerungen gebrauchen.

1. Der hl. Ignatius M. setzt die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi so allgemein anerkannt voraus, daß er einfach die ablehnende Haltung der Doketen gegen die Eucharistie als Folgerung ihres Irrthums nur erwähnen zu dürfen glaubte, um ihre Häresie zu widerlegen. Der hl. Irenäus benutzt, wie wir schon sahen, die Wahrheit des Leibes und Blutes des Logos in der Eucharistie, um das Dogma von der Gottheit Christi und unserer Auferstehung zu beweisen [2]). Der Gnostiker Markus, ein Schüler Valentins, suchte sogar seinen Irrthum den einfältigen Christen durch die Eucharistie plausibel zu machen: Wie der hl. Irenäus berichtet [3]), suchte er durch Blendwerke das „Blut der Gnade, das von oben ist," sichtbar vorzuzaubern.

Gegen die Arianer beweist der hl. Hilarius die Gottheit Jesu Christi aus der Mittheilung des Lebens und Geistes, welche uns nach seiner Verheißung in der hl. Eucharistie zu Theil wird: Quae sunt scripta, legamus, et quae legerimus, intelligamus. . . De naturali etenim in nobis Christi veritate, quae dicimus, nisi ab eo didicerimus, stulte et impie dicimus. Ipse enim ait: Caro mea vere est esca. De veritate carnis et

1) Hom. 60. ad. pop. Ant.

2) Vgl. l. IV. c. 18. n. 4. 5, c. 33. n. 2. l. V. c. 2. n. 2. 3. Tertull. c. Marc. l. V. c. 8.

3) L. I. c. 13. n. 2.

sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est et vere sanguis est. Et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est? Contingat plane his verum non esse, qui Chr. J. verum Deum esse denegant. Est ergo in nobis ipse per carnem et sumus in eo, dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est [1]).

Vivit ergo per Patrem, et quomodo per Patrem vivit, eodem nos per carnem ejus vivimus. . . . Haec ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus, victuris nobis per eum ea conditione, qua vivit ille per Patrem. Si ergo nos naturaliter secundum carnem per eum vivimus, i. e. naturam suae carnis adepti, quomodo non naturaliter secundum Spiritum in se Patrem habet, quo vivat ipse per Patrem [2]).

Die Arianer brachten gegen die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater die Stelle vor: Ut unum sint, sicut nos unum sumus, nach welcher zwischen Vater und Sohn nur eine Willenseinheit zu bestehen scheint, wie sie zwischen Gläubigen durch Liebe hergestellt wird. Der hl. Lehrer retorquirt dieses Argument: Wir sind durch die Eucharistie vere, naturaliter Eins mit Christus: und also nicht blos durch die Liebe mit einander verbunden: also ist auch die Einheit zwischen Vater und Sohn eine natürliche. Eos nunc, qui inter Patrem et Filium voluntatis ingerunt unitatem, interrogo, utrum per naturae unitatem hodie in nobis Christus sit, an per concordiam voluntatis? Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? [3])

Man könnte gegen die Triftigkeit dieser Beweisführung Bedenken erheben, da die reale Einheit der Gläubigen nicht bewiesen wird und im Grunde auch nicht besteht wie zwischen Vater und Sohn; aber

1) De Trin. VIII, 14.
2) n. 16.
3) Ibid n. 13.

hier kommt es uns nur auf die reale Einigung des Christen mit Christus in der Communion an, welche der hl. Hilarius so sehr betont und mit der des Vaters und Sohnes vergleicht.

Wie die reale Einigung der Gläubigen unter sich zu verstehen ist, erklärt sehr schön der hl. Cyrill v. Al. „Damit wir zur Einheit mit Gott und unter uns gelangten und wir zusammen vermischt würden, obgleich wir an Leib und Seele von einander unterschieden sind, hat der Eingeborne ein Mittel ersonnen, kraft der ihm zukommenden Weisheit und nach dem Rathschlusse des Vaters. Nämlich durch einen Leib, nämlich den seinigen, segnete er die an ihn glaubten durch die mystische Communion, indem er sie mit sich unter sich zu einem Körper verbindet. Denn wer vermöchte diejenigen, welche durch jenen hl. Körper verbunden sind, zu trennen und ihre gegenseitige natürliche Einheit zu zerreißen? [1])"

2. Gegen die Nestorianer beweist der hl. Cyrillus die reale Einheit der Menschheit mit dem Logos und der hl. Eucharistie: „Wer ist der, welcher gesagt hat: Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm? Wenn ein für sich bestehender Mensch und nicht vielmehr das Wort Gottes selbst, das uns ähnlich geworden ist, dann ist das was geschieht Menschenfresserei und nutzlos die Theilnahme daran. Denn ich höre Christus selbst sprechen: Das Fleisch nützt nichts, der Geist ist es, der lebendig macht. Denn was seine Natur betrifft, ist das Fleisch verweslich und kann in keiner Weise andere lebendig machen, da es innerlich an der Krankheit der Verwesung leidet" [2]).

Umgekehrt suchte Paul v. Samosata, wie der hl. Dionysius v. Alex. berichtet, die Verweslichkeit des Blutes Christi aus der Vertheilung desselben im Abendmahle darzuthun, jener Häretiker setzt also die Realität des eucharistischen Blutes voraus. Diese behauptet auch der hl. Dionysius, indem er erklärt, es sei nicht das Blut eines Menschen, sondern des Logos, das ebenso wenig wie der Geist durch Austheilung vergehe [3]).

Gegen dieselben Nestorianer argumentirt der Monophysit Xenajas von Mabug (aus dem 4. Jahrh.): „Es ist ein Sohn und Herr nach zwei Rücksichten, nämlich insofern er Gott und insofern er Mensch ist... Es ist sein Fleisch, das er aus uns genommen, nicht das eines

1) XI, 11 in Joa. 17, 22.
2) In Joa. l. 4. c. 5.
3) Opp. ed. Sim. de Mag. p. 233 sqq.

Andern von ihm Getrennten. Deßhalb bekennen wir auch, den lebendigen Leib des lebendigen Gottes zu empfangen; nicht den bloßen Leib eines sterblichen Menschen, ebenso empfangen wir das lebendige Blut des Lebendigen in jedem heiligen Trank; es ist nicht das bloße Blut eines verweslichen Menschen, wie die Häretiker glauben. Denn nicht geweihtes Brod nannte er seinen Leib und nicht blos vielfach geweihten Wein nannte er sein hl. Blut, sondern er sprach über jedes dasselbe, daß es in Wahrheit sein Leib und sein Blut sei [1])."

Nach Theodoret suchten die Monophysiten die Umwandlung der menschlichen Natur Jesu Christi in die göttliche aus der Umwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn zu beweisen [2]). Theodoret widerlegt diese Beweisführung durch die auch bei Gelasius, Ephräm v. Antioch. und A. wiederkehrende Bemerkung, daß die Natur, das Wesen des Brodes in der Eucharistie bleibe, also auch die Natur des Menschen in Christus. Diese Antwort könnte gegen die Transsubstantiation Schwierigkeit machen, aber die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi wird darin nicht geleugnet, sondern ausdrücklich behauptet. Denn Theodoret erklärt genauer: „Du (Monophysit) hast in den eigenen Netzen, die du gesponnen, dich gefangen. Denn nach der Consecration verlieren die heiligen Symbole ihre Natur nicht; denn sie bleiben in der Form und sichtbaren Gestalt der früheren Wesenheit, sie sind sichtbar und tastbar wie früher. Wir sehen aber mit dem Verstande das was sie geworden sind, und wir glauben an sie und beten sie an; denn sie sind das was wir von ihnen glauben. . . So hat auch der Körper des Gottmenschen seine frühere Form, Gestalt und Ausdehnung, kurz die Wesenheit des Körpers."

Stärker kann doch die Realität des Leibes und Blutes Christi nicht ausgedrückt werden, als wenn man sagt: Sie sind, was wir von ihnen glauben; sie sind das geworden, was wir nur durch den Verstand auffassen können, sie werden angebetet.

Die Anbetung der hl. Symbole spricht auch zugleich gegen ein Verbleiben der Elemente neben dem Leib des Herrn; denn nur dieser, nicht die hl. Symbole mit dem Leib des Herrn dürften angebetet werden. Ebenso wenn die hl. Symbole der Leib und das Blut des Herrn wirklich sind, für welche sie der Glaube hält, kann ein Bleiben der Elemente nicht bestehen. Gegen die Monophysiten, welche

1) Bibl. or. t. II. p. 39.
2) Dial. 2. Inconfusibilis.

den Leib des Gottmenschen wenigstens nach der Himmelfahrt für einen leeren Schein, für ein Nichts erklärten, behauptet Theodoret mit Recht, daß das gerade Gegentheil aus der hl. Eucharistie, worauf sie sich berufen, sich ergebe, denn es bleiben ja alle wahrnehmbaren Eigenschaften des Brodes und Weines in ihrer Realität fortbestehen [1]).

Gegen die Macedonier beweisen die Väter die Gottheit des hl. Geistes auch aus der Epiklese der eucharistischen Feier. Der hl. Geist wird angerufen, die Elemente in den Leib und das Blut des Herrn zu verwandeln: dies kann aber nur die Allmacht Gottes. So Isidor von Pelusium: „Da unser Gott und Erlöser Mensch geworden, den hl. Geist als Vollendung der hl. Dreifaltigkeit uns vorgestellt, und derselbe in der Taufformel mit dem Vater und Sohn gezählt wird, uns von Sünden reiniget und auf dem mystischen Tische gemeines Brod zu dem Leibe der Menschwerdung macht, wie kannst du Unsinniger lehren, daß er . . . ein Geschöpf sei [2])." Der hl. Ephräm sagt: „Aus Brod den Leib des Herrn machen kann nicht der Priester, sondern ein anderer, der hl. Geist [3])."

3. Mit besonderer Vorliebe beweisen die hl. Väter die Auferstehung unserer Leiber aus der lebenspendenden Kraft der hl. Eucharistie. Die σὰρξ ζωοποιός des Gottmenschen, welche wir in der hl. Eucharistie empfangen, pflanzt unserm Leibe den Keim der Unsterblichkeit ein. Sie haben damit nur weiter ausgeführt, was der Heiland so nachdrücklich verheißen: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage [4])." Also nicht bloß die selige Unsterblichkeit des Geistes, sondern auch die glorreiche Auferstehung unseres Leibes wird durch die hl. Eucharistie bewirkt.

Schon der hl. Ignatius M. nennt die hl. Eucharistie ein φάρμακον ἀθανασίας, noch bestimmter beweist der hl. Irenäus, wie wir

---

1) Unter Natur und Wesenheit der Elemente versteht er den Inbegriff der Merkmale, durch welche sie specifisch charakterisirt sind. Für uns, die wir das innere Wesen der Naturdinge nicht kennen, ist eben ein specifisch bestimmter Complex von wahrnehmbaren Qualitäten das Surrogat für die innere Wesenheit; unsere gewöhnlichsten Definitionen, d. h. Begriffsbestimmungen, Erklärungen des Wesens werden durch Aufzählung einer Mehrheit von Merkmalen gebildet, welche das Definitum hinreichend kennzeichnen, von jedem andern unterscheiden.

2) Ep. l. I. 109 ad Marath.

3) In Ezech. c. 10.

4) Joh. 6, 55.

oben sahen, die Auferstehung des Fleisches gegen die Gnostiker aus der hl. Eucharistie.

Den inneren Zusammenhang des hl. Sakramentes mit der Auferstehung gibt genauer der hl. Cyrill v. Alex. an: „Obgleich der Tod, der wegen der Sünde über uns gekommen ist, den menschlichen Leib der Nothwendigkeit der Verwesung unterwirft, so werden wir doch, weil Christus durch sein Fleisch in uns ist, sicher auferstehen. Denn es ist unglaublich, ja unmöglich, daß das Leben diejenigen, in welchen es ist, nicht lebendig mache. Wie wir nämlich einen Feuerfunken in vielem Stroh bergen, um den Samen des Feuers zu bewahren, so birgt auch unser Herr J. Chr. durch sein Fleisch in uns das Leben, und pflanzt gleichsam den Samen der Unsterblichkeit hinein, der die ganze Verweslichkeit in uns beseitigt [1])."

4. Dieser oft wiederholte Gedanke der hl. Väter bereitet freilich einige Schwierigkeit. Denn das Fleisch des Gottmenschen theilt sich ja nicht physisch unserem Fleische mit, um es unverweslich zu machen. Eine solche realistische Auffassung hängt mit dem stercorianischen Irrthum innigst zusammen, nach welchem das Fleisch des Menschensohnes wie andere Speise in unser Fleisch verwandelt wird. Sodann ist die Auferstehung nicht an den Empfang der hl. Eucharistie gebunden; nicht blos wir, auch die Bösen werden auferstehen, auch die glorreiche Auferstehung der Gerechten des A. B. und vieler Christen, die nicht die hl. Eucharistie empfangen haben, ist nicht an den Lebenskeim der hl. Eucharistie gebunden.

In diesen Aussprüchen der hl. Väter spricht sich allerdings der lebhafteste Glaube an die Realität des eucharistischen Fleisches aus, denn sie erklären es für unmöglich, daß wenn das Leben selbst und sein lebendiges Fleisch aufs innigste sich mit unserem Körper verbindet, derselbe dem ewigen Tode anheimfalle. Aber eine physische Einwirkung der eucharistischen Speise auf unsern Organismus behaupten sie damit nicht. Wir können die festeste Zuversicht haben, daß ein Körper nicht der Verwesung anheimfällt, welcher mit dem Leben selbst genährt wird. So ganz deutlich der hl. Irenäus: „So sind unsere Leiber, welche die hl. Eucharistie empfangen, nicht verweslich, da sie die Hoffnung auf die Auferstehung haben [2]);" und der hl. Cyrillus, wenn er sagt: „es ist höchst unwahrscheinlich, man kann es sich nicht

1) L. IV, 2 in Joa. VI, 55.
2) IV, 18.

denken, daß ein solcher Körper der Verwesung anheimfällt". Die Analogie, die er anwendet, vom Samen der Unsterblichkeit, vom geborgenen Feuerfunken, sollen offenbar nur Bilder sein; die Eucharistie ist „gleichsam ein Samen der Unsterblichkeit, gleichsam ein in uns verborgener Lebensfunke, der sich dereinst entzünden muß."

Damit löst sich auch die andere Schwierigkeit, daß auch die Verdammten auferstehen, und die Gerechten glorreich auferstehen, auch wenn sie nicht die hl. Eucharistie empfangen haben.

Der Grund der Auferstehung sowohl der glorreichen wie der unseligen ist kein physischer, sondern der Wille Gottes, mag man denselben nun einen ganz freien nennen, und die Auferstehung rein übernatürlich fassen, oder bei natürlicher Forderung der Auferstehung eine nothwendige Anordnung Gottes annehmen. Darum stehen alle auf, die Gottlosen in traurigem, die Gerechten in glorreichem Zustande. Für diejenigen aber, welche die hl. Eucharistie empfangen haben, besteht ein besonderer Grund, daß sie glorreich auferstehen, und zwar erstens ein innerer, den wir die hl. Väter so stark betonen hörten: Das Leben und die Verwesung sind mit einander unvereinbar, und zweitens ein äußerer: Die Verheißung des Herrn, daß er diejenigen, welche sein Fleisch genießen, am jüngsten Tage (natürlich glorreich) auferwecken werde. Wenn darum die allgemeine Anordnung Gottes von der Auferstehung des Fleisches auch nicht bestünde, die Communicirenden würden dennoch auferstehen. Die hl. Eucharistie ist darum für sie ein neuer Titel der Auferstehung und darum so recht geeignet, unsere Hoffnung auf dieselbe (Irenäus), unsern festesten Glauben an dieselbe (Cyrillus) zu bestärken. Darnach ist also der hl. Gregor v. Nyssa zu verstehen, wenn er erklärt: „Unser Körper könnte nicht unsterblich werden, wenn er nicht durch die Communion, die Verbindung mit dem unsterblichen lebenbringenden Leibe des Herrn, der Unverweslichkeit theilhaftig geworden [1])." Die reale Gegenwart wird hier so stark betont, daß die Communion durchaus nothwendig erscheinen könnte. Diese Nothwendigkeit durch die hl. Eucharistie die Auferstehung zu erlangen, kann aber selbstverständlich nur so weit gehen, als die Nothwendigkeit des Empfanges derselben; wovon später [2]).

---

1) Or. catech. c. 38.

2) Den Sinn der Lehre der Väter von dem Einflusse der hl. Eucharistie auf die Auferstehung des Fleisches erörtert ausführlich Paschasius Radbertus c. XIX. Vgl. Hausher S. 329 ff.

§ 531.

Die Lehre und Redeweise der hl. Väter steht in directem Gegensatze zu der Lehre der Sakramentarier, ja scheint zum Theil geradezu gegen diese gerichtet.

Wenn die hl. Väter auch noch keine häretischen Leugner der realen Gegenwart vor sich hatten, so haben sie doch die Einwände, welche die stolze Vernunft und die Sinne auch den gläubigen Christen bereiten, vor Augen gehabt und sie zu entkräften sich bemüht; da nun die Reformatoren sich principiell auf den naturalistischen Standpunkt gestellt, was dem Gläubigen Versuchung ist als Wahrheit proclamirt haben, so ist es nicht zu verwundern, daß die Aussprüche der Väter oft ganz direct die protestantische Auffassung von der Eucharistie treffen.

1. Nach den Häretikern ist die hl. Eucharistie nur eine Figur, ein Zeichen, Symbol des Leibes und Blutes Christi. Dies bekämpfen ausdrücklich die hl. Väter.

So erklärt Makarius Magnes (Anfang des 4. Jahrh.): „Er hat gesagt: Das ist mein Leib, nicht eine Figur (τύπος) des Leibes Christi, nicht eine Figur des Fleisches, wie einige Schwachsinnige gefaselt haben, sondern in Wahrheit das Blut und Leib Christi [1])."

Der hl. Maruthas erklärt: „So oft wir zum Leibe und Blute hinzutreten und in unsere Hände nehmen, glauben wir so den Leib zu umfangen und wir von seinem Fleisch und seinem Bein zu sein, wie geschrieben steht; denn Christus hat dieselben nicht Typus (tupso) und Figur (demutho) genannt, sondern gesagt: „Wahrhaft das ist mein Leib und das ist mein Blut [2])."

Der hl. Cyrill v. Alex. schließt nicht nur mit Bezugnahme auf die klarsten Worte des Herrn ausdrücklich die Figur aus, sondern statuirt positiv die Wahrheit des Leibes und Blutes Chr. durch

---

1) Galland. Bibl. t. III. p. 541: οὐ γὰρ τύπος σώματος οὐδὲ τύπος αἵματος ὡς τινες ἐῤῥαψώδησαν πεπηρωμένοι, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν αἷμα καὶ σῶμα Χριστοῦ.

2) Biblioth. Or. Assem. t. I. p. 179 sq. Daraus erkennt man auch die Lächerlichkeit des Einwandes, die syrische Sprache habe kein Wort für „bezeichnen", „Figur", und darum habe Christus ist gebraucht; wenn der syrische Kirchenvater zwei Ausdrücke hat, durch welche er erklärt, daß die Eucharistie kein Zeichen sei, so konnte doch der Heiland auch wohl einen finden, der ihm die Anwendung von „ist" überflüssig machte.

die Umwandlung von Brod und Wein durch die Allmacht Gottes. „Ganz klar (δεικτικῶς) hat er gesagt: Das ist mein Leib und das ist mein Blut, damit man nicht das, was man sieht, für eine Figur (τύπον) halte, sondern daß auf geheimnißvolle Weise die Gaben vom allmächtigen Gott in den Leib und das Blut Christi wahrhaft (κατὰ τὸ ἀληθές) verwandelt werden. . . Zweifle nicht, daß dies wahr ist, da er selbst klar gesprochen: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Nimm also vielmehr im Glauben die Worte des Erlösers an; denn da er die Wahrheit ist, lügt er nicht [1])."

Bei Anastasius Sinaita wird in der Unterredung zwischen einem häretischen Gajaniten und einem Orthodoxen ausdrücklich die Frage aufgeworfen, ob die Eucharistie der Leib und Blut des Herrn sei oder blos eine Figur (ἀντίτυπον), wie der Bock bei den Juden? Der Gajanite antwortet: Das sei ferne, daß wir die hl. Communion nur für einen ἀντίτυπον des Leibes und Blutes Christi halten; es ist der Leib selbst, der von der Jungfrau geboren. Der Orthodoxe bestätigt dies und begründet es aus den Einsetzungsworten: „Er hat nicht gesagt: Das ist eine Figur meines Leibes und Blutes [2])."

Der hl. Johannes Dam., der die Gedanken und Aussprüche der früheren Väter meistens zusammenfaßt, sagt: „Brod und Wein ist nicht Figur des Leibes und Blutes Christi; das sei ferne, sondern der Leib des Herrn selbst mit der Gottheit bereichert. Denn der Herr hat gesagt: Das ist nicht die Figur meines Leibes, sondern mein Leib; und nicht die Figur des Blutes, sondern mein Blut [3])."

Einen sehr entschiedenen Widerspruch und zwar im Namen und mit Berufung auf die allgemeine Lehre der Kirche gegen die typische Auffassung des Leibes und Blutes im hl. Sakrament finden wir in einem Berichte über einen Vorfall unter den Einsiedlern der Sketischen Wüste, der, wenn er auch den Charakter der Legende an sich trägt, doch von dem lebendigen Glauben der alten Mönche und der damaligen Christenheit Zeugniß ablegt. Im „Leben der Väter" von Rosweid wird berichtet: „Unser Vater Arsenius erzählte von einem alten Sketischen Mönche, der sagte, das Brod, das wir empfangen, sei nicht in Wahrheit (φύσει) Leib des Herrn, sondern ein Gegenbild. Und es hörten es zwei Greise, daß er solche Worte sprach . . . Darum begaben sie

1) In Matth. 26, 27.
2) Hodeg. c. 7.
3) De fid. Orth. IV, 13. n. 40.

sich zu ihm und sprachen: Vater, wir haben von einer ungläubigen Rede gehört, daß nämlich Jemand sagt, das Brod, das wir empfangen, sei nicht in Wahrheit der Leib Christi, sondern ein Gegenbild. Der Alte antwortete: Das bin ich, der so denkt. Jene aber ermahnten ihn mit den Worten: Vater, denke nicht so, sondern wie die katholische Kirche gelehrt hat; denn wir glauben, daß jenes Brod der Leib Christi ist und der Kelch das Blut Christi selbst in Wahrheit und nicht ein Gegenbild (κατ' ἀλήθειαν οὐ κατ' ἀντίτυπον), sondern wie Er im Anfange Staub von der Erde nahm und den Menschen daraus nach seinem Ebenbilde schuf, . . . so auch aus dem Brode, von dem er sagte: das ist mein Leib; so glauben wir, daß es in Wahrheit der Leib Christi ist . . . . Den Sonntag kamen sie zur Kirche . . . und ihre Augen wurden geöffnet. Denn als das Brod auf den hl. Tisch gelegt war, erschien er diesen drei allein als ein Knabe. . . Als sie aber hinzutraten, um von dem Heiligen zu empfangen, wurde dem Alten allein rohes Fleisch gegeben. Bei diesem Anblick rief er erschreckt aus: Ich glaube Herr, daß das Brod dein Leib und der Kelch dein Blut ist, und sogleich wurde das Fleisch in seiner Hand Brod nach dem Geheimniß" [1]).

Rosweid führt in seinem Leben der Väter so viele abenteuerliche, geradezu abgeschmackte Wundergeschichten aus der griechischen Literatur an, daß man ihm auch in Bezug auf das berichtete Wunder wenig Zutrauen schenken kann. Aber diese eucharistischen Wunder, welche später immer häufiger berichtet werden (Radbertus führt deren gleichfalls und vor ihm schon Paulus im Leben des hl. Gregor ein solches an), mögen sie noch so legendenhaft sein, beweisen jedenfalls den lebendigen Glauben jener Zeiten an die reale Gegenwart.

Darum konnte mit Recht, ohne Widerspruch zu befürchten und erfahren zu haben, der Diakon Epiphanius auf dem zweiten Concil von Nicäa gegen die Iconoklasten, welche behaupteten, die hl. Eucharistie sei das einzige wahre Bild Christi, erklären: „Niemals hat einer der Herolde des hl. Geistes, d. h. der hl. Apostel oder unserer erleuchteten Väter unser unblutiges Opfer . . . ein Bild seines Leibes genannt. Denn so zu sprechen und zu erklären, haben sie nicht vom Herrn gelernt, sondern sie mögen das Evangelium hören, das sagt:

1) Vit. Patrum l. V. c. 18. n. 3. Der griech. Text, der von einem unbekannten Verfasser herrührt, aber von Photius redigirt und von dem römischen Diacon Pelagius ins Latein übersetzt wurde, findet sich in Cotelerii Mon. Graeca t. I. p. 421.

Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes . . . Und er hat nicht gesagt: Nehmet und esset: das ist das Bild meines Leibes. . . Also ist klar bewiesen, daß niemals der Herr oder die Apostel oder die Väter das unblutige vom Priester dargebrachte Opfer Bild genannt haben, sondern den Leib und das Blut des Herrn selbst. Vor der Consecration haben einige Väter es für gut gefunden, sie Antitypen zu nennen; nach der Consecration heißen sie eigentlich Leib und Blut Christi und sie sind es und sie erkennt der Glaube an [1])."

Diese Bemerkungen beweisen auf das klarste den Glauben des VII. Allgemeinen Concils an die reale Gegenwart und die Unzulässigkeit der rein figürlichen Deutung; sie scheinen aber doch nicht ohne Schwierigkeit. Die nächstliegende freilich, als wenn die Bilderstürmer nur eine figürliche Deutung der Worte des Herrn zugegeben, ist ausgeschlossen, denn die Ikonoklastische Synode von Konstantinopel 754, deren Decret Epiphanius verlas und widerlegte, erkennt ganz bestimmt die reale Gegenwart als das wahre, getreue Bild Christi an und erklärt: „Der Herr wollte, daß das eucharistische Brod das treue Bild seines natürlichen Fleisches durch die Herabkunft des hl. Geistes consecrirt, vermittelst des Priesters sein göttlicher Leib werde." Aber Epiphanius will nicht einmal den Ausdruck Bild für die hl. Eucharistie zugeben; nur Brod und Wein vor der Consecration sei von den Vätern so, bezw. ἀντίτυπα genannt worden. Aber in Wahrheit kann die hl. Eucharistie das Sakrament des Leibes und Blutes Christi noch eher als Brod und Wein Symbol, Figur, Typus des Leibes und Blutes genannt werden. Denn nicht der unverhüllte Leib in natürlicher Gestalt, sondern der unter der Brodsgestalt verhüllte, welche ihn enthält und bezeichnet, macht das Sakrament aus. Es sind allerdings hauptsächlich lateinische Väter, Tertullian, Augustin, Gelasius, Facundus, welche die Eucharistie Figur, Typus, Zeichen des Leibes Christi nennen, doch kommt auch Aehnliches bei Origenes, der von einem τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα spricht [2]) und selbst bei dem hl. Cyrill v. Jerusalem [3]) vor, der entschieden genug die Realität des Leibes Christi betont, und doch ausdrücklich den Leib und das Blut des Herrn als ἀντίτυπα von Brod und Wein bezeichnet.

---

1) Act. VI. Hardouin t. IV. p. 870.
2) In Matth. tom. XI. n. 14.
3) Catech. 4. 3.

„Ueberlasse nicht dem Geschmacke das Urtheil, durchaus nicht, sondern dem Glauben, der allen Zweifel ausschließt, denn die es genießen, sollen nicht Brod und Wein kosten, sondern dessen Gegentypus, den Leib und das Blut [1])."

In dem neuentdeckten Testamentum D. N. J. Chr. wird die „Figur" sogar in der Consecration angebracht: Similiter calicem vini, quod miscuit, dedit in typum sanguinis, qui effusus est pro nobis. Die Consecrationsworte über den Kelch sind wahrscheinlich ausgelassen, wie in der Didache, oder ausgefallen; denn die entsprechende Segnung des Brodes, welche von keinem Typus redet, lautet: Accipiens panem dedit discipulis suis dicens: accipite, manducate. Hoc meum est corpus, quod pro vobis confringitur in remissionem peccatorum. In der äthiopischen Uebersetzung des Testamentum lautet die Formel: Similiter calicem vini, quem miscuit dicens: hic est sanguis meus, qui effunditur pro vobis.

Wie wenig die reale Gegenwart mit der symbolischen, sakramentalen, figürlichen im Widerspruch steht, zeigt besonders anschaulich das Vorgehen des hl. Paschasius Radbertus, der einerseits die reale Gegenwart so energisch vertheidigt, daß er für den Erfinder derselben von den Häretikern ausgegeben wird, andererseits aber gegen Haimo von Halberstadt den Ausdruck Figur, Zeichen durchaus festhält. Er erklärt auch sehr zutreffend, wie beides *Wahrheit* und *Zeichen* mit einander im Sakrament zusammentreffe. „Daß nach der Consecration bei dem hl. Opfer Christi Fleisch und Blut wahrhaft und wirklich gegenwärtig ist, daran läßt der Glaube nicht zweifeln. Denn die ewige Wahrheit, Gottes Sohn, hat es selbst gesagt: Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. . . . Da dies Sakrament aber ein Geheimniß, d. h. ein mystisches (geheimnißvolles) Sakrament ist, so können wir nicht leugnen, daß es somit auch etwas Figürliches, d. h. Bildliches in sich schließen müsse. Ist es aber eine Figur, ein Bild, so wirft sich sogleich die Frage auf, wie es denn noch Wahrheit bleiben könne, denn jedes Bild ist Bild von einer Sache, und ist nur insofern Bild, als dem, was es vorstellt, Wahrheit zu Grunde liegt. . . Wenn wir die Sache näher betrachten, so werden wir finden, daß man dies Geheimniß mit

1) Catech. 5, n. 30. Da τύπος und ἀντίτυπον correlative Begriffe sind, so hat der Diakon Epiphanius das Wort ἀντίτυπον im Sinne von τύπος genommen.

allem Rechte Wahrheit und Bild zugleich nennen kann: so daß als Bild, als Kennzeichen der Wahrheit alles das anzusehen ist, was äußerlich in die Sinne fällt, als Wahrheit hingegen, was immer Glaube und Verstand unter der sinnlichen Hülle dieses Geheimnisses verborgen finden. Denn nicht jedes Bild ist Schatten oder Täuschung. Da er sich uns durch seine Auffahrt in den Himmel auch dem Fleische nach entziehen mußte, damit die, so im Glauben an ihn wiedergeboren wären, mit um so größerer Zuversicht ihm nachzufolgen sich bestrebten, hinterließ er dies sichtbare Sakrament als Bild und Zeichen seines Fleisches und Blutes. Bild und Zeichen ist jedoch nur das, was die Sinne wahrnehmen, Wahrheit aber, ohne jeden Schatten, ist alles was innerlich empfangen wird. Mag man somit von welcher Seite immer dies Geheimniß betrachten, überall tritt uns die Wahrheit, d. h. das Sakrament des wahren Leibes Christi entgegen [1])."

3. Die hl. Väter verwerfen die figürliche Fassung der Protestanten, wenn sie die verschiedenen Vorbilder der hl. Eucharistie im A. T. als unvollkommene Typen, Schattenrisse bezeichnen, die hl. Eucharistie aber als Erfüllung und Wahrheit, nämlich als den wahren Leib und das Blut des Herrn erklären. Solche Figuren sind nach ihnen das Manna, das Osterlamm, die Schaubrode, das Opfer Melchisedechs, das Blut der Bundesschließung [2]). Diese Typen drängen

---

1) C. IV. Hausher, S. 158 ff.

2) Sehr schön erklärt der hl. Thomas die typische Bedeutung der drei hauptsächlichsten Vorbilder der hl. Eucharistie: des Opfers Melchisedechs, des Manna und des Pascha und den Vorrang, welcher dem letzten in dieser Beziehung zukommt.

In hoc sacramento tria considerare possumus: scl. id quod est sacramentum tantum, quod est panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scl. corpus Christi verum; et quod est res tantum, scl. effectus hujus sacramenti. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum, potissima figura fuit hujus sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figurae ejus fuerunt omnia sacrificia V. T., praecipue sacrificium expiationis quod erat solemnissimum. Quantum autem ad effectum, fuit praecipua ejus figura Manna, quod habebat in se omnis saporis suavitatem, ut dicitur Sap. XVI, 20, sicut et gratia hujus sacramenti quantum ad omnia reficit mentem.

Sed agnus paschalis quantum ad haec tria praefigurabat hoc sacramentum: quantum enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis secundum illud Exod. XII, 8: Edent carnes ... et azymos panes. Quantum vero ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israel quarta decima luna; quod fuit figura passionis Christi,

sich der christlichen Betrachtung, nach welcher ja der ganze A. B. typische Bedeutung hat, durch ihre auffallende Aehnlichkeit mit der Eucharistie schon von selber als Vorbilder derselben auf. Da nun das Antitypon, die Erfüllung mindestens nicht unvollkommener sein kann als das Vorbild, so darf die hl. Eucharistie nicht wieder auch Figur sein; wie unter anderm der hl. Hieronymus erklärt, verhalten die Typen sich zu ihr wie der Schatten zum realen Körper [1]). Also kann die hl. Eucharistie nicht wieder Figur sein; sie wäre selbst als Figur des Leibes und Blutes Christi ein unvollkommeneres Bild als das Osterlamm, als das Bundesblut. Wir wären, wie der Abt Guibert († 1124) sagt, „aus dem Schatten in den Schatten gesunken [2])", wenn die Eucharistie auch wieder Figur wäre.

Diese Beweisführung wird wesentlich verstärkt durch die Auctorität der Väter, welche die hl. Eucharistie im Gegensatz zu den Figuren des A. B. Wahrheit, den wahren Leib und das Blut des Herrn nennen.

Der hl. Athanasius erklärt: „Unser Erlöser vom Figürlichen zum Geistigen übergehend versprach ihnen, sie sollten nicht das Fleisch des Lammes, sondern sein eigenes genießen, indem er sagte: Nehmet, esset und trinket: das ist mein Leib und mein Blut [3])."

Salvian schreibt: „Die Juden hatten den Schatten der Dinge, wir die Wahrheit . . . Die Juden aßen das Manna, wir Christus; die Juden das Fleisch der Vögel, wir den Leib des Herrn; die Juden den Thau des Himmels, wir den Gott des Himmels [4])."

Der hl. Chrysostomus: „Jenes Lamm war die Figur eines anderen geistigen Lammes, das Schaf deutete auf das Schaf hin. Jenes war Schatten, dieses Wahrheit . . . Wie die Maler auf demselben Gemälde Umrisse und Schatten zeichnen und wahre Farben dazu fügen, so machte es auch Christus; auf demselben Tische zeichnete er das typische Pascha und fügte das wahre hinzu . . . Es war einst ein jüdisches Pascha, aber dasselbe ist nun aufgehoben und es kam das geistige Pascha, was Christus nun übergab. Als sie nämlich

---

qui propter innocentiam dicitur agnus. Quantum vero ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii Israel a devastante angelo et educti de Aegyptiaca servitute: et quantum ad hoc ponitur praecipua figura hujus sacramenti agnus paschalis, quia secundum omnia ipsum repraesentat. 3. p. q. 73. a. 6.

1) Comment. in ep. ad Tit. c. 1.

2) De bucc. Judae et de verit. dom. corp. c. 3.

3) Ep. fest. 4, n. 4.

4) Adv. avar. II, 6.

aßen und tranken, heißt es, nahm er Brod, brach es und sprach: das ist mein Leib . . . Judas war zugegen: das ist der Leib, den du verkauft hast, Judas, für dreißig Silberlinge; das ist das Blut, worum du mit den gottlosen Pharisäern verhandelt hast . . . Christus verschmähte es nicht, das verkaufte Blut dem Verkäufer zu geben zur Vergebung der Sünden, wenn er nur gewollt hätte" [1]).

Wiederum in Bezug auf das Manna der Israeliten erklärt der hl. Cyrill v. Al.: „Selbst die Figuren erhielten die am Leben, die vor uns waren. Um wie viel vorzüglicher ist das unserige, wo die Wahrheit selbst, d. h. Christus erstrahlte und sein hl. Fleisch zum Genusse vorsetzte . . . Um die Bedeutung dieses Geheimnisses zu erklären, sprach der Herr: Wahrlich sage ich euch, wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben. Wenn die Juden den Moyses wegen der Spendung des Manna in der Wüste bewunderten, so war das doch nur ein Typus der mystischen Segnung; denn das Gesetz war Schatten; darum setzt sehr weise unser Herr J. Chr. den Typus herab, damit er zur Wahrheit hinleite. Denn, sagt er, nicht jenes war Brod des Lebens, sondern vielmehr ich, der ich vom Himmel bin und alles belebe und mich den Genießenden durch das mir geeinte Fleisch einpflanze." Und mit Bezugnahme auf den Ritus des Paschalammes sagt er: „Sieh also, wie er in uns bleibt und uns zu Siegern über die Verweslichkeit macht, indem er, wie gesagt, sich in unsern Leib einsenkt durch sein Fleisch, welches eine wahre Speise ist, während jener Schatten des Gesetzes und sein Cult keine Wahrheit enthielten [2])."

Ganz im Sinne des hl. Ambrosius sagt Pseudo-Ambrosius: „Magnum quidem et venerabile, quod manna Judaeis pluit e coelo. Sed intellige, quid est amplius, manna de coelo an corpus Christi? Corpus utique Christi, qui est auctor coeli [3])" . . .

4. Die hl. Väter können nicht Worte finden, die großen Wunder zu schildern, welche in der hl. Eucharistie sich vollziehen, um die unbegreiflichen Geheimnisse zu bewundern, welche in der hl. Eucharistie uns dargeboten werden. Dieselben verschwinden, wenn Christus nicht wirklich zugegen ist; gerade in der realen Gegenwart erblicken die hl. Väter die Wunder und Geheimnisse.

---

1) Hom. de prod. Jud. Migne 43, 879.
2) Adv. Nest. IV, 5.
3) De sacram. IV, 5. n. 12.

Nach den Sakramentariern geht bei dem Abendmahle alles sehr natürlich und nüchtern verständlich zu: Es wird ein Mahl zum Andenken an Christus gefeiert, indem Brod und Wein an den Leib und das Blut Christi bezw. an seinen Tod erinnern; es ist alles gerade so, wie es uns die Sinne berichten.

Solche Wunder und Geheimnisse sind den Vätern, daß Brod und Wein den Sinnen erscheinen und doch der Leib des Herrn zugegen ist, daß Der, welcher zur Rechten Gottes im Himmel sitzt, hier in den Händen der Gläubigen gehalten wird, daß der Eine Unzählige speist, daß er getheilt und doch unversehrt bleibt, daß der Getödtete in diesem Mahle lebendig macht u. s. w.

Der hl. Chrysostomus ruft aus: „O Wunder, o der Güte Gottes! Der mit dem Vater da oben thront, wird in dieser Stunde in Aller Hand gehalten, und gibt sich seinen Verehrern, daß sie ihn fassen und empfangen können [1])." Und in der Homilie auf den verlorenen Sohn, welche unter den Werken des hl. Chrysostomus sich findet, wird zur Erklärung der Worte: „Bringet ein gemästetes Kalb her und schlachtet es" gesagt: „Schlachtet den, der die lebendig macht, die ihn tödten; tödtet den, der getödtet wird, aber nicht stirbt; tödtet den, der gliedweise zerstückelt wird, und die heiligt, welche ihn tödten; tödtet den, welcher von denen genossen wird, die ihn kennen, aber niemals aufgezehrt wird; tödtet den, welcher die, so ihn genießen, glückselig macht [2])."

Diese Ausführungen geben uns die herrlichen Worte der Liturgie des hl. Chrysostomus wieder, welche bei der fractio panis nach der Wandlung gesprochen werden. Auf die Aufforderung des Diakon: Μέλισον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον theilt der Priester die hl. Hostie mit großer Ehrfurcht (μετὰ προσοχῆς καὶ εὐλαβείας) und spricht: Μελίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος, ὁ πάντοτε ἐσθιόμενος καὶ μηδέποτε δαπανώμενος · ἀλλὰ τοὺς μετέχοντας ἁγιάζει. Auch in der Liturgie, welche noch im 11. Jahrhundert im Abendlande nach dem Zeugnisse Guitmunds [3]) fast überall im Gebrauch war, wird derselbe Gedanke ausgedrückt: Quae (hostia) offertur a plurimis, et unum corpus Christi S. Spiritus infusione perficitur. Singuli accipiunt Chr. D., et in singulis portionibus totus est, nec per

1) De sacerd. III, 4.
2) Bei Migne 59, 519.
3) I, 17.

singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulos. Ebenso heißt es in der gothischen Liturgie: Qui nusquam moritur immolatus, sed semper vivit occisus [1]).

Es ist also eine durchaus apostolische Anschauung, wenn die Presbyter und Diakonen von Achaja den hl. Andreas in dem Berichte über dessen Martyrium vor dem Präses erklären lassen: „Dem allmächtigen Gott bringe ich täglich ein lebendiges Opfer dar . . .; das unbefleckte Lamm opfere ich täglich Gott am Altare des Kreuzes; nachdem dessen Fleisch das gläubige Volk genossen und sein Blut getrunken, bleibt das geopferte Lamm unversehrt und lebendig [2])."

Der hl. Ephräm bewundert die Natur dieser geistig körperlichen Speise und ihre Wirkungen: „Abraham bot den unkörperlichen Engeln eine körperliche Speise dar; sie genossen die dargebotene. Ich erblicke jetzt ein neues Wunder, viel größer als jenes, von unserem Herrn gewirkt, indem er aus Feuer und vom Geiste körperliche geistige Speise und Trank bereitete; das vom erzürnten Gott auf die Schuldigen (von Sodoma) geschleuderte Feuer ergriff sie und verbrannte sie; ein anderes, von demselben, aber versöhnten Gott gesandt, steigt auf die Erde herab und bleibt in dem Brode. Während jenes Feuer die Menschen verzehrte und vernichtete, verleiht dieses, welches ihr im Brode genießet, den Genießenden das Leben [3])."

Jakob von Sarug bewundert dieses ganz ungewöhnliche Hochzeitsmahl. „An welchem andern Feste wird ein Mahl gegeben, bei dem den Gästen statt Brod der Leib des Bräutigams ausgetheilt wird? Der Bräutigam ist am Kreuze gestorben und hat seiner glorreichen Braut seinen Leib geschenkt. Siehe, sie empfängt ihn und genießt ihn an seinem Tische täglich. Aus der mit der Lanze durchbohrten Seite hat er selbst den Kelch mit dem hl. Blute gemischt, und ihn dargereicht, auf daß sie ihn trinke [4])."

Ganz ähnlich der hl. Hieronymus: „Moses gab nicht das wahre Brod, sondern Jesus der Herr, er Gast und Gastmahl, er essend und wird gegessen. Sein Blut trinken wir und ohne ihn können

---

1) Praef. fer. IV. post Pascha.

2) Wenn dieser Bericht auch nicht echt sein sollte, so beansprucht er doch ein sehr hohes Alter und spricht nur aus, was allgemein in den apostolischen Liturgien gelehrt wird.

3) Adv. scrutat. 10.

4) Hom. in velamen supra fac. Moys. Bickell, Ausgewählte Ged. der syr. K. V. S. 264.

wir nicht trinken und täglich keltern wir bei seinem Opfer von dem Erzeugnisse des wahren Weinstockes rothen Most[1])."

Es war ein glücklicher Umstand, daß den hl. Augustinus eine ungenaue Uebersetzung der Septuaginta veranlaßte, ein großes Geheimniß in der Abendmahlsfeier des Herrn zu bewundern, und so in der emphatischesten Weise seinen Glauben an die reale Gegenwart auszusprechen. Im 1. Buch der Könige wird berichtet, daß David, um sein Leben zu retten, bei dem Könige von Geth sich wahnsinnig oder epileptisch stellte und unter anderm auf den Händen kroch, παρεφέρετο ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ[2]).

Dazu bemerkt der hl. Lehrer: Hoc vero, fratres, quomodo possit fieri in homine, quis intelligat? Quis enim portatur in manibus suis? Manibus aliorum potest portari homo, manibus suis nemo portatur. Quomodo intelligatur in ipso David, secundum literam non invenimus, in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait: Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis[3]).

Hier ist nun die Figur des Leibes Christi absolut ausgeschlossen, nicht blos durch den Wortlaut selbst, sondern noch mehr durch den Gegensatz zu David und jedem Menschen. Jeder Mensch kann einen Laib Brod als Zeichen seines Leibes erklären und ihn in Händen halten und vorzeigen. Freilich, wenn man bedenkt, daß ein vernünftiger Mensch so etwas nicht thun würde, und wer es thäte, sich dem allgemeinen Spott aussetzte, so wird man dem göttlichen Heiland noch weniger ein solches Possenspiel zumuthen dürfen; jedenfalls könnte man schlechterdings nicht mit einem Scheine von Wahrheit und Ernst sagen, ein solcher Mensch halte sich selbst in Händen.

Der hl. Isaak d. Gr. wird von Schrecken erfaßt, wenn er bedenkt, daß hier der wirkliche Leib und das wahre Blut des Herrn dargeboten und genossen wird; aber der Glaube lehrt ein solches Geheimniß, man darf es nicht ergrübeln wollen[4]).

---

1) Ep. ad Hedib. 120. q. 2.

2) 21, 13: ferebatur in manibus suis.

3) Serm. 1. in ps. 38, n. 10.

4) „Ich habe seinen Becher gemischt gesehen statt Wein mit seinem Blute angefüllt und statt des Brodes den Leib auf dem Tische liegen. Ich sah das Blut und erschrack, ich sah den Leib und Staunen erfaßte mich. Aber er sagte mir: Iß und sei ruhig, trinke, Sohn, und forsche nicht nach . . . Er zeigte mir den Leib geschlachtet und indem er ihn mir sanft auf die Lippen legte, sagte er:

Wie sehr der hl. Cyrill v. Jerus. bei seinen Katechumenen immer darauf dringt, daß sie nicht nach dem Geschmacke, nicht nach den Sinnen, sondern nach dem Glauben, gestützt auf die Worte des Herrn das hl. Mahl beurtheilen müssen, haben wir schon gesehen; ebenso schärfen dies Ambrosius und Pseudo-Ambrosius, sowie der hl. Chrysostomus ein. So unter andern sagt der doctor Eucharistiae: . . . „Glauben wir immer Gott und widersprechen wir ihm nicht, wenn auch, was er sagt, unseren Ueberlegungen und Sinnen zuwider erscheint, sondern sein Wort muß unsern Gründen und Sinnen vorgehen. So machen wir es auch bei den hl. Geheimnissen, indem wir nicht lediglich das berücksichtigen, was in die Sinne fällt, sondern an seinen Worten fest halten. Denn sein Wort ist untrüglich, unser Sinn trügt sich in vielem . . . Da also die Schrift sagt: das ist mein Leib, so folgen wir ihm, und glauben wir, und sehen wir, und empfangen wir ihn mit geistigem Auge[1]."

Gaudentius Br. († 410) beruft sich, wie die Väter so häufig, auf die Allmacht Gottes und die Wunderwerke des Herrn, um die Bedenken gegen die reale Gegenwart zu beschwichtigen. „Ipse naturarum creator et Dominus, qui produxit de terra panem, macht wieder aus dem Brode, weil er es kann und verheißen hat, seinen eigenen Leib, und der aus Wasser Wein macht, macht aus Wein sein Blut . . . Wenn etwas davon unser Verständniß übersteigt, das erst bei der Auferstehung offenbar werden soll . . ., wovon wir jetzt den (inneren) Grund nicht einsehen, das muß mit dem Geiste eines feurigen Glaubens verzehrt werden[2]."

Den Gegensatz zwischen dem Schein und der Wahrheit in der hl. Eucharistie führt im einzelnen der Verf. der Dialoge, aus, welche dem hl. Cäsarius, dem Bruder Greg. v. Naz., zugeschrieben werden[3]): „Wir sehen heute jenes hl. Brod auf dem unblutigen Altare zur Zeit der göttlichen und mystischen Feier, auf dem unbefleckten Altare liegen, aber nicht ähnlich dem Bilde des heilbringenden Leibes Gottes, des

Siehe zu, was du genießest. Er reichte mir das Rohr des Geistes und verlangte, daß ich die Hand darauf lege; ich nahm es, schrieb und bekannte: das ist der Leib des Herrn. So nahm ich auch den Kelch und trank bei dem Gastmahle, und es traf mich aus dem Kelche der Geruch desselben Leibes, den ich gegessen hatte. Und was ich vom Körper gesagt, daß es der Leib des Herrn selbst sei, das sagte ich auch vom Kelch; das ist das Blut unseres Erlösers." Serm. de fide. Bibl. Orient, I, 220.

1) Hom. 82 in Matth.

2) Tr. 2. in Exod.

3) Vergl. Bardenhewer, Patrologie. S. 272.

Wortes . . . Jenes ist rund, nicht gegliedert, leblos, ohne Blut, unbeweglich, keinem ähnlich, weder dem, welches sichtbar, noch dem, welches der Gottheit nach unsichtbar ist. Dennoch glauben wir dem göttlichen Worte und zwar, daß es nicht blos ähnlich oder gleich ist, sondern eigentlich und wahrhaftig der göttliche Leib selbst, der auf dem göttlichen Altare geopfert wird und dem Volke durchaus ohne seine Theilung vertheilt wird und empfangen wird ohne Erschöpfung [1])."

Ein Staunen über die Wunder und Geheimnisse der hl. Eucharistie, die Berufung auf die Allmacht Gottes und seine sonstigen Wunderwerke nach protestantischer Auffassung ist ganz sinnlos, ein so starkes Drängen auf den Glauben an die unzweideutigen Worte des Herrn mit Verleugnung der sinnlichen Wahrnehmung steht in directem Gegensatz zu der Theorie der Sakramentarier; nach ihnen ist die Sache, der Inhalt des Sakramentes außerordentlich klar und verständlich, aber die Schwierigkeit liegt in der Umdeutung der Worte, zu deren Beseitigung alle möglichen und unmöglichen Versuche gemacht werden müssen. Bei den hl. Vätern dagegen wird gerade auf die nicht mißzuverstehende Klarheit und Bestimmtheit der Worte des Herrn und auf seine Wahrhaftigkeit hingewiesen, die Schwierigkeit aber im Inhalt gefunden, der das größte Geheimniß enthält, das wir gläubig hinnehmen müssen.

5. Ein weiterer fundamentaler Gegensatz zwischen Ausdrucks- und Auffassungsweise der hl. Väter und der Häretiker zeigt sich, wenn wir die Eucharistie speciell als Communion betrachten. Die Häretiker kennen blos einen geistigen Genuß durch den Glauben, nur eine moralische Vereinigung mit Christus im Sakramente; nach den hl. Vätern ist diese Einigung eine physische, körperliche, fleischliche, eine wahre Verschmelzung des Christen mit dem Herrn, ein Einpflanzen des Lebens in den Leib und die Seele des Communicirenden.

Die geradezu physische Wirksamkeit des Sakramentes, welche die hl. Väter so oft und nachdrücklich hervorheben, betonen sie besonders bei der Eucharistie, in welcher das σῶμα ζωοποιοῦν gerade so unsern Seelen und Leibern Gesundheit und Leben spendet, wie zu Lebzeiten des Herrn die Berührung seiner Hände oder seines Gewandes Wunderheilungen bewirkte. Die hl. Eucharistie gilt ihnen als φάρμακον ἀθανασίας in dem Sinne, daß der Leib des Herrn gleichsam als

1) III, 169.

Lebenskeim unseren Leibern eingepflanzt wird, um am Tage der Auferstehung sich zum Leben zu entfalten. Wenn dies nun auch nicht, wie wir sahen, in materiellster Weise von ihnen verstanden wird, so beruht doch dieser Gedanke auf dem festen Glauben einer *realen* Verbindung des Leibes Christi mit unserem Wesen.

Die hl. Väter können nicht Worte genug finden, um die *innige* Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den Seinigen in der hl. Communion auszudrücken. Nach dem hl. Cyrill v. Jerusalem werden wir σύσσωματοι und σύναιμοι Christi in der hl. Eucharistie [1]). Der hl. Hilarius führt aus: Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est et vere sanguis est. Et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut nos in Christo et Christus in nobis sit . . . Anne hoc veritas non est? Contingat plane his verum non esse, qui Christum Jesum verum esse Deum negant. Est ergo in nobis ipse per carnem et sumus in eo, dum secum hoc quod nos sumus in Deo est .... Quod autem in nobis *naturalis* haec unitas sit, ipse ita testatus est: Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo [2]). Wie wir früher sahen, beweist der hl. Hilarius die reale Einheit der Gläubigen unter sich, welche der Heiland mit der der drei göttlichen Personen verglichen, aus der realen Einheit, welche jeder Communicirende mit Christus eingeht.

Am eindringlichsten hat aber der hl. *Cyrill* v. Al. die *reale, physische* Vereinigung Christi mit den Gläubigen in der hl. Communion betont, zumal in seinen göttlichen Commentaren zu Johannes, in denen innigste Mystik und realste lauterste Wahrheit sich wundervoll mit einander verbinden.

„Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie nämlich, wenn man in geschmolzenes Wachs anderes eingießt, das eine mit dem andern sich ganz vermischen muß, so wird, wer das Fleisch und das Blut des Herrn empfängt, mit ihm so verbunden, daß Christus in ihm und er in Christus sich befindet. Aehnliches liest du auch bei Matthäus: das Himmelreich ist ähnlich einem Sauerteig, den ein Weib nimmt und in drei Maß Mehl birgt. Wie ein wenig Sauerteig, sagt der hl. Paulus, die ganze Masse säuert, so birgt die kleine

1) Catech. 4.
2) De Trin. l. 8.

gesegnete Hostie den ganzen Menschen in sich und erfüllt ihn mit seiner Gnade; so bleibt in uns Christus und wir in ihm [1])."

„Wenn sie wagen zu erklären, es gebe keine Verbindung für uns mit ihm dem Fleische nach, so werden wir zeigen, daß sie der hl. Schrift widersprechen . . . Es erkläre uns einer kurz die Kraft der mystischen Segnung. Warum wird sie uns eingesenkt? Nicht wahr, daß sie Christum auch körperlich (σωματικῶς) in uns wohnen lasse durch die Theilnahme und Mittheilung seines hl. Fleisches? In vorzüglicher Weise, denn der Apostel schreibt, daß die Völker eines Körpers Theilhaber und Miterben Christi geworden sind [2]). Wie sind sie aber eines Körpers geworden? Nämlich der Ehre der mystischen Vereinigung theilhaftig geworden, sind sie ein Leib mit ihm geworden, wie auch ein Jeder der Apostel . . . Es ist aber wohl zu bemerken, daß Christus nicht sagt [3]), daß er nur durch eine Art Beziehung der Gesinnung in uns sein werde, sondern durch eine physische Theilnahme [4])". Sodann führt er wieder das Bild der zwei am Feuer zusammengeschmolzenen Wachsstöcke an und erklärt weiter: „Anders nämlich kann nicht, was seiner Natur nach verweslich ist, lebendig gemacht werden, als wenn es leiblich mit dem Leibe desjenigen verbunden wird, welcher seinem Wesen nach das Leben ist, d. h. des Eingebornen [5])."

6. Freilich sprechen auch die hl. Väter von einem geistigen Genusse dieses Sakramentes, von einem geistigen, intelligibelen Opfer, einer geistigen Speise und erklären die leibliche Theilnahme am Leibe und Blute des Herrn für unnütz, wenn nicht die geistige Sättigung stattfindet. So sehr oft und nachdrücklich der hl. Augustinus: Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat spiritualiter carnem ejus nec bibit ejus sanguinem, licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi: sed magis tantae rei sacramentum ad judicium sibi manducat et bibit [6]). Signum quia manducavit et bibit hoc est, si manet et manetur, si haeret, ut non deseratur [7]).

---

1) In Joa. l. 14. c. 17. — 2) Ephes. 3, 6. — 3) Joh, 6, 57.

4) Οὐ κατὰ σχέσιν τινὰ μόνην ἐν διαθέσει νοουμένην ἀλλὰ κατὰ μέθεξιν φυσικήν. — 5) In Joa. l. 10. c. 2.

6) Tract. 26 in Joa. sub. fin. Officium in festo Corp. Chr. III. Noct.

7) Tr. 27. Feria VI. in III. Noct.

Aber dieser geistige Genuß ist nicht der eingebildete der Protestanten, er schließt den wirklichen leiblichen nicht aus, sondern ein; dieser letztere muß nämlich mit geistiger Gesinnung, also vor allem mit Reinheit des Herzens verbunden sein, damit er wirklich geistiges Leben in uns bewirke, also den Genuß des Sakramentes zu einem geistigen mache. Denn so erklärt der hl. Augustinus, der ja die reale Gegenwart klar genug sonst bekennt: Manducavit manna et Moyses, manducavit manna et Aaron . . . et mortui non sunt. Quare? Quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur. Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum: sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti . . . Videte ergo, fratres, panem coelestem, spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate [1]).

Also der geistige Genuß ist nach dem hl. Augustinus derjenige, welcher wirklich geistig nährt; dazu gehört aber, daß man gläubig das Geheimniß erfasse, nicht körperlich und sinnlich diese Speise beurtheile, also wirklich an den verborgenen Leib des Herrn glaube und sich würdig auf eine so geistig göttliche Speise vorbereite.

Der hl. Cyrill v. Al. gibt noch eine etwas andere Erklärung von der körperlichen und zugleich geistigen Communion, die freilich z. Th. mit der des hl. Augustinus zusammenfällt: „Der Sohn Gottes ist in uns körperlich (σωματικῶς) als Mensch mit uns vermischt und geeint durch den mystischen Segen (Eucharistie), geistig (πνευματικῶς) aber als Gott durch die Kraft und Gnade seines Geistes [2])."

7. Das Concil von Trient unterscheidet noch genauer aber mit ausdrücklicher Berufung auf die hl. Väter einen dreifachen Genuß der hl. Eucharistie: Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt; quosdam enim docuerunt sacramentaliter dumtaxat id sumere ut peccatores, alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes fide viva . . . fructum ejus et utilitatem sentiunt, tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter [3]). Den rein geistigen Genuß der Protestanten, der den Ausschluß der eigentlichen Theilnahme am wahren Leibe des Herrn bedeutet, kennen die hl. Väter nicht nur nicht, sondern ver-

1) Tr. 26 in Joa. Ibid. Feria III. l. 8. 9.
2) In Joa. l. 11. c. 1. und oft. — 3) Sess. 13. c. 8.

urtheilen ihn, so daß das Concil von Trient wieder nur die Gedanken der hl. Väter zum Ausdruck bringt, wenn es definirt: Si quis dixerit Christum in Eucharistia exhibitum spiritualiter tantum manducari et non etiam sacramentaliter ac realiter anath. sit [1]).

Schulgerecht unterscheidet den doppelten Genuß der hl. Thomas: In sumtione hujus sacramenti duo sunt consideranda scl. ipsum sacramentum, et effectus ipsius . . . Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est, quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit, quod percipit ejus effectum. Contingit autem quandoque, quod aliquis impeditur a percipiendo effectu hujus sacramenti, et talis sumtio hujus sacramenti est imperfecta. Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam quis percipit effectum hujus sacramenti, quo spiritualiter homo Christo conjungitur per fidem et caritatem [2]).

Der hl. Lehrer erklärt den geistigen Genuß noch näher, wenn er die Frage erörtert, ob die Menschen allein dieses Sakrament geistig empfangen; ihm ist der Genuß des Sacramentes selbst so wesentlich für den geistigen Genuß, daß er den Engeln zwar den geistigen Genuß Christi, nicht aber den geistigen Genuß dieses Sakramentes zuerkennt [3]).

Eine schöne Erörterung über den geistigen Genuß der Eucharistie gibt gerade mit Bezug auf die entsprechenden Stellen des hl. Augustinus der hl. Paschasius Radbertus [4]).

---

1) Can. 8. — 2) 3. p. q. 80. a. 1.

3) In hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria sed in specie sacramenti. Dupliciter igitur contingit manducare spiritualiter ipsum Christum: uno modo prout in sua specie consistit; et hoc modo angeli manducant spiritualiter ipsum Christum inquantum ei uniuntur fruitione caritatis perfectae et visione manifesta (quam exspectamus in patria), non per fidem sicut nos ei hic unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus hujus sacramenti, in quantum scl. aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum et hoc non solum est spiritualiter manducare Christum, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum, quod non competit angelis. Et ideo licet angeli spiritualiter manducent Christum, non tamen convenit eis spiritualiter manducare hoc sacramentum. Ibid. a. 2.

4) VI, 2. Vgl. dazu die Erläuterungen von Hausher a. a. O. S. 179 f.

8. In den stärksten Gegensatz treten die hl. Väter zu den Häretikern, und zwar nicht blos zu Zwingli und Calvin, sondern auch zu Luther, wenn sie nicht nur die reale Gegenwart des Leibes und Blutes behaupten und erklären, daß nicht Brod und Wein vorhanden, sondern ausdrücklich die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn durch die Allmacht Gottes mit Berufung auf andere wunderbare Verwandlungen begründen. Hierher gehörige Aussprüche haben wir oben schon mehrere angeführt; speciellere werden wir nun bei der Lehre von der Transsubstantiation kennen lernen.

§ 532.

Die Transsubstantiation.

1. Nicht nur die reale Gegenwart selbst, sondern auch die Art und Weise, wie der Leib und das Blut des Herrn in der hl. Eucharistie gegenwärtig werden, ist von der Kirche als Glaubenssatz festgestellt worden. Das Concil von Trient definirt, daß dies durch die Transsubstantiation geschieht: Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine D. N. J. Chr., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anath. sit [1]).

Diese einzige und wunderbare Verwandlung des Brodes und Weines in das Fleisch und Blut des Herrn beweist das Concil aus den Einsetzungsworten des Herrn und aus der allgemeinen steten Ueberzeugung der Kirche [2]).

Das Concil legt, wie man sieht, ein entschiedenes Gewicht auf das Wort Transsubstantiation selbst, bezeichnet es als geeignetsten und von der Kirche sanctionirten Ausdruck für die wunderbare eucharistische Verwandlung. Noch viel entschiedener erklärt Pius VI. gegen

1) Sess. 13. can. 2.

2) Quoniam autem Christus Redemtor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Chr. D. N. et totius substantiae vini in substantiam sanguinis, quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est appellata. Cap. 4.

die Jansenisten, daß dieser Ausdruck von der Kirche geheiligt, nicht scholastischen Meinungen entsprungen, gegen die Häresie ganz vortreffliche Dienste thue, und die Mißachtung der vollen Bedeutung dieses Wortes dem Glauben an dieses hochheilige Geheimniß nachtheilig sei. Der 29. Satz der Synode von Pistoja: Doctrina synodi, qua parte tradere instituens fidei doctrinam de ritu consecrationis remotis quaestionibus scholasticis circa modum, quo Christus est in Eucharistia, a quibus parochos docendi munere fungentes abstinere hortatur, duobus his tantum propositis: primo Christum post consecrationem vere, realiter et substantialiter esse sub speciebus, secundo tunc omnem panis et vini substantiam cessare solis remanentibus speciebus, prorsus omittit ullam mentionem facere transsubstantiationis seu conversionis totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, quam velut articulum fidei Trid. Conc. definivit et quae in solemni fidei professione continetur: quatenus per inconsultam istiusmodi suspiciosamque omissionem notitia subtrahitur tum articuli ad fidem pertinentis, tum etiam vocis ab ecclesia consecratae ad illius tuendam professionem adversus haereses, tenditque adeo ad ejus oblivionem inducendam, quasi ageretur de quaestione mere scholastica — wird von Pius VI. als verderblich, die Darlegung der katholischen Wahrheit in Betreff des Dogmas der Transsubstantiation beeinträchtigend, den Häretikern günstig verurtheilt.

2. Das Wort transsubstantiatio, transsubstantiare ist allerdings der scholastischen Terminologie entnommen, und kommt auch da nachweisbar vor dem 12. Jahrhundert nicht vor. Hildebert von Tours, Stephan von Autun, Petrus von Blois haben zuerst den Ausdruck, aber der Sache nach kommt er schon in der Formel vor, welche Berengar auf dem Concil zu Rom 1079 unter Gregor VII. unterschreiben mußte. Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum . . . *substantialiter converti* in veram . . . carnem et sanguinem D. N. J. Chr. [1]).

Im IV. Lateranconcil 1215 wird im c. Firmiter der Glaube an die reale Gegenwart von den Albigensern gefordert und zwar speciell: transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina [2]).

In dem Glaubensbekenntnisse des Michael Paläologeus, das auf

1) *Denzinger*, Ench. n. 298. — 2) Ibid. 357.

dem II. Concil von Lyon 1274 Gregor X. überreicht wurde, kommt schon ganz formell die Transsubstantiation vor: Panis vere transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem D. N. J. Chr.[1]). Es konnte also das Concil von Trient sich auf den von der Kirche geheiligten Gebrauch des Wortes Transsubstantiation berufen.

Wie kein anderer theologischer Ausdruck, selbst das ὁμοούσιος oder θεοτόκος nicht, um welche sich die großen christologischen Streitigkeiten drehten, hat also das Wort transsubstantiatio dogmatische Bedeutung: die Kirche hat ihn nicht blos durch ihren Gebrauch in officiellen Documenten legitimirt und sanctionirt, sondern ihn ausdrücklich als sehr geeignet zur Feststellung des Offenbarungsdogmas durch eine Concilsdefinition unter Strafe des Bannes bezeichnet. Sie hat uns den Ausdruck auch seinem wesentlichen Inhalt nach in der angeführten Glaubensentscheidung angegeben und speciell durch die Verurtheilung der Jansenisten uns belehrt, daß das Geheimniß des Altars nicht damit vollständig erklärt ist, daß man an die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines und das Aufhören des Brodes und Weines glaube: die Verwandlung der ganzen Substanz des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn gehört wesentlich mit zu dem kirchlichen Dogma: und gerade darin liegt das Wesen der Transsubstantiation; mit diesem Ausdrucke wird jene Verwandlung am geeignetsten bezeichnet. Von diesem eminent dogmatischen Ausdruck müssen wir also ausgehen, er muß uns als Leitstern dienen, wenn wir in eine genauere Untersuchung über die geheimnißvolle Weise, wie der Leib und das Blut des Herrn auf dem Altare gegenwärtig wird, eingehen wollen. Zu diesem Zwecke müssen wir aber den Begriff selbst etwas genauer analysiren.

3. Die Transsubstantiation ist eine Verwandlung; diese fällt wieder unter den allgemeineren Begriff der Veränderung. Bei jeder Verwandlung findet eine Veränderung statt, aber nicht jede Veränderung ist eine Verwandlung. Wenn ein Körper aus Ruhe in Bewegung, von Kälte zur Wärme übergeht, ändert er sich, es findet eine Veränderung an ihm statt, aber er wird nicht verwandelt, freilich die Ruhe wird in Bewegung, die Kälte in Wärme verwandelt oder umgewandelt. Wenn ein Mensch vom Denken zum Sprechen übergeht, wenn er aus einem Gerechten ein Sünder wird, ändert er sich, es findet in ihm eine Veränderung statt, aber er wird nicht verwandelt, höchstens kann man sagen, er wird umgewandelt, wobei

1) Ibid. 388.

freilich der Ausdruck etwas symbolisch ist; ganz eigentlich aber kann man sagen: sein Gnadenstand wird in Sündenstand umgewandelt, verwandelt. Ebenso sagt man ganz eigentlich: die Nahrung wird in Fleisch und Blut verwandelt. Aus diesen Beispielen ist ersichtlich, daß die Verwandlung ein Aufhören des zu verwandelnden Gegenstandes und den Anfang eines neuen bezeichnet, während bei einer bloßen Veränderung der Gegenstand, der sich ändert, als bleibend gedacht wird und nur etwas verliert und etwas Neues bekommt. Gemeinsam beiden Begriffen ist der Uebergang von einem Zustande (terminus a quo) zu einem andern neuen (terminus ad quem).

Um diese beiden Begriffe genauer zu scheiden, muß man sowohl in dem Anfangs- wie in dem Endzustand den terminus totalis und terminus formalis unterscheiden. Wenn ein Körper sich in der Temperatur ändert, ebenso wenn ein Körper in einen andern verwandelt wird, ist der terminus totalis a quo der kalte Körper, der terminus formalis a quo die Kälte; dieser Zustand ist die besondere (formalis ratio) Rücksicht, unter der die Veränderung erfolgt, er ist es der aufhört. Der terminus totalis ad quem ist der warme Körper, term. formalis ad quem die Wärme; sie ist die specielle Seite, unter der die (Erwärmung) Veränderung stattfindet. Sie ist gerade das andere, was nach der Veränderung auftritt. Obgleich nun bei der Verwandlung ein Aufhören des zu Verwandelnden und das Auftreten eines Neuen stattfindet, so müssen wir doch auch bei ihr einen terminus totalis und einen formalis sowohl für den Ausgangspunkt als für den End- und Zielpunkt derselben unterscheiden. Wenn die menschliche Nahrung in Chylus und dieser in Blut und dieses in Fleisch umgewandelt wird, so ist doch immer ein Bleibendes beim Uebergang, ein dem Anfangs- und Endpunkte Gemeinsames vorhanden. Beim Uebergang der Nahrung in Blut ist der terminus totalis a quo die Speise, der terminus formalis die specifische Beschaffenheit des Nahrungsstoffes wie Brod, Pflanzen, Wasser. Diese hört auf und an ihre Stelle tritt die specifische Bestimmtheit desselben Stoffes als Blut: das Blut als Stoff und als bestimmter Stoff (Blut) ist terminus totalis ad quem, formalis terminus die specifische Beschaffenheit desselben, kraft deren es nicht mehr Brod, Trank, sondern eben Blutsubstanz ist. Eine ganz scharfe Grenze läßt sich also zwischen Veränderung und Verwandlung nicht ziehen. Nur das kann man sagen: Man spricht von einer bloßen Veränderung eines Dinges, wenn man es seinem Wesen oder der Hauptsache nach als bleibend

denkt; es wird verwandelt, wenn es als aufhörend und durch ein Anderes ersetzt gedacht wird.

Also etwas Bleibendes, Gemeinsames zwischen terminus ad quem und t. a quo muß auch bei jeder Verwandlung vorhanden sein; es kann aber unter Umständen dieses Bleibende etwas rein Gedachtes sein. Man kann von einer Verwandlung des einen in ein anderes sprechen, wenn beide auch nur eine gemeinsame Bestimmung haben, ein und denselben Platz einnehmen, das eine die Function des andern übernimmt, seine Stellung einnimmt, sodaß es an Stelle, statt des früheren gesetzt wurde. Wenn eine armselige Hütte so umgebaut wird, daß ein stattliches Haus daraus wird, so sagt man ganz eigentlich, die Hütte ist in ein Haus verwandelt worden. Wenn das nämliche Gebäude zuerst als Kirche diente, dann zu einer Fabrik eingerichtet wird, ist eine wahre Verwandlung der Kirche in eine Fabrik eingetreten. Wenn dagegen ein altes Haus ganz abgetragen und an dieselbe Stelle ein neues gestellt wird, könnte man kaum noch von einer Verwandlung sprechen, höchstens nur insofern, als man den Platz und die Dimensionen und die Bestimmung für dieselben ansieht.

Darnach ist zu einer wahren Verwandlung erforderlich und reicht hin: 1° daß ein Ding, eine Zuständlichkeit, Beschaffenheit aufhöre und an die Stelle ein anderes, eine andere Bestimmtheit gesetzt werde. Daraus ergibt sich 2° daß das eine darum aufhören muß, damit das andere auftrete, oder daß das Auftreten des letzteren das Aufhören des ersten bedinge.

Die in der Natur und in dem menschlichen Leben vorkommenden Verwandlungen sind entweder accidentale oder substantiale; je nachdem ein Ding eine accidentale Bestimmtheit, wie Farbe, Gestalt verliert und dafür eine andere erhält, oder daß aus einer Substanz eine andere werde, wie wenn Traubensaft, Zucker in Wein, Alkohol verwandelt wird. Nach den modernen Chemikern sind freilich auch solche chemische Verwandlungen nur accidentale durch eine Lagerung und Proportion der Atome bedingt. Aber sicher ist die Verwandlung von anorganischem Stoff in organischen, von pflanzlichem in thierischen, von Nahrung in Blut eine substantiale, weil hier die alte substantiale Form, welche der anorganische Stoff zu Kohlensäure, Salpetersäure, Kalk machte, aufhört und eine neue substantiale Form, die der Pflanze, der Seele an ihre Stelle tritt. Eine Umwandlung der ganzen Substanz findet in der Nahrung niemals statt, sondern es bleibt ein Subject, die materia, nach den Alten der Urstoff, an der die Verwandlung sich vollzieht; dieselbe verliert ihre

alte Form und bekommt eine neue. Wir haben also meistens Transformation oder auch Transfiguration.

Seltener tritt der Fall ein, daß die Form bleibt und die Materie sich ändert. Bei Versteinerungen behält z. B. der Trilobit, der Enkrinit, die Muschel vollständig ihre äußere Form, nur tritt an Stelle des lebendigen Körpers Schwefelkies oder Kalk. Auch der menschliche Körper wird dadurch fortwährend verwandelt, umgewandelt, nicht blos insofern die Nahrungsstoffe in dasselbe Fleisch und Blut übergehen, sondern auch dadurch, daß die substantiale Form der Seele bleibt und nur der materielle Stoff des Körpers stets wechselt. Die Verwandlung des groben Leibes in den Auferstehungsleib ist nur eine, wenn auch sehr tiefgreifende accidentale Verwandlung.

4. Bei der Transsubstantiation nun haben wir eine substantiale Verwandlung, es hört eine Substanz auf und die andere wird an ihre Stelle gesetzt; aber nicht in dem Sinne natürlicher Verwandlungen, daß blos ein Bestandtheil der Substanz, die substantiale Form aufhört und eine neue eintritt, um die alte bleibende Materie, das andere substantiale Prinzip zu einer neuen Substanz zu constituiren. Vielmehr wird nach der Erklärung des Concils von Trient kraft der Transsubstantiation die ganze Substanz des Brodes und Weines in den Leib und das Blut, in die Substanz des Leibes und Blutes des Herrn umgewandelt. Wir haben hier also eine ganz wunderbare, über alle Naturkräfte hinausliegende Verwandlung [1]).

---

1) Cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem, cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, necesse est dicere, quod incipiat ibi esse per conversionem substantiae panis in ipsum.

Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit (de sacram. IV, 4): „Accipe quemadmodum sermo Christi mutet, quando vult instituta naturae: consuetudo est, ut non generetur homo nisi ex viro et muliere. Vides ergo quia contra instituta et ordinem homo est natus ex virgine.“ Et (de myst. c. IX): „Liquet quod praeter naturae ordinem virgo generavit; et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est. Quid ergo quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex virgine.“ Et super illud Joa. VI: „Verba quae ego locutus sum vobis (scl. de hoc sacramento) spiritus et vita sunt, dicit Chrysostomus (hom. 46. in Joa.): id est spiritualia sunt, nihil habentia carnale, neque consequentiam naturalem; sed eruta sunt ab omni tali necessitate quae in terra et a legibus quae hic positae sunt.“

Manifestum est enim, quod omne agens agit, inquantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit

Es ist dies offenbar eine wahre Verwandlung. Der terminus totalis a quo ist die Brodsubstanz mit ihren Accidentien, der term. formalis a quo die bloße Substanz des Brodes; der terminus formalis ad quem der Leib des Herrn, term. totalis ad quem das Sakrament, d. h. der Leib des Herrn unter den Gestalten des Brodes und Weines.

Es ist dies die stärkste Verwandlung, welche sich überhaupt denken läßt. Sie wäre freilich noch stärker, wenn nicht blos die Substanz des Brodes und Weines aufhörten, sondern auch die Accidentien, und dafür die Substanz des Leibes und Blutes des Herrn mit ihren Accidentien gesetzt würden. Diese Bedeutung könnte auch das Wort Transsubstantiation haben. Die Substanz eines Dinges, z. B. des Brodes bezeichnet gewöhnlich nicht die Substanz für sich ohne ihre Accidentien; so wird der Ausdruck nur in der Wissenschaft genommen; im Sprachgebrauch des Lebens bezeichnet Brod die Brodsubstanz in concreto, wie sie sich unseren Sinnen darstellt und von uns bei deren Wahrnehmung aufgefaßt wird. Auch die Einsetzungsworte, welche die eigentliche Grundlage für den Transsubstantiationsbegriff bieten, würden mit einem Aufhören der concreten Brodsubstanz, d. h. der Substanz mit ihren Accidentien recht wohl verträglich sein, oder dieselbe geradezu fordern. Denn aus diesen Worten ergibt sich die Gegenwart des Leibes Christi. Unter dem Leib Christi ist aber nicht die abstracte Substanz, der Leib ohne die Accidentien, sondern der thatsächliche Leib mit seinen natürlichen accidentalen Bestimmtheiten zu denken. Damit ist nun das Aufhören des Brodes und seine Verwandlung in den Leib des Herrn gegeben. Es müßte darnach dem terminus ad quem entsprechend auch der terminus a quo die concrete Substanz sein.

---

determinati generis et speciei. Et ideo cujuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cujuslibet rei in esse actuali est per suam formam. Unde nullum agens naturale seu creatum potest agere nisi ad immutationem formae. Et propter hoc omnis conversio, quae fit secundum leges naturae, est formalis. Sed Deus est actus infinitus; unde ejus actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scl. diversae formae sibi in eodem subjecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scl. tota substantia hujus convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento; nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis, nec continetur inter species motus naturalis sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio. S. Thom. 3. p. q. 75. a. 4.

5. Auf die Gegenwart des Leibes Christi geht direct die Absicht der eucharistischen Verwandlung, erst indirect, d. h. als Folge auf das Aufhören des Brodes, obgleich bei der Ausführung dieser Absicht, das Brod erst (nicht der Zeit, aber der Natur nach) aufhört, damit der Leib des Herrn an seine Stelle trete. Wie also der Leib des Herrn mit seinen Accidentien gegenwärtig wird, so müßte folgerichtig auch das Brod mit seinen Accidentien aufhören. Daß dies nicht der Fall ist, können wir nicht unmittelbar aus den Einsetzungsworten und also auch nicht zwingend aus dem Transsubstantiationsbegriff ableiten. Wir sehen aber und wissen, daß die Accidentien der Elemente bleiben, und sie mußten bleiben, wenn die Gegenwart des Leibes Christi eine sakramentale sein sollte. Darum besteht thatsächlich die Transsubstantiation in dem Aufhören der bloßen Substanz des Brodes. Daraus muß man aber folgern, daß die Brodsubstanz zunächst nur in die bloße Substanz des Leibes Christi verwandelt werde, da dies aus der Correlation des terminus a quo und des terminus ad quem verlangt wird. Eine innere Nothwendigkeit liegt freilich nicht vor. Gottes Allmacht, auf welche wir bei dieser wunderbaren Verwandlung uns vor Allem berufen müssen, kann ebenso leicht oder schwer die bloße Brodsubstanz in den concreten Leib mit seinen Accidentien wie in die bloße Substanz des Leibes verwandeln.

Begrifflich geht die Transsubstantiation direct nur auf die Substanz des Leibes Christi. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wenn erst der Leib, und dann seine Accidentien gesetzt würden. Das letztere hieße unnöthige Wunder von der Allmacht verlangen. Sie müßte erst die Substanz des Leibes ohne ihre Accidentien gegenwärtig sistiren, was ein erstaunliches Wunder bedeutet, und sodann demselben seine thatsächlichen Accidentien geben; denn er hat im Sakramente dieselbe Gestalt, Farbe, Gliederung wie im Himmel; es ist eben der wirkliche Leib des Herrn gemäß den Consecrationsworten. Und diese Wunder müßten an einer Substanz gewirkt werden, welche sich nicht in natürlichem Verhältnisse zum Raum befindet. Durch einen einzigen Act der Allmacht wird also direct die Substanz und indirect mit ihr auch die Accidentien gesetzt.

Daß die Accidentien des Brodes und Weines bleiben, macht zwar, daß die Verwandlung keine so durchgreifende ist, als wenn Alles vom Brode in den Leib des Herrn überginge; andererseits trifft aber der Begriff Verwandlung in der Eucharistie um so besser zu. Denn dieselbe verlangt, daß etwas Gemeinsames für den Ausgangspunkt und den Endpunkt der Veränderung vorhanden sei,

daß dieser an die Stelle des ersteren gesetzt wird, seine Function übernehme. Das alles würde ja auch einigermaßen gegeben sein, wenn der Leib des Herrn auf dem Altare die Stelle des verschwindenden Brodes annähme, noch mehr, wenn seine Gegenwart genau den Umrissen der Hostie entspräche, wenn er statt des gemeinen Brodes als Nahrung diente u. s. w. So aber bleibt ein gemeinsames Reales bei der Verwandlung; der Leib des Herrn vertritt die Stelle und Function der Brodsubstanz, da derselbe sich in ähnlicher Weise zu den Accidentien des Brodes verhält wie vorher dessen Substanz; er äußert seine bestimmte Gegenwart durch diese Accidentien; er sustentirt dieselben nicht zwar als Materialursache oder durch eine substantiirende Kraft, sondern als bewirkende Instrumentalursache, deren sich die Allmacht bedient, um die Accidentien ohne ihre Substanz zu erhalten.

6. In dem Begriffe der Transsubstantiation wie jeder Verwandlung liegt es, daß der terminus formalis a quo aufhöre, also in der hl. Eucharistie, daß das Brod nach der Wandlung nicht mehr vorhanden sei. Wird es also vernichtet? Wenn man dieses Wort in weniger strengem Sinne nimmt, etwa im Sinne von „aufhören", „nicht mehr sein", kann man wohl von einer Vernichtung des Brodes sprechen. Aber es liegt ja im Begriffe der Verwandlung, daß das zu Verwandelnde in ein Anderes übergehe, ein Anderes werde, nicht einfach ins Nichts versinke. Also wird das Brod nicht vernichtet, sondern es geht über, es wird in den Leib des Herrn verwandelt. Es ist dies nicht eine bloße Sache des sprachlichen Ausdrucks, sondern es ist begrifflich und also sachlich ganz verkehrt von einer Vernichtung des Brodes und Weines zu sprechen. Es wäre dies ungefähr so, als wenn man das Eingießen von Wasser in ein Gefäß ein Ausgießen nennen wollte. Nur dadurch kann man freilich eingießen, daß man aus einem andern Gefäße ausgießt; aber darum ist das Eingießen kein Ausgießen. Das Wesen jeder Thätigkeit wird nicht vom Ausgangspunkt, sondern vom Endpunkt, von der Richtung der Thätigkeit bestimmt. Nun geht aber die Transsubstantiation auf die Herstellung des Leibes Christi durch Verwandlung[1]).

1) Annihilatio quemdam motum importat. Omnis autem motus denominatur a termino ad quem, unde terminus annihilationis est nihil. Consecratio autem panis in sacramento Eucharistiae non terminatur ad nihil, sed ad corpus Christi. S. Thom. Quodl. 5. q. 6. a. 11.

Allerdings wird zu dem Aufhören des Brodes dieselbe Allmacht, ja noch eine stärkere Entfaltung derselben gefordert, als wenn eine wahre Vernichtung stattfände. Die Vernichtung einer Substanz ist allerdings nur möglich durch diejenige Macht, welche allein dieselbe ins Dasein setzen und darin erhalten kann. Wie allein durch Gottes Schöpfermacht die Brodsubstanz Dasein bekommt und forterhält, so ist nur durch Sistirung derselben Macht die Vernichtung begreiflich. Aber wenn nun statt der aufhörenden Substanz eine neue gesetzt wird, so muß die Allmacht von neuem aufgeboten werden, zumal in der hl. Eucharistie, wo die Brodsubstanz nichts zur Setzung des Leibes Christi beitragen kann.

Das Aufhören des Brodes ließe sich freilich noch in anderer Weise erklären, etwa durch Entfernung von dem Orte der Accidentien oder durch Auflösung derselben in ihre Elemente oder in ihre praejacens materia prima, wie sich der hl. Thomas ausdrückt. Aber alle diese Möglichkeiten sind auszuschließen und nur die Verwandlung, die Transsubstantiation ist zulässig. Denn diese abenteuerlichen Annahmen widersprechen, wie der hl. Thomas triftig bemerkt, den klaren Worten des Herrn: Das ist mein Leib [1]).

1) Quia substantia panis vel vini non manet in hoc sacramento, quidam impossibile reputantes quod substantia panis vel vini in corpus vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quod per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvatur in praejacentem materiam, vel quod annihiletur.

Praejacens autem materia, in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa. Non enim potest resolutio fieri in materiam primam, ita quod sine forma existat, quia materia sine forma esse non potest. Cum autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat nisi corpus et sanguis Christi, oportebit dicere quod elementa, in quae resoluta est substantia panis vel vini inde discedant per motum localem, quod sensu perciperetur. Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis; in ultimo autem instanti consecrationis jam est ibi substantia corporis et sanguinis Chr., sicut in ultimo instanti generationis jam inest forma. Unde non erit dare aliquod instans, in quo sit ibi praejacens materia. Non enim potest dici, quod paullatim substantia panis vel vini resolvatur in praejacentem materiam vel successive egrediatur de loco specierum, quia si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suae consecrationis, simul sub aliqua parte hostiae esset corpus Christi cum substantia panis, quod est contra praedicta. Si vero hoc incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquod tempus, in quo sub aliqua parte hostiae neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi, quod est inconveniens. — Et hoc ipsimet perpendisse videntur. Unde posuerunt illud sub distinctione (al. disjunctione), scl. quod vel annihile-

Sehr scharfsinnig weist der hl. Thomas nach, wie gerade die Consecrationsworte so recht geeignet sind, den vollen Begriff der Transsubstantiation zu bewahrheiten:

Haec consecratio consistit in conversione substantiae panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde et forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi, in qua tria considerantur: scl. ipsa conversio et terminus a *quo* et terminus ad *quem*. Conversio autem potest considerari dupliciter: uno modo ut in *fieri*, alio modo ut in *facto* esse. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut in fieri, sed ut in facto esse, primo quidem quia haec conversio non est successiva, sed instantanea; in hujusmodi autem mutationibus fieri non est nisi factum esse, secundo quia ita se habent formae sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formae artificiales ad repraesentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus, in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente aedificatoris est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens. Unde et in hac forma debet exprimi conversio ut in facto esse, ad quod fertur intentio. Et quia ipsa conversio exprimitur in hac forma ut in facto esse, necesse est quod extrema conversionis significentur ut se habent in facto esse conversionis. Tunc autem terminus ad quem habet propriam naturam suae substantiae, sed terminus a quo non manet secundum suam substantiam, sed solum secundum accidentia, quibus sensui subjacet, et ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis a quo exprimitur per pronomen demonstrativum relatum ad accidentia sensibilia quae manent; terminus autem ad

---

tur vel in materiam praejacentem resolvatur. — Sed nec hoc potest esse, quia non est dare aliquem modum, quo corpus Chr. verum esse incipiat in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiae panis in ipsum, quae quidem conversio tollitur posita vel annihilatione substantiae panis vel resolutione in praejacentem materiam.

Similiter etiam non est dare unde talis resolutio vel annihilatio in hoc sacramento causetur, cum effectus sacramenti significetur per formam, neutrum autem horum significatur per haec verba formae: Hoc est corpus meum.

Unde patet praedictam positionem esse falsam. S. Thom. 3. p. q. 75. a. 3.

quem exprimitur per nomen significans naturam ejus in quod fit versio, quod quidem est totum corpus Christi, et non sola caro ejus. Unde haec forma est convenientissima: Hoc est corpus meum [1]).

7. Die eucharistische Verwandlung unterscheidet sich nicht nur im Aufhören des terminus a quo, sondern noch mehr im Auftreten des terminus ad quem von allen übrigen Transmutationen. Der terminus formalis ad quem wird sonst immer erst in einem wahren Sinne hervorgebracht, wenn auch nicht schlechthin, da er ja aus einem andern wird; aber der Leib Christi, in welchen die Verwandlung stattfindet, existirt schon, und kann also nicht mehr anfangen zu existiren. Freilich eine neue Existenzweise bekommt er durch die Transsubstantiation. Diese muß wirklich von der Allmacht Gottes hervorgebracht werden; denn es ist dies erstens eine neue Gegenwart auf dem Altare und zweitens eine ganz übernatürliche Existenzweise, welche z. B. nicht die Beziehungen zum Raume hat, wie der natürliche Leib des Herrn. Aber die Consecrationsworte und also die Transsubstantiation haben zum Zielpunkt, zum terminus formalis ad quem nicht diese neue Gegenwart und diese neue Existenzweise, sondern den Leib des Herrn selbst, die Substanz des Leibes und Blutes Christi.

Daraus folgt allerdings, daß diese Verwandlung von allen andern unterschieden und auch unter dieser Rücksicht durchaus einzigartig und wunderbar ist, wie sie das Concil von Trient nennt, aber durchaus nicht, daß sie keine wahre Verwandlung ist. Der Begriff der Verwandlung trifft, wie wir ausführten, nirgends so vollkommen zu wie hier.

Und doch kann man die Thätigkeit Gottes, welche auf Herstellung des terminus formalis ad quem in der Eucharistie gerichtet ist, mit vielen Theologen eine *productio*, oder wie andere wollen, eine *reproductio* nennen. Diese Thätigkeit Gottes ist begrifflich auf die Herstellung des terminus ad quem, auf dessen Existenz an Stelle des Brodes gerichtet, und sachlich ist das Allmachtswort Gottes dabei so wirksam, daß es den Leib des Herrn ins Dasein setzen würde, wenn er nicht existirte. Es wird vielleicht mehr wunderbare Einwirkung Gottes erfordert, um dem Leib des Herrn die vermehrte Gegenwart und die ganz unräumliche Existenzweise zu geben, als ihn einfach ins Dasein zu setzen. Also hat der Ausdruck productio corporis Christi seine gute Berechtigung. Um

1) 3. p. q. 78. a. 2.

aber anzudeuten, daß thatsächlich der Leib des Herrn schon vorhanden ist, kann man die Kraft der Consecrationsworte durch *reproductio* bezeichnen. Selbstverständlich ist dabei ausgeschlossen, daß der Leib des Herrn nochmals gesetzt, eine zweite Existenz bekomme. Das ist ja absolut unmöglich, jedes Wesen kann nur einmal existiren. Wir wollen ja genau denselben Leib Christi, der für uns am Kreuze gehangen, und wie er im Himmel existirt, keinen neuen Leib Christi.

Um nun auszudrücken, daß nicht der Leib des Herrn selbst, nicht seine Existenz, die schon gegeben ist, sondern nur eine neue Gegenwart durch die Transsubstantiation hergestellt wird, wollen andere (Lessius) nur eine *replicatio*, d. h. die Herstellung einer neuen Gegenwart des Leibes des Herrn zugeben, was man nicht verwerfen kann, wenn man nur nicht die replicatio als die eigentliche, begriffliche Setzung des terminus ad quem ausgibt; denn der Leib des Herrn selbst, nicht blos seine Gegenwart ist Endpunkt und Ziel der eucharistischen Verwandlung. Das Brod wird in die Substanz des Leibes Christi verwandelt, nicht in die Gegenwart desselben.

Die Replication, die Setzung der neuen Gegenwart kann als thatsächliches Mittel angesehen werden, um die Setzung des Leibes Christi als terminus ad quem zu bewirken.

Dasselbe ist von der Meinung Bellarmins, Lugo's, Vasquez, Becanus, Fr. Schmid zu sagen, welche durch eine *adductio* des Leibes Christi die Herstellung des terminus ad quem der Transsubstantiation erklären. Sachlich haben wir nur eine adductio des existirenden Leibes Christi vom Himmel auf den Altar, die freilich ohne alle Bewegung, einfach durch replicatio sich vollzieht; aber dieselbe ist nicht das, was durch die Consecration geschehen soll; der terminus ad quem wird nicht herbeigeführt, sondern da es eine wahre Verwandlung des Brodes in den Leib des Herrn sein soll, ist sie auf Herstellung dessen Substanz gerichtet.

Freilich darf man sich die adductio, replicatio, reproductio nicht als besondere von der Verwandlung unterschiedene, ihr als Mittel dienende Thätigkeiten fassen; es gibt vielmehr nur einen untheilbaren Act der Verwandlung. Es hört nicht durch Gottes Thätigkeit zuerst das Brod auf, und durch eine andere wird der Leib des Herrn durch eine besondere Thätigkeit gesetzt, herbeigeführt, sondern wie Billot bemerkt und als Lehre des hl. Thomas bezeichnet: In doctrina veterum transsubstantiatio non est unius substantiae destructio et alterius subrogatio per productionis vel adductionis viam, sed est una simplex actio, qua Deus, qui ut auctor entis

potest in totum, immediate mutat in id quod est entitatis in substantia corporis Christi, quidquid entitatis est in substantia panis, ita ut subjectum patiens non sit ullo modo Christus, sed solus panis [1]).

Aber darum kann es nicht verwehrt sein, ja es ist für Verstand und Herz von großem Nutzen, diese einfache Thätigkeit Gottes in ihren einzelnen Momenten zu betrachten, für unser Verständniß und unsere Betrachtung das zu sondern, was virtuell in der einheitlichen Verwandlung enthalten ist. Wenn der hl. Thomas und der hl. Bonaventura lediglich von der Verwandlung sprechen, so haben sie ganz recht, weil damit alles gesagt ist: man braucht neben der Verwandlung des Brodes in den Leib des Herrn keine eigene Thätigkeit Gottes, um den Leib des Herrn unter die Gestalten des Brodes zu setzen. Aber es hatten auch die späteren Theologen recht, wenn sie die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und in das Blut des Herrn näher analysirten, und untersuchten, wie die verwandelnde Thätigkeit Gottes genauer bestimmt werden müsse, insofern sie bewirkt, daß der Leib des Herrn nicht mehr allein im Himmel, sondern auch jetzt unter den Species gegenwärtig sei. Daß am Leibe und Blute des Herrn nichts geschehe, sondern die ganze Thätigkeit Gottes auf das Brod gehe, ist evident falsch; denn wenn mit dem Leib des Herrn nichts geschieht, bleibt er nach wie vor im Himmel und kommt nicht auf den Altar. Allerdings eine innere Veränderung findet an ihm kraft der neuen Gegenwart nicht statt; es ist ja derselbe Leib, der im Himmel ist. Auch das ist wahr, daß die adductio und replicatio des Leibes nicht eine eigene Thätigkeit Gottes verlangt. Dadurch, daß das Brod in den Leib verwandelt wird, d. h. der Leib an die Stelle des Brodes, in das bestimmte Verhältniß zu den Accidentien des Brodes gesetzt wird, ist die neue Gegenwart gegeben, welche sonst durch eine besondere wunderbare Einwirkung Gottes hergestellt werden müßte. Also besteht zwischen den alten und neuen Theologen in diesem Punkte kein sachlicher Unterschied. Es ist blos ein Streit um Worte, wie schließlich auch Gihr eingesteht [2]), der noch stärker als Billot die adductio verwirft und nur eine Verwandlung des Brodes, ohne irgend welche selbst accidentale Veränderung des Leibes Christi, zugibt.

---

1) De sacram. in 3. p. q. 75.

2) Die hl. Sakramente, S. 448 ff.

Dagegen scheint uns die Ausdrucksweise des Suarez [1]), der nur eine Erhaltung des Leibes Christi in der Transsubstantiation annimmt, weder sachlich noch begrifflich der wahren Verwandlung gerecht zu werden. Er wird darum auch von Lugo [2]) bekämpft, der als hauptsächlichsten Einwand gegen diese Auffassung mit Recht geltend macht, daß die Erhaltung keine Verwandlung ist. Suarez müssen wir darin rechtgeben, daß er die göttliche Thätigkeit bei der Transsubstantiation nicht auf eine Vervielfältigung des Ortes, der Gegenwart einschränkt, sondern auf die Existenz selbst gehen läßt; denn die Erhaltung geht auf die Fortsetzung der Existenz, welche durch die Schöpfung ursprünglich gesetzt wird. Da nun der Leib des Herrn schon existirt, so kann seine Existenz nicht mehr geschaffen, sondern nur erhalten werden. Aber das reicht nicht hin, um die Verwandlung des Brodes in den Leib des Herrn begreiflich zu machen. Erhalten wird der Leib des Herrn auch im Himmel, aber dort wird er nicht sakramental gesetzt, es wird dort nicht das Brod in den Leib des Herrn verwandelt. Also muß zu der erhaltenden Thätigkeit Gottes noch eine neue, der schöpferischen freilich (wie die Erhaltung) gleichwerthige hinzukommen.

8. Der hl. Thomas geht speciell auf das Verhältniß der Transsubstantiation zur Schöpfung einerseits und zu den natürlichen Verwandlungen andererseits ein und leitet daraus die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit mancher Ausdrücke ab, wie: „Das Brod ist der Leib des Herrn," „kann Leib des Herrn sein," „Das Brod wird der Leib des Herrn," „Aus dem Brod wird der Leib des Herrn."

Die Transsubstantiation hat Manches mit den natürlichen Verwandlungen und mit der Schöpfung gemein; zugleich bestehen aber auch offenbare Verschiedenheiten. Weil weder in der Schöpfung, noch in den natürlichen Verwandlungen, noch in der Transsubstantiation der terminus a quo und der terminus ad quem zugleich existiren können, sondern durch den Uebergang getrennt sind, so kann man ebensowenig sagen: „Das Brod ist der Leib des Herrn," wie es zulässig ist zu sagen: Das Nichtsein ist Sein, das Schwarze ist Weiß, das verbrennbare Gas ist Feuer . . Es tritt allerdings Sein nach dem Nichts, das Weiße nach dem Schwarzen, das Feuer nach dem Leuchtgas auf, wie der Leib des Herrn nach dem Brode, aber sie sind es noch nicht. Desgleichen kann man nicht sagen: „das Brod kann der Leib des Herrn sein," „Es wird der Leib des Herrn."

1) Disp. 50 sect. 4. — 2) Disp. 7 sect. 2.

Das Weiße kann wohl schwarz, die Luft kann Feuer werden und sein; weil ein und dasselbe Subject einmal die eine und dann auch die andere Zuständlichkeit haben kann.

Da aber, wie bei der Schöpfung, so bei der Transsubstantiation kein bleibendes Subject da ist, so kann man ebensowenig sagen: „Das Brod kann der Leib des Herrn sein oder werden," als man sagen kann: „Das Nichts kann durch die Schöpfung Sein werden." Aus diesem Grunde kann man noch weniger sagen: „Das Brod wird der Leib des Herrn sein." Dagegen „wird der Leib des Herrn aus dem Brode," wie das Sein aus Nichts geschaffen wird, das Feuer aus der Luft, das Weiße aus dem Schwarzen wird. Denn dieses „aus" bezeichnet zunächst nur den Ausgangspunkt für die Verwandlung. Aber man kann auch den Ausdruck „aus" auf die Materialursachen beziehen, wie er meistens bei Verwandlungen genommen wird, wie: aus Marmor wird eine Statue, dann ist der Ausdruck: „Der Leib des Herrn wird aus dem Brode" nicht ganz eigentlich. Man spricht dann von der eucharistischen Verwandlung nach Art der natürlichen. Bei der Schöpfung ist dieser Gebrauch des „aus" ganz unstatthaft; denn das Nichts kann nur als Ausgangspunkt, aber durchaus nicht als Materialursache, aus der das Sein gemacht wird, angesehen werden. Dagegen bleibt in der Eucharistie doch wie bei den natürlichen Verwandlungen etwas vom terminus a quo im terminus totalis ad quem, nämlich die sakramentalen Species. Aus dem Ganzen der Accidentien der Brodsubstanz und der Substanz selbst wird ein Neues: der Leib des Herrn aber unter den Accidentien des terminus a quo[1]).

---

1) Haec conversio panis in corpus Christi, quantum ad aliquid convenit cum creatione et cum transmutatione naturali et quantum ad aliquid differt ab utraque. Est enim commune his tribus ordo terminorum; scl. ut post hoc sit hoc (in creatione enim est esse post non esse, in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis, in transmutatione naturali album post nigrum, vel ignis post aerem) et quod praedicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de qua nunc loquimur, cum creatione, quia in neutra earum est aliquod commune subjectum utrique extremorum, cujus contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit vero haec conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. [Primo quidem quia in utraque unum extremorum transit in aliud sicut panis in corpus Christi et aer in ignem, non autem non-ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique. Nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi; sed in transmutatione naturali materia unius

9. In einem Punkte stimmt die Transsubstantiation mit der Schöpfung vollständig überein: beide vollziehen sich ohne Succession, im Augenblicke. Das Aufhören der Brodsubstanz

---

suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc quod utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione, differenter tamen: nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subjectum, in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia.

Et ex his potest accipi qualiter differenter in talibus loqui debeamus. Quia enim in nullo praedictorum trium extrema sunt simul, ideo in nullo eorum potest unum extremum de alio praedicari per verbum substantivum praesentis temporis; non enim dicimus: Non-ens est ens, vel: Panis est corpus Christi, vel: Aer est ignis, vel: Album est nigrum. Propter ordinem vero extremorum possumus uti in omnibus hac praepositione *ex*, quae ordinem designat. Possumus enim vere et proprie dicere, quod ex non ente fit ens, et ex pane corpus Christi, et ex aere ignis, vel ex albo nigrum. Quia vero in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis, ut dicamus: quod non est convertitur in ens; quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut et in transmutatione naturali. Sed quia in hoc sacramento tota substantia in totam substantiam mutatur, propter hoc haec conversio proprie transubstantiatio vocatur. Rursus quia hujus conversionis non est accipere aliquod subjectum, ea quae verificantur in conversione naturali ratione subjecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem manifestum est, quod potentia ad oppositum consequitur subjectum, ratione cujus dicimus, quod album potest esse nigrum et aer potest esse ignis; licet haec non sit ita propria sicut prima: nam subjectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi; non enim albedo est pars ejus, subjectum autem formae aeris est pars ejus. Unde cum dicitur: Aer potest esse ignis, verificatur ratione partis per synecdochen. Sed in hac conversione et similiter in creatione, quia nullum est subjectum, non dicitur quod unum extremum possit esse aliud, sicut quod non ens possit esse ens, vel quod panis possit esse corpus Christi. Et eadem ratione non potest proprie dici, quod de non ente fiat ens, vel quod de pane fiat corpus Christi, quia haec praepositio *de* designat causam consubstantialem, quae quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subjecto.

Et simili ratione non conceditur quod panis *erit* corpus Christi, vel quod fiat corpus Christi, sicut neque conceditur in creatione, quod non ens erit ens vel quod non ens fiat ens, quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subjecti, puta cum dicimus, quod album fit nigrum vel album erit nigrum.

Quia tamen in hoc sacramento facta conversione aliquid idem manet scl. accidentia panis, secundum quamdam similitudinem aliquae harum locutionum possunt concedi, scl. quod panis fit corpus Chr., vel: Panis

findet nicht allmälig statt; der Leib des Herrn wird nicht nach und nach gesetzt, etwa im Verlaufe des Aussprechens der Consecrationsformel; zwischen das Auftreten des Leibes des Herrn und das Aufhören des Brodes schiebt sich keine Zeit, auch nicht die kürzeste, ein.

Aus dreifachem Grunde bedarf es zu einer Wirkung längerer oder kürzerer Zeit. 1°. Wenn die Wirkung selbst einer Steigerung fähig ist, muß längere Zeit auf ihre vollkommene Herstellung verwandt werden. 2°. bedarf es häufig der allmäligen Zubereitung des Stoffes zur Aufnahme der Wirkung. 3°. bedarf eine geringere Kraft einer längeren Zeit zur Vollendung der Wirkung. Von allen diesen trifft keines in der Transsubstantiation zu. Die eigentliche Wirkung und der Zielpunkt der Transsubstantiation ist der Leib des Herrn. Derselbe ist aber einer Steigerung nicht fähig, aber auch nicht die neue Existenzweise, die er hier erhält. Es ist auch kein Stoff da, der zu seiner Aufnahme disponirt werden könnte. Die Allmacht Gottes vollbringt diese wunderbare Wirkung im Augenblicke, wie auch die Schöpfung. Die Schöpfung kann das Sein nicht nach und nach hervorbringen, weil es in derselben keine Etappen gibt, die nach und nach durchlaufen werden könnten, kein Stoff, der disponirt werden müßte. Ebenso ist es aber bei der eucharistischen Verwandlung. Der Mangel an Stoff bei der Hervorbringung des terminus ad quem, der Substanz des Leibes Christi, macht, daß hier ebenso wie bei der Erschaffung aus Nichts, eine unendliche Macht aufgeboten werden muß. Und dies ein neuer Grund, warum auch die Transsubstantiation im Augenblicke sich vollziehen muß: Die eine unendliche Machtäußerung kann nicht in einzelne endliche auf verschiedene Stadien des Werdens vertheilte Thätigkeiten zerlegt werden. Auch das Aufhören des Brodes vollzieht sich im Augenblicke; denn wenn es auch nicht durch eigentliche Annihilation aufhört, so ist doch zu seinem Vergehen, auch wenn es in den Leib des Herrn übergeht, dieselbe Macht erforderlich, als wenn es in's Nichts zurücksinken sollte. Dies ist aber nur durch die Allmacht möglich. Also vollzieht sich auch das Aufhören des terminus a quo der Transsubstantiation im Augenblicke [1]).

Aber, wird man sagen: der Leib des Herrn kann doch nicht

---

erit corpus Christi, vel: de pane fit corpus Christi, ut nomine panis non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis et postea corpus Christi. 3. p. q. 75. a. 8.

1) Aliqua mutatio est instantanea triplici ratione: uno quidem modo ex parte formae, quae est terminus mutationis. Si enim sit aliqua

da sein, bevor das Brod aufgehört hat; das eine erfolgt wesentlich nach dem andern. Es liegt ja im Begriffe der Verwandlung, daß ein Uebergang vom terminus a quo zum terminus ad quem stattfinde. Es gibt also einen letzten Augenblick des Daseins des Brodes und einen ersten des Daseins des Leibes Christi.

Daß es einen ersten Augenblick für das Dasein des Leibes Christi gibt, ist ganz richtig, aber für das Dasein des Brodes gibt es keinen letzten, d. h. keinen solchen, der unmittelbar dem Anfange des Daseins Christi vorausginge. Jeder Augenblick, den man vor der Erscheinung des Leibes Christi im Dasein des Brodes aufzeichnen kann, liegt in der Zeit; ein letzter kann nicht aufgezeigt werden, denn es gibt keinen letzten, wie keinen vorletzten, drittletzten, weil die Zeit nicht aus Augenblicken besteht. Der letzte Augenblick des Brodes ist zugleich der erste des Leibes Christi. Sobald die Consecrationsworte vollendet sind, ist der Leib Christi da und durch denselben Act also in demselben Moment hört das Brod auf. Wollte man also den Moment des Anfanges und des Aufhörens unterscheiden, so müßte der vorletzte des Brodes oder der zweite des Leibes Christi herausgegriffen werden. Es gibt aber in der stetig fließenden Zeit keinen vorletzten und keinen zweiten Augenblick, sonst würde die Zeit aus Augenblicken sich zusammensetzen, was unmöglich ist [1].

---

forma, quae recipiat magis et minus, successive acquiritur subjectio, sicut sanitas. Et ideo quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quod subito fit ejus introductio in materia. Alio modo ex parte subjecti, quod quandoque successive praeparatur ad susceptionem formae; et ideo aqua successive calefit. Quando vero subjectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut diaphanum subito illuminatur. Tertio modo ex parte agentis, quod est infinitae virtutis: unde statim potest materiam ad formam disponere, sicut dicitur Marc. VII, 34, quod cum Christus dixisset: Ephpheta, quod est adaperire, *statim* apertae sunt aures hominis et solutum est vinculum linguae ejus.

Ex his tribus rationibus haec conversio est instantanea, primo quidem quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus. Secundo quia in hac conversione non est aliquod subjectum, quod successive praeparetur. Tertio quia agitur Dei virtute infinita. S. Thom. 3. p. q. 75. a. 7.

1) Haec conversio perficitur per verba Christi, quae a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans, in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore praecedente est ibi substantia panis, cujus temporis non est accipere aliquod instans proxime praecedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus ut, probatur Physic. l. VI

Der Leib Christi kann freilich erst nach dem Verschwinden des Brodes auftreten; aber man kann ebenso gut sagen, daß das Brod aufhört durch das Auftreten des Leibes Christi, also nicht vor demselben. Es handelt sich hier um eine Priorität der Natur, nicht der Zeit. Feuer und Licht treten gleichzeitig in demselben Augenblicke auf, und doch muß der Natur nach das Feuer, als Ursache des Leuchtens erst da sein, dann folgt das Licht. So können Aufhören des Brodes und Anfang des Leibes Christi gleichzeitig sein und doch eine Priorität zwischen ihnen bestehen und also ein wahrer „Uebergang" vom einen zum andern stattfinden.

§ 533.

Nachweis der Transsubstantiation aus den Einsetzungsworten

1. Um den Beweis für die Transsubstantiation zu führen, brauchen wir nicht alle einzelnen Momente, welche in diesem Begriffe enthalten sind, einzeln nachzuweisen; es reicht zunächst hin, das Aufhören der ganzen Brodsubstanz darzuthun, nachdem ja bei Behandlung der realen Gegenwart das Auftreten des Leibes Christi, welches das andere Hauptmoment der Transsubstantiation darstellt, bereits nachgewiesen wurde. Alles Uebrige läßt sich dann ungezwungen aus diesen beiden Momenten ableiten. Im Grunde ist aber mit der realen Gegenwart, wie sie sich aus den Einsetzungsworten ergibt, bereits der ganze Transsubstantiationsbegriff gegeben; nur inconsequent konnte Luther, wie dies ihm die Reformirten auch vorwarfen, die reale Gegenwart festhalten und die Wesensverwandlung leugnen. Gerade gegen seine Abendmahlslehre ist die Definition des Concils von der Transsubstantiation gerichtet; er lehrte ein Verbleiben des Brodes neben dem Leib des Herrn. Indem das Concil die Transsubstantiation aus den Einsetzungsworten bewies, deckte es einerseits die Inconsequenz der lutherischen Leugnung der Transsubstantiation auf, zeigte uns aber auch andererseits den Weg, auf dem wir dieselbe zu beweisen haben.

2. Mit Recht wirft Luther seinen sakramentarischen Gegnern vor, daß sie die Einsetzungsworte mißhandeln, der eine das hoc, der andere das est, der dritte das corpus meum. Er aber muß bei

---

Et ideo est quidem dare primum instans, in quo est corpus Christi, non est autem dare ultimum instans, in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est de mutationibus naturalibus ut patet per Philosophum Physic. l. VII. S. Thom. 3. p. q. 75. a. 7. ad 1m.

seiner Auffassung vom Verbleiben des Brodes mit dem Leibe des Herrn allen drei Ausdrücken Gewalt anthun. Er kann nicht sagen: Das ist mein Leib, sondern: darunter, dabei, darin ist mein Leib. Nach ihm ist nicht dieses der Leib Christi, sondern es enthält, schließt ein seinen Leib. Nach ihm hätte der Heiland nicht sagen dürfen: Das ist mein Leib, sondern das ist Brod und mein Leib. Wie also Luther seine Gegner aufforderte, die Einsetzungsworte zu beachten und er sie ihnen deshalb auf den Tisch schrieb, so müssen wir ihm dieselben Worte zur Beherzigung vorlegen: Ihr einfacher, eigentlicher, natürlicher Sinn verlangt das Aufhören des Brodes und seine Verwandlung in den Leib des Herrn.

Wenn der Herr auf das Brod in seiner Hand hinweisend erklärte: Das, was ihr da sehet, ist mein Leib, so mußte nach Aussprechen der Worte, damit der Satz wahr sei, nicht mehr Brod, sondern der Leib des Herrn zugegen sein. Denn Brod und Leib Christi zugleich kann Dasselbe, dieselbe Substanz nicht sein. Wenn man auf etwas hinzeigt und es mit dieses benennt, so meint man die Substanz mit ihren Accidentien. Nun aber erklärt der Heiland diese Substanz in seiner Hand für seinen Leib; also muß es die Substanz seines Leibes, es kann nicht mehr die Substanz des Brodes sein. Ist sie es aber nicht mehr, sondern statt dessen der Leib des Herrn, so muß die Brodsubstanz in die des Leibes Christi verwandelt sein: denn die Verwandlung findet statt, wenn eines aufhört und dafür ein anderes anfängt, an die Stelle des einen das andere neue tritt, wenn das Auftreten des einen das Aufhören des andern verlangt, so daß das erste aufhört, damit das andere anfängt.

Noch besser bewahrheitet sich der Begriff der Verwandlung, wenn ein real Gemeinsames sich im terminus a quo und im terminus ad quem findet. Dies trifft hier zu. Die Accidentien des Brodes bleiben auch nach der Consecration und vertreten die Stelle der Accidentien des Leibes Christi, den sie dem Glauben manifestiren, wie dies dem Verstande die Accidentien ihrer natürlichen Substanzen thun. Auch der Leib des Herrn übernimmt eine ähnliche Function diesen Accidentien gegenüber, wie früher die Brodsubstanz. Er wird gleichsam ihre Substanz, ihr Träger. Also haben wir die vollkommenste Verwandlung, und zwar lediglich aus den Einsetzungsworten in Verbindung mit der Thatsache, daß die Accidentien bleiben, erschlossen.

3. Wir können diesem Beweise eine noch mehr logische Fassung geben. Damit ein Satz wahr sei, muß zwischen Subject und

Prädicat Identität bestehen; zwar keine vollständige, als wenn beide Begriffe aus denselben Merkmalen bestehen müßten, sondern eine sachliche, eine objective, wie die Logik sagt; Subject und Prädicatsbegriff müssen auf dasselbe Object gehen, dieselbe Sache, wenn auch mit theilweise verschiedenen Merkmalen, bezeichnen. Sie müssen ein und dasselbe Ding, wenn auch unter verschiedener Rücksicht, auffassen. In jedem (affirmativen) Satze wird behauptet, daß Ein und Dasselbe, unter einer Rücksicht betrachtet, identisch ist mit sich selbst unter einer anderen Rücksicht betrachtet. Man wird dies leicht einsehen, wenn man folgende Sätze betrachtet: Der Mensch ist vernünftig, der Mensch ist sinnlich, dieses Sinnliche ist vernünftig; der Schnee ist kalt, der Schnee ist weiß, dieses Weiße ist Schnee [1]).

Darnach bedeutet der Satz: Dieses ist mein Leib, soviel als: Ein und dasselbe, was den Augen als Brod erscheint, ist identisch mit sich selbst, insofern es als Leib des Herrn gedacht und benannt wird. Da aber Subject und Prädicat Substantive sind, und jedenfalls das Gezeigte und dieses Genannte eine Substanz mit ihren Accidentien bezeichnet, so ist der genauere Sinn der Worte Christi: Diese Substanz, welche sich den Sinnen als Brod darstellt, ist dasselbe wie der Leib des Herrn, wie die Substanz des Leibes des Herrn. Oder: dieselbe Substanz, welche unbestimmt als Substanz bezeichnet den Sinnen sich als Brod darstellt, ist identisch mit sich selbst, insofern als Leib des Herrn bezeichnet. Die bestimmte Brodsubstanz kann aber unmöglich Substanz des Leibes und Blutes Christi sein. Also muß die im Subjecte des Satzes unbestimmt bezeichnete Substanz die Substanz des Leibes Christi sein [2]). Die Brodsubstanz, die thatsäch-

1) Vgl. Logik und Erkenntnißth. 3. A. S. 27 ff.

2) Die Identität zwischen der Substanz, welche das Subject, und der, welche das Prädicat bezeichnet, wird eigens in der Copula, dessen sich unter andern das Syrische und also wohl auch der Heiland bei den Einsetzungsworten bedient, ausgedrückt; ithauhj heißt eigentlich sein Wesen, so daß genauer zu übersetzen wäre: Dieses, sein Wesen ist mein Leib, mein Blut. Im Grunde hat aber das Verbum substantivum „ist" in unseren Sprachen dieselbe Bedeutung, jedenfalls bezeichnet es die Identität von Substanzen, wenn solche im Subject und Prädicat genannt sind.

Dagegen könnte freilich eingewandt werden, daß das Lateinische und speciell die Vulgata das Subject der Einsetzungsworte adjectivisch construire: Hic est calix. — Das ist aber bloßer Schein; denn auch die lateinische Constructionsweise behandelt das Subject als Substanz und kann es, wenn im Prädicat ein solches steht, nicht anders behandeln. Grammatisch construirt die Sprache durch eine Art Attraction das Subject proleptisch nach dem grammatischen Geschlechte des Prädicates, wie wir es auch können; denn auch wir können sagen: statt das ist

lich vorher vorhanden, aber nur unbestimmt als Subject bezeichnet war, muß aufgehört und an ihre Stelle die bestimmt gefaßte und genannte Substanz des Leibes Christi getreten sein. Kurz gefaßt: Im affirmativen Satze ist dasselbe Object unter einer Rücksicht identisch mit sich selbst unter einer anderen gedacht; das könnte nun, abstract gesprochen, entweder a) Brod, oder b) Brod und Leib, oder c) Leib des Herrn sein. Die zwei ersteren Deutungen sind absolut unmöglich. Denn Brod ist nicht identisch mit Leib des Herrn, auch Brod und Leib ist nicht dasselbe wie Leib des Herrn. Also ist Leib des Herrn das mit sich selbst identische Object: im Subjecte bezeichnet unbestimmt als diese Substanz im Prädicate bestimmt als der Leib des Herrn [1]).

4. Man wird da freilich sagen, die Worte des Herrn seien nicht nach den philosophischen Regeln der Logik, sondern nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Menschen zu interpretiren. Da werde aber eine so strenge Identität zwischen Subject und Prädicat des Satzes nicht gefordert. Das ist mein Leib könne ganz wohl bedeuten: „Darin ist mein Leib enthalten;" denn man sagt, indem man auf eine Flasche zeigt, in der Wein enthalten ist: Das ist Wein. Von einem Edelstein mit seiner Fassung sagt man: Das ist ein Diamant, obgleich mit demselben eine kostbare goldene Fassung genannt werden müßte. Man benennt eine Zusammensetzung nach ihrem vorzüglicheren Bestandtheile: a potiori fit denominatio. In den südlichen Ländern wird der Wein nur mit Wasser vermischt getrunken. Und darum heißt dort der Satz: Er stellte ihnen Wein vor, soviel als Wein mit Wasser.

Was wir über die Natur des affirmativen Satzes gesagt haben, wird wissenschaftlich allerdings und ausdrücklich nur von der Logik behandelt, aber hierin spricht die Logik nur deutlich aus, was nach natürlicher Einsicht und Sprachkenntniß alle Menschen, welche einen Satz zu bilden vermögen, recht wohl wissen. Und darum kann auch in der Sprache des gewöhnlichen Lebens nicht ein Prädicat mit einem

---

mein Vater: der ist mein Vater, wobei „der" Substantiv bleibt. Bei den Einsetzungsworten könnte eine solche Construction eigentlich erst nach vollendeter Consecration angewandt werden. Erst wenn der Leib, das Blut vorhanden ist, kann in Wahrheit gesagt werden: Der ist mein Leib. Aber so braucht das hoc und τοῦτο nicht gefaßt zu werden; es bezeichnet einfach das, dies. Beim Kelche kann aber auch schon vor der Consecration gesagt werden: Das, der ist der Kelch des N. B., weil das grammatische Prädicat „Kelch" ist (nicht Blut und der Kelch), welches ja vor und nach der Consecration dasselbe bleibt.

1) Vergl. ob. S. 491 ff.

Subjecte verbunden werden, wenn nicht wirklich die bezeichnete Identität besteht. Selbst in tropischen Ausdrücken wird dies verlangt, nur daß erst nach Auflösung des Tropus durch Zerlegung des abgekürzten Satzes in mehrere eigentliche Aussagen die Identität zwischen Subject und Prädicat deutlich hervortritt. Die Ausdrücke nun: das ist Wein, statt: in dieser Flasche ist Wein, oder: sie stellten ihm Wein vor statt: Wasser mit Wein, sind tropische: es wird continens pro contento, pars pro toto gesetzt. Es fragt sich nun, ob in den eucharistischen Consecrationsworten ein solcher Tropus annehmbar ist. Das ist mit aller Entschiedenheit zu verneinen.

Erstens weil man von dem eigentlichen natürlichen Sinn der Worte nicht abgehen darf, wenn nicht dringende Gründe den uneigentlichen verlangen; das ist aber hier nicht der Fall; im Gegentheil die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi läßt sich, wie wir sahen und noch deutlicher sehen werden, gar nicht anders als durch Verwandlung des Brodes erklären.

Der einzige und für Luther wie für seine Anhänger maßgebende Grund ist, durch den Fortbestand des Brodes das Geheimniß weniger wunderbar erscheinen zu lassen. Da man die Gegenwart des Leibes Christi kraft der Einsetzungsworte vermeinte nicht leugnen zu können, so will man wenigstens die katholische Transsubstantiation mit allen ihren Folgen nicht. Aber wenn das Wunderbare, Geheimnißvolle ein Grund wäre, vom eigentlichen Sinne abzugehen, dann sind die anderen Reformirten viel consequenter und beseitigen das Geheimniß viel radicaler, indem sie eine blos symbolische Gegenwart des Leibes des Herrn annehmen. Das Geheimnißvolle der Bedeutung von Worten unseres Herrn kann, wie wir sahen, nicht ein Grund für tropische Auslegung sein; sonst müßten aus der hl. Schrift alle Geheimnisse entfernt werden, Geheimnisse würden damit als unmöglich erklärt; und doch müssen wir solche schon vorneherein erwarten, wenn es sich um göttliche Worte und Thaten handelt.

Zweitens können die Worte des Herrn in unserem Falle gar nicht tropisch gefaßt werden, wie gerade die uns entgegengehaltenen Beispiele zeigen. Wenn man eine Flasche oder ein sonstiges Gefäß vorzeigt, so soll die Erklärung des Gezeigten nicht auf das Gefäß gehen, das ja aus seiner Gestalt hinlänglich bekannt ist, sondern die ganze Absicht des Erklärers und der Hörer ist auf den Inhalt gerichtet. Ein Gegenstand, der wesentlich Behälter, Gefäß, Fassung ist und als solcher bekannt, wird nicht gezeigt, um von ihm selbst etwas auszusagen, sondern um den Inhalt zu charakterisiren. Darum

kann man beim Vorzeigen ohne weitere Bemerkung abgekürzt sagen: das ist Wein, statt darin ist Wein, oder das was darin ist, ist Wein.

Nun ist aber das Brod in keiner Weise, nach keines Menschen Auffassung, geschweige denn selbstverständlich und ohne alle Erklärung ein Behälter, ein Gefäß, eine Einfassung, am allerwenigsten des Leibes Christi, und ebensowenig der Wein ein Behälter des Blutes Christi. Noch eher könnte der rothe Wein als Symbol, Zeichen des Blutes, das Brod (als Laib) ein Symbol des Leibes Christi sein. Da also in den Worten des Herrn keine Metapher zulässig ist, so können dieselben noch weniger durch Synekdoche von ihrer eigentlichen Bedeutung zu einer uneigentlichen detorquirt werden.

Dasselbe gilt von dem Tropus pars pro toto, a potiori fit denominatio. Das Wasser im Süden ist ein selbstverständliches Zubehör zum Wein, ein „Accidens" desselben, wie auch die Fassung des Edelsteins als Beigabe zum Diamanten, oder um ein trivialeres Beispiel zu gebrauchen, das Gemüse eine Zugabe zum Fleisch. Darum kann man unter Umständen sagen: Das ist Wein, Diamant, Fleisch, obgleich damit noch eine andere Substanz verbunden ist. Das trifft aber nicht im Verhältnisse des Leibes Christi zum Brode zu. Das Brod ist keine selbstverständliche Zugabe, kein accidentales Zubehör zum Leibe des Herrn, sondern eine sehr selbstständige, vom Leibe Christi ganz unabhängige Substanz, ein substantiales hervorragendes Nahrungsmittel, beim Orientalen sozusagen, d. h. dem Sprachgebrauche nach, das einzige Nahrungsmittel [1]). Ein solches kann aber beim Abendmahle nicht als nebensächliche, natürliche Zugabe zum Leib des Herrn dienen.

Wenn man nun sagen wollte, der Herr habe eben durch seine Einsetzung der Eucharistie das Brod zu einer solchen Zugabe seines Leibes gemacht, so wird vorausgesetzt und zum Beweise gebraucht, was bewiesen werden soll. Der Heiland hätte doch auch diese neue Bestimmung des Brodes mit einem Worte andeuten müssen, um der allgemeinen Auffassung vom Wesen und der Bestimmung desselben eine neue entgegenzustellen.

5. Der hl. Thomas zeigt, daß die reale Gegenwart gar nicht anders als durch Aufhören des Brodes und Weines und Verwandlung desselben in den Leib und das Blut des Herrn hergestellt werden kann. Es kann etwas nicht an einem Orte zu existieren

1) „Das Brod essen" steht für Nahrung zu sich nehmen, im Arabischen kann lachmon sogar Fleisch bedeuten.

anfangen, wenn es nicht entweder durch Bewegung dahingelangt, bezw. dahingebracht wird; oder dort entsteht. Nun kann aber der Leib des Herrn nicht durch Bewegung vom Himmel auf den Altar kommen. Sonst müßte er seinen Platz im Himmel verlassen, successiv durch die Zwischenräume sich bewegen und gleichzeitig sich nach verschiedenen Altären, also nach entgegengesetzter Richtung bewegen, was theils unmöglich, theils wie die successive Bewegung wegen der instantanen Wirkung der Consecrationsworte nicht thatsächlich ist.

Also muß der Leib des Herrn dort entstehen, anfangen zu existiren, wo vorher das Brod war. Denn dieses selbst kann nicht bleiben; sonst hätte der Herr sagen müssen: Hier ist mein Leib. Also tritt der Leib des Herrn an die Stelle der Brodsubstanz, diese wird in ihn verwandelt[1]).

---

1) Quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere. Sed haec positio stare non potest: primo quidem quia per hanc positionem tollitur veritas hujus sacramenti, ad quam pertinet, ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat, quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem vel per alterius conversionem in ipsum; sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur aut quia ibi generatur. Manifestum est autem, quod corpus Chr. non incipit esse in hoc sacramento per motum localem: primo quidem quia sequeretur quod desineret esse in coelo; non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem; secundo quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media quod hic dici non potest; tertio quia impossibile est, quod unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat.

Et ideo relinquitur, quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione non manet. Unde relinquitur, quod salva veritate hujus sacramenti substantia panis post consecrationem remanere non possit.

Secundo quia haec positio contrariatur formae hujus sacramenti, in qua dicitur: Hoc est corpus meum, quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret; numquam enim substantia panis est corpus Christi, sed potius esset dicendum: Hic est corpus meum.

Tertio quia contrariatur venerationi hujus sacramenti, si aliqua substantia creata esset ibi, quae non posset adoratione latriae adorari.

Quarto quia contrariatur ritui ecclesiae, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cum tamen post unam hostiam consecratam licet sumere aliam.

Unde haec positio vitanda est tamquam haeretica. 3. p. q. 75. a. 2.

Auch was der hl. Lehrer an dritter und vierter Stelle anführt, beweist nach katholischen Principien durchschlagend die Transsubstantiation, das Aufhören der Brodsubstanz. Denn die Anbetung, welche die Kirche von Anfang an dem eucharistischen Gotte darbringt, geht nicht auf Christus für sich, sondern auf das hl. Sakrament. Dieses wird aber ganz anders angebetet als ein geweihter Gegenstand, in dem man den Herrn gegenwärtig glaubt. Ein solcher hl. Gegenstand kann nur cultu relativo, nicht absoluto wie die hl. Eucharistie, angebetet werden. Wenn nach der Praxis der Kirche der Genuß der hl. Eucharistie das Fasten, welches sonst so streng von den Communicirenden gefordert wird, nicht bricht, dann kann in derselben kein Brod mehr vorhanden sein.

6. Gegen die erste Beweisführung erhebt sich ein dringender Einwand. Es ist durchaus nicht unmöglich, daß der Leib des Herrn sich nach dem Altare hinbewege und doch im Himmel bleibe. Wenn man die Möglichkeit der Multilocation zugibt, — und dieselbe kann nicht geleugnet werden, da ihre Thatsächlichkeit gerade durch die hl. Eucharistie bewiesen wird: der Leib des Herrn ist im Himmel, zugleich auf dem Altare, in dieser und in jener Kirche — so kann auch eine successive Vervielfältigung der Gegenwart, wie durch Bewegung nach dem Altare hin, nicht beanstandet werden. Unter demselben Gesichtspunkt betrachtet, bietet auch die Bewegung des Leibes Christi vom Himmel nach verschiedenen Richtungen auf verschiedene Altäre keine Schwierigkeit. Auch diese Art der Vervielfältigung der Gegenwart Christi findet thatsächlich statt. Der Leib des Herrn bewegt sich sogar in der Hostie nach entgegengesetzten Richtungen, wenn er z. B. hier nach Osten, dort nach Westen getragen wird. Daß der Leib des Herrn den Zwischenraum vom Himmel auf den Altar successiv durchlaufen müsse, kann nicht behauptet werden, und wenn es nöthig wäre, könnte es nicht ganz als unmöglich bezeichnet werden. Die verklärten Leiber können kraft ihrer Agilität sich von einem Orte an den entferntesten begeben. Bei der eucharistischen Gegenwart kann die Allmacht Gottes noch mehr thun, sie kann ohne Bewegung und Thätigkeit von Seiten Christi im Himmel durch bloße replicatio oder adductio dem Leib des Herrn die neue Gegenwart im Sakramente geben.

Dies alles stößt die Beweisführung des hl. Thomas nicht um. Die von uns aufgezeigten Möglichkeiten sind alle übernatürlich, sie widersprechen den natürlichen Verhältnissen der Körper und können nur durch eine wunderbare, geheimnißvolle Thätigkeit der Allmacht Gottes thatsächlich werden. Nun aber ist der einzige Grund, der die

Gegner der Transsubstantiation dazu verleitet, das Verbleiben des Brodes gegen die Worte des Herrn zu behaupten, weil sie die Eucharistie soviel als möglich natürlich erklären wollen, weil sie die Wunder und Geheimnisse der Wesensverwandlung beseitigen wollen. Es zeigt aber der hl. Thomas, daß natürlicher Weise die reale Gegenwart und das Verbleiben des Brodes nicht erklärt werden kann. Man braucht blos eine übernatürliche Einwirkung Gottes, wenn man durch Verwandlung des Brodes die Gegenwart des Leibes Christi erklärt. Der Hauptnachdruck ist dabei immer auf die Einsetzungsworte zu legen, wie dies auch der hl. Thomas thut. Von ihrem eigentlichen Sinne abgehen wollen, weil man das Uebernatürliche scheut, führt hier dazu, daß man noch viel mehr Uebernatürliches und Unbegreifliches postuliren muß.

Wenn hiermit der hl. Thomas die Transsubstantiation als alleinigen Weg anerkennt, wodurch der Leib des Herrn gegenwärtig werde, und er speciell die adductio für unmöglich erklärt, so ist das nicht gegen unsere obigen Ausführungen; denn es gibt eine adductio ohne örtliche Bewegung, und die replicatio oder adductio oder reproductio des Leibes Christi schließen die Wesensverwandlung des Brodes nicht aus sondern wie wir oben gesehen haben, sind dies nur innere Momente der Verwandlung selbst. Gihr, der mit Billot, und unter Berufung auf die hl. Lehrer Thomas und Bonaventura, nur von einer Verwandlung, durchaus nichts von einer adductio und replicatio, productio oder reproductio des Leibes Christi, der absolut und unverändert bleibe, wissen will, erklärt schließlich: Wollte man nur diese Gegenwärtigsetzung des Leibes Christi durch den formellen Act der Brodverwandlung damit ausdrücken, dann wäre gegen die Charakterisirung der Transsubstantiation als einer „conversio adductiva“ nicht gerade etwas einzuwenden[1]). Freilich, wenn man die ganze Transsubstantiation ihrem ganzen Begriffe nach als conversio adductiva charakterisirte, wäre dieselbe zu einseitig gefaßt; denn dieselbe legt zu sehr den Nachdruck auf die Herstellung des terminus ad quem; die Transsubstantiation in ihrem vollen Sinne genommen, wie sie der hl. Thomas nimmt, geht in realerer Weise sowohl auf das Brod, das substantial aufhört, als auf den Leib des Herrn, der nur eine neue Daseinsweise erhält. Wenn das Brod nicht in den Leib Christi verwandelt würde, und doch aufhörte, würden es die Einwirkung der Consecrationsworte vernichten. Dieselben bewirken

1) A. a. O. S. 452 Anm.

also nicht formell, aber virtuell eine annihilatio, die Verwandlung ist einer solchen gleichwerthig. Wenn der Leib des Herrn nicht aus dem Brode gewandelt würde, müßte er durch eine eigene Thätigkeit Gottes reproducirt, replicirt, adducirt werden. Die Verwandlung ist also solchen Thätigkeiten gleichwerthig. Die nachtridentinischen Theologen und selbst viele Thomisten, darunter auch ein Cajetan, bleiben bei der bloßen Verwandlung nicht stehen, wenn es sich um die Gegenwärtigsetzung des Leibes Christi handelt: sie haben also entweder mit ihrer adductio, replicatio, actio unitiva, introductiva, constituens die Lehre ihres hochverehrten Lehrers nicht verlassen, sondern nur näher erklären wollen, oder dieselbe ist allgemein als ungenügend erkannt worden. Wäre letzteres der Fall, so müßte eben die Erklärung des hl. Thomas aufgegeben werden; mit ihm ist ja die Theologie nicht abgeschlossen. Aber dieser Auffassung, wie sie wirklich bei manchen Theologen vorkommt, z. B. bei den Salmanticenses, welche von einer Thätigkeit Gottes außer der conversio sprechen und dieselbe productio des Leibes Christi sine extensione locali nennen, können wir nicht beipflichten: alle von den späteren Theologen vorgebrachten Arten der Gegenwärtigsetzung des Leibes Christi sind nur detaillirtere Darlegungen der einen Wesensverwandlung des hl. Thomas.

7. Man kann ja wohl zugestehen, daß absolut gesprochen auch auf andere Weise, als durch eine eigentliche und eine bloße Verwandlung der Leib und das Blut des Herrn gegenwärtig sein könnten: aber die einfachste, natürlichste und nächstliegende ist sie immerhin; sie entspricht auch ganz allein dem natürlichen, eigentlichen Sinne der Einsetzungsworte. Diese beweisen die zwei Hauptmomente der Transsubstantiation, das Aufhören des Brodes und das Auftreten des Leibes Christi ganz evident; und hauptsächlich für diese beiden Momente der Transsubstantiation citirt das Concil von Trient gegen die Lutheraner die Einsetzungsworte. Stehen aber diese beiden Punkte fest, dann ist jedenfalls die nächste, selbstverständlichste Auffassung von dem Auftreten des Leibes und Blutes Christi nach dem Aufhören des Brodes und des Weines die Verwandlung. Nur diejenigen beanstanden die Verwandlung, welche die reale Gegenwart des Leibes Christi leugnen oder doch das Brod fortdauern lassen, und umgekehrt in der Kirche Christi ist immer und an allen Orten nur die Verwandlung des Brodes in den Leib des Herrn als der Weg aufgefaßt worden, auf dem der Leib des Herrn gegenwärtig wird.

§ 534.

Traditionsbeweis für die Transsubstantiation.

1. In dem kirchlichen Bewußtsein hängen reale Gegenwart und Transsubstantiation oder doch Verwandlung untrennbar als zwei Seiten einer und derselben Glaubenswahrheit zusammen. Um dies einzusehen, braucht der Leser nur unsere obigen Traditionsbeweise für die reale Gegenwart noch einmal anzusehen. Dieselben gehen meist nicht schlechthin auf die reale Gegenwart, sondern erklären bestimmt, daß kein Brod, kein gewöhnliches Brod da ist, sondern der Leib des Herrn, daß man nicht nach den Sinnen, welche Brod erscheinen lassen, das hl. Sakrament beurtheilen dürfe, sondern nach dem Glauben und den Worten des Herrn, welcher, die Wahrheit selbst, erklärt hat, daß dies sein Leib und also nicht, wie die Sinne berichten, Brod sei. Es wird ausdrücklich die Verwandlung des Brodes in den Leib des Herrn gelehrt, und um dieselbe glaubwürdig zu finden, auf die Erschaffung aus Nichts, auf die Bildung des Leibes Christi in der Incarnation, auf die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kanaan, der Flüsse in Blut in Aegypten, des Stabes Aaron in eine Schlange, auf die Allmacht Gottes, der auch das Brod selbst aus dem Samen aufsprießen läßt, auf die Verwandlung des Brodes als Nahrung in unser Fleisch hingewiesen. Es wird die Herrschaft Gottes über die ganze Natur, gegen welche die eucharistische Verwandlung allerdings verstößt, sein wesenschaffender Einfluß auf die Natur der Dinge selbst aufgerufen. Die Väter gebrauchen dabei Ausdrücke, welche nach dem hl. Thomas eigentlich für die eucharistische Wandlung nicht ganz zutreffen, sondern zu stark sind, zu sehr an die natürlichen Verwandlungen erinnern, wie: das Brod wird, aus dem Brode wird der Leib des Herrn, der hl. Geist macht den Leib des Herrn aus dem Brode u. s. w. Es war ihnen eben daran gelegen, mit allen sprachlichen Mitteln die Verwandlung zu bezeichnen, wenn die Ausdrücke und Vergleiche auch nicht bis ins Einzelne zutreffend sind.

2. Das Wort Verwandlung, Transsubstantiation selbst kommt in den mannigfachsten Formen vor, von denen manche allerdings eine blos accidentale Veränderung bezeichnen, andere aber nur von einem substantialen verstanden werden können: mutari, transfigurare, transire, transferri, transformari, converti, everti, transmutari, μεταποιεῖσθαι, μεταρρυθμίζεσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι, μεταβάλλειν u. s. w., sowie auch die Analogien aus der Natur zum Theil nur

accidentale Verwandlungen darstellen: aber es war den hl. Vätern eben vor allem darum zu thun, die Verwandlung des Brodes in den Leib des Herrn zu illustriren; daß sie eine substantiale Verwandlung meinten, geht aus ihren übrigen Aussagen hervor; eine accidentale ist ja auch bei der Verwandlung der Brodsubstanz in die Substanz des Leibes Christi, die sie aus den Einsetzungsworten folgern, gar nicht denkbar, und brauchten sie also ein Mißverständniß gar nicht zu befürchten.

3. Hier müssen wir nun wieder vor allem die authentischesten Dokumente, die Liturgien als Zeugen der Tradition anrufen. Ihr Zeugniß reicht bis in das Apostolische Zeitalter und ihre Gesammtheit repräsentirt uns das Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche des Erdkreises [1]).

Wir haben schon hierher gehörige Stellen der Liturgien oben angeführt. Hier möge noch mit speciellerer Beziehung auf die Verwandlung erwähnt werden die gothische Liturgie, in welcher die Epiklese lautet: Descendat Domine in his sacrificiis Paraclitus Spiritus, ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porrigimus, coelesti *permutatione* te sanctificante sumamus, ut *translata* fruge in corpore, calice in cruore proficiat meritis, quod obtulimus pro delicto. In der Liturgie der Epiphanie, wo auch das Wunder zu Kanaan commemorirt wird, wird der Herr, welcher dort Wasser in Wein verwandelte, gebeten: nunc in sanguinem suum oblationum nostrarum vina *convertat.*

Bei der Priesterweihe des Sacram. Gelasianum bittet der Bischof: Ut hi famuli in obsequium plebis tuae panem et vinum in corpus et sanguinem Filii Tui immaculata benedictione *transforment.* In der mozarabischen Liturgie betet der Priester: ut panis hic *transmutatus* in carnem et calix *transformatus* in sanguinem sit offerentibus gratia et sumentibus medicina.

Alle Liturgien nun, die occidentalischen wie die orientalischen enthalten in irgend einer Form die „Epiklese", das Gebet, in welchem der hl. Geist angerufen wird, damit er die Elemente in den Leib und das Blut des Herrn umwandle.

In den orientalischen Liturgien ist dieser Gedanke so stark betont, daß die Schismatiker in die Epiklese allein den Consecrationsmoment

1) Vgl. Perpétuité de la foi II l. 6. c. 1. sqq.

versetzen. Aber eine Verwandlung der Elemente in den Leib des Herrn sprechen sie jedenfalls aus, wenn auch, wie die Erklärungen der griechischen und orientalischen Väter zeigen, die Einsetzungsworte eigentlich die Verwandlung bewirken. Daß die römische Liturgie in der jetzigen Form durchgängig die Verwandlung voraussetzt, wird wohl Niemand leugnen wollen, aber auch ihre Epikleſe, welche, um alle Mißverständniſſe zu verhüten, vor der Wandlung ihren Platz hat: Ut nobis Corpus et Sanguis *fiat* dilectissimi Filii Tui D. N. J. Chr. spricht die μεταβολή, welche in den beiden griechischen Liturgien ausdrücklich vom hl. Geiſte erfleht wird, deutlich aus. Es ist nun freilich wahr, daß die älteſte Liturgie, die Clementiniſche, aus der die des hl. Basilius und Chryſoſtomus gefloſſen ist, in der Epikleſe den Ausdruck μεταβάλλειν nicht hat, ſondern den hl. Geiſt anruft, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ χριστοῦ σου. Das ist aber ganz dasſelbe als das fiat der römiſchen Liturgie und ποίησον der griechiſchen. Das Wort ἀποφαίνειν heißt nicht blos erſcheinen laſſen, ſondern auch darſtellen, machen. Es wird ſogar von Kleidermachen gebraucht [1]). Man kann freilich auch das Erſcheinenlaſſen hier nicht ausſchließen: den Leib des Herrn, ſeine belebende Kraft in den Communicirenden erſcheinen laſſen; aber das ſetzt voraus, daß dieſelben wirklich den Leib des Herrn empfangen. Es wird nämlich der hl. Geiſt ſpeciell für dieſes übernatürliche Wunderwerk angerufen aus doppeltem Grunde: erſtens weil er im Schoße der Jungfrau den Leib des Herrn hervorbrachte, was wieder mit ſeiner befruchtenden, belebenden Thätigkeit zuſammenhängt, wie ſie in dem Schweben, Brüten über den Gewäſſern, um ſie zur Hervorbringung des Lebens zu befähigen, uns geoffenbart iſt; zweitens weil der Leib des Herrn weſentlich als lebenſpendende, heiligende Seelenſpeiſe in der Euchariſtie uns gegeben wird, alſo behufs einer Wirkung des hl. Geiſtes in den Seelen. Gerade dieſes letztere tritt in der Clementiniſchen Liturgie ganz beſonders deutlich hervor, indem es unmittelbar nach der citirten Epikleſe heißt: „Damit die Communicirenden zur Frömmigkeit befeſtigt werden . . . vom hl. Geiſte erfüllt werden . . .“ Aber das ſchließt nicht aus, ſondern verlangt, daß zunächſt der hl. Geiſt das Brod in den Leib des Herrn verwandle, es als Leib Chriſti darſtelle (ἀποφήνῃ), dazu mache, es verwandle, wie es die übrigen Liturgien ſo klar und deutlich ausdrücken: ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χρ. σου. Αμήν. τὸ δὲ ἐν τῷ

1) Vgl. Paſſow s. v.

ποτηρίῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χρ. σοῦ, Ἀμήν. μεταβάλων τῷ πνεύματι σοῦ τῷ ἁγίῳ, Ἀμὴν, Ἀμὴν, Ἀμήν [1]).

Beide Momente werden deutlich unterschieden in der Liturgie des Testamentum D. N. J. Chr. Die Anrufung des hl. Geistes bezw. der allerhl. Dreifaltigkeit geht sowohl auf die Herstellung der Speise und des Trankes als auch, freilich mit besonderem Nachdruck, auf die Wirkungen in der Seele. *Affer* potum hunc et escam hanc sanctitatis tuae, fac ut nobis sint non in judicium ... sed in sanationem et in robur spiritus nostri ...[2]).

Aus dieser Anrufung des hl. Geistes zur Verwandlung der Elemente in den Leib und das Blut des Herrn beweisen die hl. Väter die Gottheit des hl. Geistes, was nur unter Voraussetzung einer substantialen Verwandlung zutreffend ist [3]).

4. Schon der hl. Justin M. beruft sich an der oben citirten Stelle für die μεταβολή auf die Verwandlung der Speise in unser Fleisch, auf die Menschwerdung, in welcher der Sohn Gottes Mensch wurde. Noch bestimmter führt diese Analogie Gregor v. Nyssa aus, der noch speciell die Verwandlung herbeizieht, welche mit der Nahrung vor sich ging, welche der Herr selbst während seines Lebens zu sich nahm. „Wie in jenem Leibe das verwandelte Brod in die göttliche Kraft überging, eben dadurch geschieht es nun ähnlich. Denn auch dort machte die Gnade des Wortes den Leib heilig, der aus dem Brode seine Substanz hatte; der Leib selbst war gleichsam Brod: So wird ähnlich hier das Brod, wie der Apostel sagt, geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet, nicht dazu, daß es durch Essen und Trinken in den Leib des Herrn übergehe, sondern daß es sogleich durch das Wort in seinen Leib verwandelt werde, wie es heißt: Das ist mein Leib [4])."

---

1) Liturg. Chrysost.

2) *Rahmani* p. 43, 188.

3) Auch der Protestant Grabius erklärt vom hl. Cyrill v. J., Gregor v. Nyssa, Joh. v. Dam. und von mehreren andern Vätern: Hi quippe persuasi erant, Sp. S. coelitus descendentem pani non modo virtutem corporis Christi communicare sicque eum ratione qualitatum immutare, sed et divina potentia ipsam ejus substantiam in carnem transmutare. Annot. ad Iren. V. 2. Leibniz erklärt in systema theol. die μεταστοιχείωσις, welche von den Lateinern richtig mit transsubstantiatio wiedergegeben werde, als Glaube des frommen Alterthums, nach welchem die Schriftworte zu verstehen seien.

4) Or. catech. c. 37.

Derselbe hl. Lehrer gebraucht nicht nur den Ausdruck μεταποιεῖσθαι, sondern auch den weit stärkeren, μεταστοιχειοῦσθαι, transelementari, der fast noch mehr besagt als die transsubstantiatio. „Durch die Kraft des Segens hat er die Substanz (φύσιν) der sichtbaren Dinge umgewandelt (μεταστοιχείωσας)." Der hl. Cyrill v. Jer. gebraucht wiederholt den Ausdruck μεταβάλλειν. „Zu Kana in Galiläa verwandelte Christus (μεταβέβληκεν) Wasser in Wein, der dem Blute ähnlich ist, und er sollte unsern Glauben nicht verdienen, wenn er Wein in Blut verwandelt [1])." Und mit Beziehung auf die liturgische Epiklese, deren Worte er gebraucht: Wir bitten den guten Gott, daß er den hl. Geist auf die daliegenden Gaben herabsende, damit er das Brod zum Leibe Christi und den Wein zum Blute Christi mache; denn was immer der hl. Geist berührt, das ist durch und durch geheiligt und verwandelt (μεταβέβληται) [2]).

Der hl. Chrysostomus betont, daß nicht der Priester, sondern der allmächtige Gott selbst die Worte spricht, die darum ebenso wirksam sind, wie die Schöpfungsworte. Wir haben nur die Stellung von Dienern, er aber ist es, der die dargebrachten Gaben heiligt und verwandelt (μετασκευάζων αὐτός) [3]). „Dieses Wort des Priesters, der im Namen Christi dasteht (σχῆμα πληρῶν) verwandelt (μεταῤῥυθμίζει) die daliegenden Gaben. Und wie jenes Wort: Wachset und vermehret euch und erfüllt die Erde (Genes. 1, 28) einmal gesprochen allezeit unserer Natur die Kraft verleiht, Kinder zu erzeugen, so bewirkt dieses Wort, einmal gesprochen, in den Kirchen auf jedem Altar seit jener Zeit bis auf den heutigen Tag und bis zu seiner Ankunft das vollkommene Opfer [4])."

Johannes von Damask. faßt die Lehre der griech. Väter nach seiner Gewohnheit zusammen, wenn er erklärt: „Das Wort Gottes ist lebendig und wirksam (Hebr. 4, 12) und der Herr machte alles, was er wollte (Ps. 134, 6). Wenn Himmel und Erde, Wasser und Feuer und Luft, und alle ihre Schönheit durch das Wort des Herrn gemacht worden sind, ja auch das edelste Wesen, das wir Mensch nennen; wenn endlich Gott das Wort selbst nach seinem Willen Mensch geworden ist und er sich selbst aus dem reinsten, unbeflecktesten Blute der hl. immerwährenden Jungfrau ohne Samen Fleisch bereitete: warum denn sollte er nicht im Stande sein, das

1) Catech. 4.
2) Catech. 5.
3) In Matth. hom. 82. n. 5.
4) Hom. 1. de Juda prod. n. 6.

Brod zum Leib, Wein und Wasser zu seinem Blute zu machen. Im Anfange sprach er: Die Erde soll grünendes Kraut hervorbringen [1]), und bis auf den heutigen Tag bringt sie, wenn der Regen hinzukommt, vom göttlichen Gebote gedrängt und gekräftigt, ihre Früchte hervor. Gott sprach: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, das thut zu meinem Andenken; und durch sein allmächtiges Gebot wird es das bis er wiederkommt . . ., indem durch die Anrufung zu dieser neuen Saat der Regen hinzukommt, nämlich der hl. Geist sie mit seiner Kraft überschattet. . . Du fragst nun: Wie wird das Brod der Leib des Herrn und Wein nebst Wasser sein Blut? Ich antworte dir: Der hl. Geist kommt darüber und bewirkt das, was Worte und Begriffe weit übersteigt. Es ist der Leib wahrhaft, welcher der Gottheit geeint ist, der Leib, der aus der hl. Jungfrau geboren; nicht daß der Leib, der in den Himmel aufgenommen wurde, den Himmel verließe, sondern daß das Brod selbst und der Wein in den Leib und das Blut Gottes verwandelt werden (μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ). Wenn du aber nach der Art fragst, wie das geschieht, so genüge es dir zu hören, daß es durch den hl. Geist geschieht, wie auch durch den hl. Geist aus der hl. Gottesgebärerin der Herr sich selbst und in sich selbst das Fleisch in sein Wesen aufnahm. Sonst erkennen wir nichts, außer daß das Wort Gottes wahrhaft und wirksam und allmächtig ist, die Art und Weise aber ist unbegreiflich. Man kann auch sagen, daß wie auf natürlichem Wege das Brod durch das Essen und der Wein und das Wasser durch Trinken in den Leib und das Blut des Genießenden verwandelt werden und nicht ein anderer Leib neben dem vorher existirenden werden, so Brod, Wein und Wasser der Opfergaben durch die Anrufung und Herabkunft des hl. Geistes auf übernatürliche Weise in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden und nicht zwei, sondern ein und derselbe Leib sind [2])."

5. Unter den lateinischen Vätern hat besonders der hl. Ambrosius die eucharistische Wesensverwandlung mit allem Nachdruck hervorgehoben und durch Beispiele aus der Natur und Offenbarung zu erläutern unternommen. Bei ihm finden sich alle Beweise, die meist zerstreut bei den Vätern vorkommen, vereinigt, er übertrifft hierin noch den hl. Johannes von Damaskus; die Schöpfung, die Incarnation, das Verwandeln des Stabes in eine Schlange,

1) Genes. 1, 11.
2) De fid. orth. l. 4. c. 14.

der Gewässer in Blut, das Schwimmen des Beiles auf dem Wasser, das Feststehen des Rothen Meeres, das Zurückfließen des Jordans zieht er als Beweise für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verwandlung im Sakramente heran; die Gnade ist stärker als die Natur, sie kann gegen dieselbe wirken, und stärker ist die Gnade im N. als im A. Testament, stärker die Worte Christi als die von Menschen gesprochenen [1]).

Indem der hl. Lehrer den Worten Christi die Kraft zuschreibt, die Art, Natur, das Wesen, die Substanz der Elemente in den Leib des Herrn zu verwandeln, trifft er selbst im Ausdrucke mit der μεταστοιχείωσις des Gregor v. N. und der transsubstantio der Scholastiker zusammen.

Fast dieselbe Beweisführung wiederholt Pseudo-Ambr.: Si ergo tanta vis est in sermone domini Jesu, ut inciperent esse, quae non erant, quanto magis operatorius est, ut sint quae erant et in aliud convertantur? [2]) . . .

6. Wie der hl. Paschasius Radbertus sich lediglich auf die hl. Väter stützt, insbesondere auf Ambrosius und gerade in dem so sehr beanstandeten Ausdrucke, es sei derselbe Leib, wie der von der Jungfrau geborene . ., so ist seine Lehre über die eucharistische Verwandlung, mit der er seine Schrift über die reale Gegenwart einleitet und begründet, nur eine streng theologisch-philosophische Entwicklung der oben citirten Gedanken des hl. Ambrosius. Er beginnt: „Jeder katholische Christ, der . . . glaubt und bekennt, daß Gott Alles aus Nichts erschaffen hat, der muß auch folgerichtig zugeben, daß jedes beliebige Geschöpf in ein anderes von ganz verschiedener, ja sagen wir es nur, von ganz entgegengesetzter Natur umgeschaffen, und so im eigentlichen Sinne in ein ganz neues

---

1) Advertimus igitur majoris esse virtutis gratiam quam naturam, et adhuc tamen propheticae benedictionis numeramus gratiam. Quodsi tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi super sermone conficitur. Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo deponeret, non valebit Christi sermo, ut *species mutet elementorum.* De totius mundi operibus legisti: Quia ipse dixit et facta sunt. . . Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare, quam *mutare naturas.* De myst. c. 9. n. 50—54.

2) De sacram. l. 4. c. 4. 5.

verwandelt werden kann. . . Wer also richtig denkt und spricht, der wird sich hüten vor der Redensart, die Natur sei der Grund und gleichsam die Schöpferin der Dinge, sondern er wird vielmehr sagen: Der Grund aller Dinge und der Natur selber, so wie alles dessen, was in und durch die Natur geschieht, sei einzig und allein der Wille Gottes."

„Und hieraus folgt dann weiter, daß wie naturwidrig uns auch im Laufe der Zeiten verschiedene Naturerscheinungen vorkommen mögen, sie dennoch in Wahrheit nichts weniger als naturwidrig sind, und zwar deshalb nicht, weil es eben in der Natur alles Geschöpflichen selber liegt und nothwendig liegen muß, alle Augenblicke auf den Wink dessen bereit zu sein, von dem und in dem ein jedes Wesen sein ganzes Dasein hat."

„Und in der That, was gibt es Vernunftgemäßeres, als daß die Natur, wie sie allein in Gottes Walten ihr Sein hat, so auch fortwährend, was immer Gottes Macht über sie beschließen mag, allsogleich sich füge, sei es nun, daß er durch Wachsthum dieselbe vermehren, oder durch Hervorbringung sie theilen oder auch, da er von dem gewöhnlichen Lauf der Natur, die er ja selber geschaffen, unabhängig ist, durch Verwandlung in ein ganz anderes, vielleicht sogar bisher noch nicht existirendes Wesen umschaffen wolle? Und dies gilt, was wohl zu merken, auch für den Fall, wo ein solches Eingreifen selbst ganz außer und über der gewöhnlichen Ordnung der Natur wäre, von welcher ja doch wohl der Schöpfer, dessen Wollen allein aller Natur Sein ist, nicht beschränkt sein darf." . . „Das Fundament und der Grund, worin alles Geschöpfliche sein Bestehen hat, ist eben jener Wille und jene Kraft Gottes, worin alles was ist, seinen Urgrund hat, und zwar nicht nur den Grund, daß es ist, sondern auch daß es so ist wie es gerade ist, wie Gottes Wille der Grund alles Geschaffenen es haben wollte. . ."

„Lächerlich und thöricht wäre es somit allerdings, gegen die Lehre über die Eucharistie aus dem Grunde Bedenken erheben zu wollen, weil, was über alle Natur geht, in diesem Geheimnisse der wahre Leib und das wahre Blut Christi als gegenwärtig dargestellt wird. Denn ist einmal bewiesen, daß der Schöpfer selbst, dessen Wille Allem Dasein gibt, es so gewollt hat, welcher vernünftige Mensch möchte denn noch zu glauben sich weigern?"

„Wir wissen und glauben, daß der Herr Alles geschaffen hat, was da ist im Himmel und auf Erden. Da er nun auch verordnet hat, in der hl. Eucharistie soll Christus unter den Gestalten des

Brodes und Weines zugegen sein, so sind wir ebenfalls zu glauben verpflichtet, daß nach der Wandlung wirklich nichts anderes als der Leib und das Blut Christi gegenwärtig ist. Hat doch der, welcher die Wahrheit selber ist, zu seinen Jüngern gesagt: Das ist mein Fleisch für das Leben der Welt. Und ich füge, was noch wunderbarer erscheint, hinzu: ganz dasselbe Fleisch, das einstens Maria geboren, gekreuzigt worden und vom Grabe glorreich erstanden ist.“..

„Sollte sich aber bei Jemand gegen die Wahrheit unserer Behauptung dennoch irgend ein Bedenken erheben und ihm Manches fast unglaublich vorkommen, so bitten wir einen kurzen Blick zu werfen auf alle die unzähligen Wunder, welche sowohl im A. als auch im N. T., nicht nur außer dem gewöhnlichen Laufe, sondern selbst gegen die Gesetze der Natur zur Bekräftigung der Wahrheit von Gott gewirkt wurden, und es wird ihm klarer werden, als die Sonne, daß Gott nichts unmöglich ist, indem aller Wesen Sein allein Gottes Wille ist und jedes Wesen nur das ist und das wird, wozu es sein Wille bestimmt [1]).“

Sodann nimmt er alle natürlichen und wunderbaren Verwandlungen, welche der hl. Ambrosius angeführt, durch und fügt noch einige hinzu, insbesondere die Verwandlung von „Staub und Asche“ in lebendiges Fleisch, und die Verwandlung unseres thierischen Leibes in den unsterblichen.

7. Kommt hierin, wenn wir von der exacteren philosophischen Begründung und theologischen Fassung absehen, auch nur ein Gedanke vor, den wir nicht beim hl. Ambrosius oder auch bei andern Vätern wenigstens vereinzelt unter anderen Ausführungen gefunden? Und doch soll Paschasius die Transsubstantiation oder wie man sagt den Metabolismus, oder gar die reale Gegenwart in die Kirche eingeführt haben. Harnack gibt zu, daß er nur einheitlich zusammengefaßt und wissenschaftlich begründet, was die bisherige Theorie und Praxis bot. Paschasius soll der Origenes der katholischen Abendmahlslehre sein; was jener für die gesammte Dogmatik geleistet, das hat er in Bezug auf dies Dogma gethan. Dasselbe ist „durch ihn als Theorie in den Mittelpunkt gestellt worden, den sie als Praxis längst schon behauptete“. Und doch soll er das „neue Dogma“ auf einen falschen „Gottesbegriff“, auf die „Willkür“ Gottes gründen. „Ohne diesen Gottesbegriff wäre es nie zur Transsubstantiationslehre gekommen [2]).“

Der hl. Paschasius gründet die Transsubstantiation lediglich auf

1) Hausher a. a. O. S. 119 ff. — 2) Dogmengesch. III. S. 278.

die Worte des Herrn, der gesagt hat, das ist mein Leib. . . Um aber die Bedenken zu beseitigen, welche die damit gegebene Verwandlung erregen, beweist er die Möglichkeit aus der Allmacht des Willens Gottes. Die Allmacht dieses Willens kann kein Christ leugnen, der an einen persönlichen Gott und die Wunder der hl. Schrift glaubt [1]).

8. Die Gegner der Transsubstantiation machen gewaltige aber vergebliche Anstrengungen, die so klaren Zeugnisse der Tradition zu verdunkeln. Pusey hat ein ganzes Werk geschrieben, in welchem er mit höchster Inconsequenz einerseits die reale Gegenwart, andererseits das Verbleiben des Brodes und Weines aus den hl. Vätern nachzuweisen sucht [2]).

Wie der gelehrte Oxforder Professor alles auf den Kopf zu stellen weiß, zeigt schon seine Behauptung, daß bis zu dem 15. Jahrh. die Coexistenz von Brod und Leib des Herrn eine freie Meinung gewesen sei, und der hl. Thomas sie zwar widerlegt, aber nicht als häretisch bezeichnet habe. Was das letztere anlangt, so hörten wir oben den hl. Thomas ausdrücklich auf die Frage: Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem antworten: Unde haec positio vitanda est tamquam haeretica [3]).

Schon mehrere Jahrhunderte vorher erklärt Lanfranc gegen Berengar, daß nicht nur das dumme Volk, wie Berengar behauptet, sondern auch alle Bischöfe, Priester und Cleriker, d. h. die ganze katholische Kirche praeter paucissimos schismaticos diesen Glauben festhalten [4]).

Guitmund erklärt die neue Meinung Berengars für häretisch, weil vom allgemeinen Glauben abweichend. „Panem tamen et vinum per verba Salvatoris in carnem ejus et sanguinem verti

1) Es ist wenig ehrenhaft, den allmächtigen Willen Gottes durch die Benennung Willkür zu brandmarken, „aus der man bekanntlich alles ableiten könne, die Prädestination, die Accommodation, die Transsubstantiation". Wiederholt widerspricht sich Harnack in den angeführten Urtheilen über Paschasius; wenn er nun auch noch behauptet, daß in seiner Lehre die „griechische christologische Mystik, der augustinische Spiritualismus (!) und die fränkische Kirchenpraxis den gleichen Antheil haben," so ist das nicht mehr das Urtheil eines besonnenen Menschen. Solche Entstellungen offenbarer Thatsachen und Widersprüche richten sich selbst.

2) The doctrine of the real presence as contained in the Fathers 1855.

3) 3. p. q. 75. a. 2.

4) De corp. et sang. Domini c. 4. 5.

nequaquam credentes sed Christum pani et vino commiscentes tamquam subtiliori ratione haeresim alteram condiderunt." Ja er hält diese Häresie für noch schlimmer als die Leugnung der realen Gegenwart [1]).

Nach solchen Proben von Entstellung der klarsten Thatsachen läßt sich leicht denken, wie der Anglikaner die Zeugnisse der Väter, die nicht immer so bestimmt lauten, behandelt hat. Eine eingehende ganz vernichtende Kritik läßt Franzelin den Entstellungen Puseys angedeihen [2]). Wir wollen nur einige wenige berücksichtigen, die meisten verdienen es nicht.

Viele Stellen weiß Pusey anzuführen, wo die hl. Väter das Wort Verwandlung auch von accidentalen Umwandlungen gebrauchen. — Aber wir argumentiren ja nicht lediglich aus dem Worte Verwandlung, sondern aus dem zusammengesetzten Ausdrucke: „Verwandlung in den Leib des Herrn." Die accidentale Verwandlung ist selbstverständlich, wenn als terminus ad quem eine Eigenschaft gesetzt wird, wie wenn der hl. Cyrill v. Alex. sagt, Christus habe uns durch sein Evangelium gleichsam in seine eigene Beschaffenheit (πρὸς ἰδίαν ὥσπερ ποιότητα) umgewandelt [3]), das Taufwasser werde durch die Kraft des hl. Geistes in eine Art göttlicher und unaussprechlicher Kraft umgewandelt (ἀναστοιχειοῦται al. μεταστ.). Cyrill v. Jer. vergleicht die eucharistische Verwandlung mit der des gemeinen Salböls in Chrisma: „Wie nach der Anrufung des hl. Geistes das eucharistische Brod kein gemeines Brod ist, sondern der Leib des Herrn, so ist auch dieses hl. Salböl nicht mehr bloßes, oder wenn man so sagen will, gemeines Salböl nach der Anrufung, sondern Chrisma Christi und des hl. Geistes, durch die Gegenwart der Gottheit selbst wirksam gemacht [4])." Eine Verwandlung in eine accidentale Beschaffenheit, wie sie hier von den Vätern gelehrt wird, kann natürlich keine Transsubstantiation sein; eine solche wird aber ausgedrückt, wenn der terminus ad quem der Verwandlung eine Substanz ist. Wenn die Väter auch Beispiele accidentaler Verwandlungen gebrauchen, um die eucharistische Wandlung zu illustriren oder umgekehrt, wie hier der hl. Cyrill v. Jer., die eucharistische Wandlung herbeiziehen, um accidentale Veränderungen etwa der Materie der Sakramente zu illu-

1) De corp. et sang. Domini l. I. Bibl. Max. PP. t. XVIII. p. 441. 462.

2) De Euchar. thes. XIV. p. 184 sqq.

3) De ador. l. 17.

4) Catech. 3. n. 3.

striren, so folgt daraus nicht, daß sie in der Eucharistie nur eine accidentale Veränderung des Brodes angenommen haben; ihre eigentliche Auffassung ist nicht nach Vergleichen, sondern aus ihrer übrigen klaren Lehre zu entnehmen; diese hat auch zu entscheiden, wie weit das tertium comparationis in den Vergleichen reicht. Wollte man die accidentalen Veränderungen, die sie anführen, für sich betrachten, und darnach die eucharistische Wandlung beurtheilen, so würde man folgerichtig auf die Leugnung der realen Gegenwart kommen. Denn das geweihte gesegnete Brod entsteht durch accidentale Veränderung aus dem gemeinen, es bekommt durch den Segen eine göttliche Kraft, wie das Salböl durch Gebet zum Chrisma wird. Thatsächlich haben schon die alten Calvinisten dieselben Einwürfe gegen die Ausdrucksweise der Väter erhoben wie Pusey [1]).

Allerdings sprechen die Väter auch von accidentalen Verwandlungen, deren terminus eine Substanz ist. So sagt Tertullian, daß wir in der Auferstehung in angelicam substantiam verwandelt werden, Makarius, daß wir in eine gottähnliche Natur (θεικὴν φύσιν) umgewandelt werden u. s. w.

In diesen Beispielen ist die Substanz, welche das Prädicat ausdrückt, offenbar tropisch zu nehmen; denn es ist eine Absurdität, daß ein englisches oder gar ein göttliches Wesen aus einem menschlichen werde. Hier liegt der Tropus ebenso unabweislich auf der Hand, wie wenn wir sagen: Dieser Mensch ist ein Engel, er ist durch die Predigt aus einem Teufel in einen Engel verwandelt worden. Wollte man diese Ausdrucksweise als Norm für die Beurtheilung der Worte: das ist mein Leib nehmen, so würde wiederum die Calvinistische Sakramentslehre daraus sich geben, die doch Pusey abweist.

Mit den alten Lutheranern argumentirt Pusey gegen unsere Deutung der Väterstelle, indem er die beiden Sätze mit einander vergleicht: Das Brod wird der Leib Christi, und: Das Wort ist Fleisch geworden. In letzterem ist das Wort vollständig unverändert geblieben, also kann auch das Brod unverändert bleiben und doch von ihm ausgesagt werden, daß es der Leib des Herrn wird.

Wäre diese Argumentation zutreffend, so würde nicht einmal eine accidentale Veränderung des Brodes anzunehmen sein, also nicht einmal die Calvinische Abendmahlslehre. Denn der Logos ist in der Menschwerdung absolut unveränderlich geblieben. Daß man nun doch von ihm sagen kann: er ist Mensch geworden, kommt von seiner

1) Perpét. de la foi. I. II. l. 6. c. 3.

unendlichen Vollkommenheit. Denn nur der Unendliche, der alles was er haben und sein kann, schon ist, kann ohne die geringste Veränderung ein substantial Neues werden. Die hypostatische Union ohne Vereinigung der Naturen und Constituirung einer neuen zusammengesetzten Natur ist nur einer unendlichen Person möglich; kraft dieser Union in der Person kann und muß man sagen: Das Wort ist Mensch, ist Fleisch geworden. Die Vereinigung zwischen Brod und Leib Christi kann aber keine hypostatische und keine substantiale sein. Darum kann der Satz: Das Brod wird Leib des Herrn nur dadurch wahr werden, daß das Brod aufhört, und an seine Stelle der Leib des Herrn tritt. Den strengen Beweis dafür haben wir oben aus der Natur des affirmativen Satzes geführt. Daß zwischen Brod und Leib des Herrn keine substantiale, hypostatische Einigung stattfinden kann, werden wir im Folgenden, wo wir irrige Auffassungen von der Transsubstantiation zu beurtheilen haben, evident nachweisen.

§ 535.

Irrige Auffassungen von der eucharistischen Verwandlung.

I. Eine Art Veränderung, „Wandlung" der eucharistischen Elemente durch die Consecrationsworte nehmen im Grunde alle, die überhaupt an das Abendmahl glauben, an. Selbst die Leugner der realen Gegenwart machen einen Unterschied zwischen profanem und geweihtem, gesegnetem Brode; es muß also ersteres, etwas Natürliches in letzteres, in ein Symbol des Leibes Christi verwandelt worden sein. Das ist freilich eine so oberflächliche Verwandlung, daß sie kaum diesen Namen verdient, jedenfalls nicht der Verwandlung entspricht, welche die Worte des Herrn: Das ist mein Leib — verlangen; sie ist nicht blos oberflächlich, sondern radical verkehrt, da sie ja dieselbe geradezu ausschließt.

Eine stärkere, realere Verwandlung nehmen die Lutheraner an, indem sie das einfache Brod in das Compositum aus Brod und Leib Christi verwandelt werden lassen. Da aber auch diese Verwandlung den Worten des Herrn nicht entspricht, wie wir gesehen haben, machen sie verzweifelte Versuche, eine solche Verbindung zwischen Brod und Leib Christi auszudenken, d. h. zu erdichten, welche mit der realen Gegenwart und mit den Worten des Herrn irgendwie in Einklang gebracht werden könne.

Die Einen nehmen ihre Zuflucht zu einer Allgegenwart des Leibes Christi kraft seiner Verbindung mit dem allgegenwärtigen Gott, Andere eine Consubstantiation zwischen dem Leib und dem Brode, noch Andere eine Impanation, d. h. eine hypostatische Vereinigung zwischen dem Leib und dem Brode. So officiell die Concordienformel [1]). Manche begnügen sich die Vereinigung einfach eine geheimnißvolle zu nennen, nicht ἀπουσία, nicht ἐνουσία, nicht συνουσία, nicht μετουσία, sondern παρουσία [2]).

Alle diese Versuche sind unhaltbar, weil sie nicht nur den Consecrationsworten des Herrn widersprechen, sondern auch in sich mehr oder weniger ungereimt sind.

1. Die Ubiquitätslehre ist in sich absurd, erklärt nicht die reale Gegenwart und wird den Worten des Herrn nicht gerecht.

a) Die Allgegenwart des Logos kommt nicht der Menschheit Jesu Christi zu; diese ist auf den ihr naturgemäßen Raum eingeschränkt. Kraft der communicatio idiomatum kann man allerdings in Christus Göttliches von Menschlichem und umgekehrt aussagen, aber dies nur in concreto: Dieser Mensch ist allmächtig, allgegenwärtig. Eine göttliche Eigenschaft abstract genommen, kann ebensowenig wie die göttliche Natur selbst dem Menschen Christus, noch weniger der Menschheit als solcher beigelegt werden. Die Allmacht, Allgegenwärtigkeit kommt nicht der Menschheit zu.

Nun kann man allerdings die untrennbare Einigung der Menschheit mit der Gottheit vorschützen und sagen: Diese Einheit verlangt, daß überall, wo die eine ist, auch die andere sein muß, also die Allgegenwart der Gottheit die Gegenwart der Menschheit an allen Orten nach sich zieht.

Aus der untrennbaren Einheit folgt allerdings, daß überall da, wo die Menschheit ist, auch die Gottheit sein muß, aber nicht umgekehrt, nicht überall, wo die Gottheit ist, muß oder kann die Menschheit sein. Die Gottheit ist nicht nur allgegenwärtig, sondern unermeßlich, sie kann und muß unendlich vielen, allen möglichen Welten und Dingen, wenn sie existirten, gegenwärtig sein. Einer solchen unendlichen Eigenschaft ist die Menschheit Christi selbst durch ein Wunder der Allmacht nicht fähig, während sie, freilich nicht durch die Verbindung mit dem Logos, sondern

1) Docent, quemadmodum in Christo duae distinctae et non mutatae naturae inseparabiliter sunt unitae, ita in sacra coena duas diversas substantias, panem vdl. naturalem et verum naturale corpus Christi in instituta sacramenti administratione hic in terris simul esse praesentia.

2) *Gerhard*, Loc. theol. XXII. 10. § 69.

durch eine wunderbare Multilocation in der ganzen Welt gegenwärtig sein könnte. Daß die Menschheit kraft der Einigung mit der Gottheit nicht überall da sein muß, wo die Gottheit, zeigt uns ein naheliegendes Beispiel. Jeder Theil des menschlichen Körpers wie etwa der Fuß ist aufs innigste mit der Seele verbunden. Darum muß überall, wo der Fuß ist, auch die Seele sein; aber die Seele hat eine ausgedehntere Gegenwart; sie ist im ganzen Körper, darum braucht nicht an jeder Stelle des Körpers, wo die Seele ist, auch der Fuß zu sein. Schon bei zwei mit einander verbundenen Körpern, von denen der eine größer ist, also eine weitere Ausdehnung hat als der andere, trifft nicht zu, daß wo der eine ist, auch der andere sein muß. Die Gegenwart des größeren greift über die des kleineren hinaus: ersterer ist an sehr vielen Punkten des Raumes, wo letzterer nicht hinreicht. Also ist die Menschheit Christi kraft ihrer Vereinigung mit dem Logos nicht überall.

b) Aber selbst, wenn sie es wäre, so würde diese Allgegenwart nicht die reale Gegenwart in der hl. Eucharistie erklären. Denn dann wäre Christus ganz ebenso in gemeinem Brode und Wein wie in den consecrirten Elementen; ja in allen Dingen in der Welt wäre Christus, alle wären eucharistisches Sakrament. Das ist aber eine Folgerung, der gegenüber die calvinisch-zwinglische noch mehr Ehrfurcht vor dem hl. Sakrament bekundet; denn auch diese unterscheiden zwischen gemeinem und Abendmahlsbrode.

c) Die Worte des Herrn aber verlören bei den Ubiquisten alle Bedeutung. Sie müßten nämlich lauten: Hier ist der Leib des Herrn, nicht: Das ist der Leib des Herrn. Denn kraft der Allgegenwart Gottes kann man von allen Dingen sagen: Hier ist Gott, aber nicht: Das ist Gott. Also wenn die Allgegenwart des Leibes Christi die der Gottheit ist, könnte man von allen Dingen sagen: Hier ist der Leib des Herrn, aber von keinem: Das ist der Leib des Herrn. Also auch nicht von dem eucharistischen Brode.

2. Eine Consubstantiation des Brodes mit dem Leibe Christi ist gleichfalls a) unmöglich und b) mit den Einsetzungsworten des Herrn unvereinbar.

a) Diese Consubstantiation wäre so zu fassen, daß aus der Substanz des Brodes und der Substanz des Leibes Christi eine Substanz würde. Nun sind aber beide Substanzen in sich vollendete, im Sein abgeschlossene Naturen, die nicht zu einer physischen Einheit der Natur verbunden werden können. Sollen zwei Naturen oder Substanzen zusammen eine Substanz bilden, so müssen sie in sich Theilsubstanzen sein, eine jede unvollendet, die eine auf die an-

dere angewiesen, angelegt, hingerichtet sein, die eine muß der Ergänzung durch die andere bedürfen. So kann aus Seele und Leib eine Substanz werden, weil beide für einander bestimmt und innerlich angelegt sind; aber ein Engel und eine körperliche Substanz können nicht eine Natur bilden, weil jede dieser Naturen in sich vollendetes Sein hat. Der Engel bedarf nicht eines Leibes wie unsere Seele, um damit ihre Sinnesthätigkeit und Denkthätigkeit auszuüben. Der Körper kann nicht durch einen Engel als inneres Lebensprincip informirt und beseelt werden.

b) Jedenfalls würde durch Consubstantiation eine ganz neue Substanz, welche weder Brod noch Leib des Herrn wäre, wie aus Leib und Seele des Menschen eine eigene Natur, der Mensch constituirt wird, der weder Leib noch Seele genannt werden kann. Darum könnte man von dem substantialen Compositum Leib-Brod weder sagen, daß es Brod, noch daß es der Leib des Herrn sei. Die Worte des Herrn: Das ist mein Leib, wären also falsch; noch mehr falsch, als wenn man den Leib des Herrn blos in oder unter, neben dem Brode bestehend denkt; in letzterem Falle könnte man wenigstens tropisch, per synecdochen, so sprechen. Bei einer substantialen Zusammensetzung wäre selbst die tropische Ausdrucksweise unmöglich; denn man kann nicht einmal tropisch z. B. vom Menschen sagen: das ist ein Leib, eine Seele, oder vom Wasser, das aus Wasserstoff und Sauerstoff besteht: das ist Sauerstoff, das ist Hydrogenium.

3. Solche Aussagen wären eher zulässig, wenn nicht eine Zusammensetzung in der Substanz, sondern nur in der Hypostase angenommen wird. Darum scheint die Impanation besser vertheidigt werden zu können. Das ist aber bloßer Schein; dieselbe ist noch ungereimter.

Man muß da zunächst fragen: Welche Hypostase nimmt das Brod in sich auf, mit welcher Hypostase verbindet sich das Brod zu einer realen hypostatischen Einheit? Mit der des Leibes des Herrn oder der des Logos? Beides ist ungereimt.

a) Damit man sagen könne: das ist mein Leib, muß der Leib des Herrn hypostatisch Eins sein mit dem Brode. Aber zwischen zwei endlichen Hypostasen wie Leib und Brod ist eine reale Einigung, die blos hypostatische Union wäre undenkbar. Sind sie innerlich real geeint, dann ist das Compositum ein neues Wesen, eine neue Substanz und Natur. Eine unendliche Hypostase kann eine endliche Natur in sich real aufnehmen, ohne daß das Compositum ein neues, vollkommeneres Wesen darstellt; bei endlichen Wesen ist das unmöglich.

Das Compositum aus zwei endlichen Wesen, wenn sie real Eins sein sollen, ist ein neues Wesen, dessen Natur vollkommener, höher ist, als die der Einzel-Substanzen, welche sich gegenseitig vervollkommnen und zu einer neuen Natur ergänzen. Also würde die Impanation des Leibes Christi zur Consubstantiation mit allen ihren Widersprüchen führen.

b) Also der Logos muß es sein, der die hypostatische Union mit dem Brode eingeht. Der Leib des Herrn hat ja auch keine eigene Persönlichkeit, er ist nicht Hypostase, sondern er subsistirt in dem Logos. Also kann er gar keine hypostatische Union eingehen.

c) Daß nun die göttliche Person Brod in ihre Hypostase aufnehme, ist nicht gerade als unmöglich zu bezeichnen. Die Scholastiker haben die Frage, ob der Logos sich auch mit einem unvernünftigen Wesen, einem Körper, etwa einem Kürbis hypostatisch verbinden könne, erörtert: und die Möglichkeit in abstracto zugegeben. Das Ungeziemende, das sie darin finden, würde in der hl. Eucharistie wegfallen, denn die Vereinigung diente zur Herstellung der göttlichen Seelenspeise.

Aber würde dies auch mit den Worten des Herrn: das ist mein Leib, vereinbar sein? Keineswegs. Kraft der hypostatischen Union könnte man wohl sagen, indem man auf das vergöttlichte Brod zeigte: das ist der Logos, nicht aber: das ist mein Leib. Man könnte thatsächlich weder den Leib des Herrn vom Logos noch den Logos vom Leib des Herrn aussagen; nicht die Theile der menschlichen Natur sind kraft der hypostatischen Einheit identisch zu setzen mit dem Logos, sondern der ganze Mensch ist Gott, ist der Logos. Sonst könnte man auch sagen: Die Seele Christi ist sein Leib; beide sind ja ebenso hypostatisch mit dem Logos geeint, wie es der Leib und das vom Logos gleichfalls angenommene Brod wäre.

4. Also ist weder mit der Consubstantiation noch mit der Impanation die Gegenwart des Leibes des Herrn nach den Worten des Herrn erklärt. Die συνουσία und ἐνουσία wurden gleichfalls einfach durch die Einsetzungsworte schon oben widerlegt: aber thut es wohl die παρουσία von Gerhard? Diese ist im Grunde eine Verzichtleistung auf eine Erklärung: daß der Leib des Herrn da ist, kommt ja bei den Lutheranern gar nicht in Frage; es soll aber eine Erklärung gegeben werden, wie er da ist, speciell haben die Lutheraner zu erklären, wie er neben dem Brode da ist, wie die Worte des Herrn: das ist mein Leib, bei solcher Annahme wahr sein können. Dies ist, wie wir gesehen haben, nur der Fall, wenn

eine wirkliche μετουσία d. h. eine Transsubstantiation des Brodes in den Leib des Herrn angenommen wird.

II. Auch innerhalb der Kirche haben sich verschiedene Auffassungen von der eucharistischen Verwandlung bei den Theologen geltend gemacht, welche den Worten des Herrn nicht so auffallend widersprechen wie die lutherische Lehre, aber in sich doch so absonderlich, ja widersprechend sind, daß man sie zurückweisen muß, jedenfalls nach der sehr bestimmten Erklärung, welche das Concil von Trient von der Transsubstantiation gegeben hat.

1. Mittelalterliche Theologen haben auf Grund der damals allgemein recipirten naturphilosophischen Anschauungen vom Wesen der Körper zwar eine substantiale Verwandlung des Brodes zugegeben, aber dieselbe mit einem theilweisen Verbleiben desselben vereinbar erachtet. Nach der scholastischen Naturphilosophie, die auf Plato und Aristoteles zurückgeht, besteht jeder Körper aus Urstoff (**materia prima**) und substantialer Form. Der Urstoff ist ein substantialer Theil des Körpers, eine unvollendete Substanz wie auch die substantiale Form. Der Urstoff ist der unbestimmte, potentiale, für jede specifische Körpersubstanz indifferente Bestandtheil; derselbe wird actuirt, bestimmt, differenzirt, zu einem wirklichen Körper constituirt und zwar zu diesem bestimmten Körper durch die substantiale Form, z. B. die Goldform, die Wasserform, die Seele. Wie die accidentalen Formen: Farbe, Größe, Gestalt den schon substantial constituirten Körper (die **materia secunda**) accidental bestimmen, so machen die substantialen Formen den noch rein potentialen für alle Körper gleichen Urstoff zu Brod-, Wein-, Wassersubstanz. Wenn das Holz verbrannt und in Asche verwandelt wird, so bleibt der Urstoff derselbe, aber die bestimmte substantiale Form des Holzes wird ersetzt durch die Form der Asche.

Dieses vorausgeschickt, versteht man ohne weiteres, was Manche behaupteten: durch die Consecration des Brodes wird nur die substantiale Form desselben verwandelt, der Urstoff desselben bleibt, oder umgekehrt: Der Urstoff wird verwandelt und die substantiale Form desselben bleibt. Letztere Meinung vertreten einige Theologen, welche der hl. Thomas erwähnt und widerlegt[1]), erstere der zu Sondermeinungen geneigte Durandus[2]).

2. Die substantiale Form glaubte man darum fortdauern lassen zu sollen, weil man damit am einfachsten das Verbleiben der Gestalten

1) 3. p. q. 75. a. 6. — 2) In 4. dist. 11. q. 3.

des Brodes und Weines glaubte erklären zu können. Denn wenn das, was das Brod und den Wein zu diesen bestimmten Substanzen macht, bleibt, versteht es sich, daß auch die denselben eigenthümlichen Erscheinungen: die Farbe, Größe, Geruch, Gestalt u. s. w. bleiben. Auch führt der hl. Thomas im Sinne dieser Theologen die leibliche Nährkraft des Sakramentes an; die Kraft und das Wirken des Körpers geht von seiner substantialen Form aus; diese ist Princip des Wirkens, wie die Materie des Leidens.

Aber diese Gründe sind nicht beweisend für das Verbleiben der substantialen Brodform, dasselbe ist vielmehr durchaus zu verneinen [1]).

Das Concil von Trient erklärt ausdrücklich, daß die ganze Substanz des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werde, nicht blos ein Theil derselben wie die Materie oder die Form. Dasselbe haben wir aber aus den Worten des Herrn gefolgert, welche eine Identität von Substanz und Substanz, Identität zwischen der gezeigten Substanz und der Substanz des Leibes Christi aussagen. Sodann kann die substantiale Form des Brodes nicht ohne Materie sein; nach dem hl. Thomas ist dies absolut nicht möglich, nach Scotus und Suarez nur durch ein Wunder der Allmacht. Dieses Wunder ist aber zum mindesten ebenso groß als die Accidentien des Brodes ohne seine Substanz zu erhalten; also gewinnt man damit keine leichtere Erklärung der Verwandlung. Thatsächlich hält der hl. Thomas und alle Scholastiker die Trennung der Accidentien von ihrer Substanz für möglich; viele aber bestreiten die getrennte Existenz der Materie und Form, da dieselben innerlich auf

1) Quidam posuerunt, quod facta consecratione non solum remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis ejus. Sed hoc esse non potest, primo quidem, quia si forma substantialis panis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi, nisi sola materia: et ita sequeretur, quod non converteretur in corpus Christi totum, sed in ejus materiam, quod repugnat formae sacramenti, qua dicitur: Hoc est corpus meum. Secundo, quia si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materia aut a materia separata. Primum autem esse non potest, quia si remaneret in materia panis, tunc tota substantia panis remaneret, quod est contra praedicta. In alia autem materia remanere non posset, quia propria forma non est nisi in propria materia. Si autem remaneret a materia separata, jam esset forma intelligibilis actu et etiam intelligens; nam omnes formae a materia separatae sunt tales. Tertio esset inconveniens huic sacramento; nam accidentia panis in hoc sacramento remanent, ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propria specie, sicut supra dictum est (art. praeced.). Et ideo dicendum est, quod forma substantialis non remanet. S. Thom. l. c.

einander angewiesen sind; ist eine substantiale Form nicht auf Materie angewiesen, ist sie unabhängig von der Materie, dann ist sie immateriell und geistig. Unter dieser Voraussetzung konnte der hl. Thomas mit Recht erklären, die substantiale Form des Brodes müßte, wenn sie allein für sich ohne ihre Materie bleiben sollte, geistig, intelligibel, denkend sein. Denn die Materie des Leibes Christi kann von der Brodform doch nicht informirt werden; die Materie muß wenigstens in ihrer Größe der Form proportionirt sein: eine bestimmte Form verlangt eine bestimmte Materie. Die materia signata, das bestimmte Maß von Materie individuirt ja nach dem hl. Thomas die Form, sie ist das Individuationsprincip. Sodann hat aber der Leib des Herrn schon seine Form, nämlich seine Seele: zwei Formen können eine und dieselbe Materie nicht informiren.

Auch die körperlichen Wirkungen des Sakramentes beweisen nicht für das Verbleiben der substantialen Form der Elemente. Denn die substantiale Form ist zwar das Thätigkeitsprincip, sie wirkt aber nur durch ihre Accidentien, wenn also die Accidentien wunderbar erhalten werden, so bleibt auch die Thätigkeit der betreffenden Substanz und ihrer Form bestehen [1]). So erklärt es sich, daß durch diese Accidentien selbst substantiale Veränderungen, die doch über die Sphäre der Accidentien hinausliegen, bewirkt werden können [2]).

Was speciell die Nährkraft der Species anlangt, so kommt ja dieselbe weniger von der substantialen Form als von der Materie;

---

1) Operationum panis quaedam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum, et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem propter ipsa accidentia, quae remanent. Quaedam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiae, sicut quod convertatur in aliquid, vel ratione formae substantialis, sicut est operatio consequens speciem ejus, puta quod confirmat cor hominis, et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento non propter formam vel materiam, quae remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus. S. Thom. q. 75. a. 6. ad 3m.

2) Immutatio quae est ad formam substantialem, non fit a forma substantiali immediate sed mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae agunt in virtute formae substantialis. Haec autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute sicut et prius erat et ideo possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter, per quem modum aliquid potest agere ultra suam speciem, non quasi virtute propria sed virtute principalis agentis. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 3.

es wird ja die Brodform durch die Verdauung und Assimilation ausgetrieben und an ihre Stelle tritt die Seele als Form des Leibes. Also würde die Nährkraft des Sakramentes eher für das Verbleiben der Materie und das Verschwinden der Form sprechen [1]).

3. Daß aber die Materie nach der Consecration nicht bleibt, wie Durandus behauptet, ergibt sich z. Th. aus denselben Gründen, welche gegen das Verbleiben der Form angeführt wurden.

a) Für dieses Verbleiben könnte man anführen, daß die Accidentien, welche doch bleiben, zunächst an der Quantität, der Ausdehnung der Substanz haften. Diese kommt aber von dem Urstoff.

Dies ist durchaus nicht beweisend für das Verbleiben der Materie: denn sonst müßte aus gleichen Gründen auch die Form bleiben. Denn die Accidentien kommen nicht lediglich von der Ausdehnung, sondern auch von der Kraft. Daß z. B. das Brod weißes Licht aussendet, kommt von der Widerstandskraft der ausgedehnten Fläche des Brodes; ohne solche Kraft würde der Lichtstrahl von der Fläche nicht zurückgeworfen. Wenn also das Verbleiben der Accidentien für das Verbleiben der Materie bewiese, so müßte aus gleichem Grunde auch die Form, und somit die ganze Substanz unverändert bleiben. Wenn es umgekehrt möglich ist, daß die Accidentien ihre Kraft auch ohne substantiale Form haben können, so können sie auch die Ausdehnung ohne Urstoff haben.

b) Ein Grund, der gegen das Verbleiben der Form angeführt wurde, fiele bei der Materie allerdings weg: diese brauchte nämlich nicht für sich zu bestehen, sondern könnte einer andern Form als Substrat dienen: nämlich der menschlichen Seele, welche den Urstoff des Brodes und Weines ebenso beim Genusse des Sakramentes in ihren Leib aufnähme, wie den übrigen aus natürlicher Nahrung entnommenen Urstoff.

Das ist aber eine sehr bedenkliche Begründung. Nach ihr würde die Transsubstantiation immer erst im Augenblicke des Empfanges des Sakramentes möglich sein: vorher wäre die Materie des Brodes und Weines von ihrer eigenen bezüglichen Form informirt, also wahres Brod und wahrer Wein. Das wäre auch im Grunde eine Verwandlung des Brodes in den Leib des Communicirenden, nicht in den des Herrn.

1) Non potest stare, quod quidam dicunt, quod species sacramentales nutriunt propter formam substantialem panis et vini, quae remanet, tum quia non remanet, ut supra dictum est, tum quia non est actus formae nutrire, sed magis materiae, quae accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 6.

Aber vielleicht übernimmt die Seele Jesu Christi die Rolle der Form für die Materie des Brodes statt der verschwindenden Form des Brodes. Diese Ausflucht ist ebenso unhaltbar. Sie würde nämlich eine beständige Veränderung des Leibes und Blutes Christi durch Neuaufnahme von Stoff bewirken. Der verklärte Leib des Herrn nimmt keinen neuen Stoff mehr an; der sakramentale Leib ist eben ganz derselbe, wie er verklärt zur Rechten Gottes sitzt. Diese Veränderungen wären auch recht auffällig, geradezu monströs. Man denke an die Tausende und Millionen Hostien, welche consecrirt in der ganzen Kirche aufbewahrt und von den Priestern und Communicirenden täglich genossen werden. Ihre Quantität übertrifft bei weitem die Quantität des Leibes Christi; sie können ja auch nach Belieben vermehrt werden: Welcher Riesenleib müßte da entstehen! Wie vertheilt sich diese Masse auf die verschiedenen Glieder des Herrn? Diese und ähnliche Fragen, welche sich aufdrängen, beweisen die Abenteuerlichkeit der gemachten Annahme.

4. Dieselben Bemerkungen treffen auch eine neuere Erklärung, welche von der scholastischen Naturphilosophie absehend, die ganze Substanz des Brodes und Weines in den Leib des Herrn übergehen läßt. Nach Rosmini gehen die Elemente so in den Leib des Herrn über, daß die Seele des Herrn durch sie und in ihnen ebenso empfindet wie durch ihren Körper. Bei dieser Annahme würde die von den Vätern gebrauchte Analogie, daß das Brod so in den Leib des Herrn verwandelt werde wie die Nahrung in unser Fleisch, ganz eigentliche Wahrheit haben[1]).

a) Da man aber umgekehrt immer nur eine annährende Illustrirung der Transsubstantiation darin gefunden, so hat diese neue Auffassung mit der Lehre der hl. Väter nichts zu thun. Im Gegentheil sie wird von ihnen verworfen, wenn ihnen die Unveränderlichkeit des verklärten Leibes und die völlige Identität des sakramentalen mit dem wirklichen Leibe als selbstverständliche Thatsache gilt.

---

1) Propos. 29. In Eucharistico Sacramento substantia panis et vini fit vera caro et verus sanguis Christi, quando Chr. eum facit terminum sui principii sentientis, ipsamque sua vita vivificat: eo ferme modo quo panis et vinum vere transsubstantiantur in nostram carnem et sanguinem quia fiunt terminus nostri principii sentientis.

Propos. 30. Peracta transsubstantiatione intelligi potest corpori Christi glorioso partem aliquam adjungi in ipso incorporatam, indivisam pariterque gloriosam. — Diese Sätze wurden verworfen von der Inquisition 14. Sept. 1887. *Denzinger-Stahl* n. 1764 sq.

b) Warum will man denn auch von der so einfachen, allgemein recipirten Auffassung der Transsubstantiation abgehen und eine so sonderbare Neuerung an ihre Stelle setzen? Nun, wie bei allen solchen Versuchen, um das Wunderbare abzuschwächen, um den Vorgang mehr natürlich zu erklären. Aber sieht man denn nicht, daß man damit statt des einen Gottes würdigen Wunders viele andere, abenteuerliche setzen muß? Wie kommt denn die Brodsubstanz in den Leib des Herrn, unter die belebende, informirende Kraft der Seele? Doch nicht durch natürliche Intussubception oder Assimilation. Also durch ein Wunder, das nichts weniger besagt als die instantane Verbindung lebloſen Stoffes mit der Seele. Die Seele kann doch auch nicht jeden beliebigen Stoff beleben, durch jeden beliebigen Stoff empfinden. Derselbe muß organische Structur haben; für die Empfindung muß er die nervöse Beschaffenheit haben, und diese muß für die verschiedenen Sinnesgebiete verschieden sein. Da dies im Augenblicke sich vollziehen muß, kann die Lebenskraft der Seele diese Structur nicht herstellen, sie kann nicht das Brod und den Wein auf die verschiedenen passenden Stellen des Körpers vertheilen u. s. w. Also lauter Wunder! Woher nun auch die sakramentalen Species, wenn Brod und Wein in den Leib des Herrn übergegangen sind? Sind sie bloßer Schein? Dann haben wir kein wahres Sakrament, kein äußeres Zeichen. Sind sie real? Dann müssen sie wunderbar von ihrer Substanz getrennt erhalten werden. Also dasselbe Wunder wie bei der wahren und eigentlichen Transsubstantiation. Zugleich aber müssen sie noch einmal im Leibe des Herrn auftreten mit ihrer Substanz. Denn nicht durch die nackte Substanz kann diese Seele empfinden, sondern durch den ausgedehnten und widerstandsfähigen Stoff. Also müssen wenigstens Ausdehnung und Widerstandskraft des Brodes und Weines auch noch einmal im Leibe des Herrn auftreten. So vermindert die neuere Theorie nicht die Wunder, sondern vermehrt sie, steigert sie in's Unglaubliche.

5. Alle Wunder und Geheimnisse der Transsubstantiation glaubt eine neuere philosophische Theorie durch eine einzige *subtile Distinction* erklären bzw. beseitigen zu können. Man braucht nur zwischen *Substanz* und *Natur* zu unterscheiden und durch die Consecration lediglich die Substantialität des Brodes aufhören zu lassen. Dann kann die ganze Natur des Brodes bleiben und man kann doch sagen: das ist mein Leib, weil keine Brodsubstanz mehr vorhanden ist, sondern nur die Substanz des Leibes Christi, der das so zu sagen zum Accidens gewordene Brod trägt.

Diese neue Lehre wurde mit allem Recht von dem hl. Officium verworfen [1]).

Diese Auffassung ist in der That nicht nur eine in der Kirche unerhörte Dichtung, sondern ist auch philosophisch unhaltbar.

a) Die subtile Distinction zwischen Substanz und Natur ist eine blos begriffliche, keine reale. Eine und dieselbe Realität heißt Natur, insofern sie das ausdrückt, was ein Ding ist, seine Wesenheit, seine specifische Beschaffenheit. Insofern diese Wesenheit nicht in einem Andern existirt, sondern in sich selbst Bestand hat, heißt sie Substanz. Brod als Natur bezeichnet die wesentliche Constitution des Brodes: Nahrungsmittel, aus Weizen bereitet u. s. w. Da dasselbe aber nicht wie etwa die Farbe, Härte, Figur in einem Andern haftet, sondern in sich existirt, ist es Substanz. „Brodsubstanz" und „Brod", d. h. so beschaffene Wesenheit, Natur werden darum ganz synonym gebraucht.

b) Die Substantialität kann die Substanz absolut nicht verlieren. Denn was fundamental in sich existirt, kann nicht so verändert werden, daß es ein fundamental unselbstständiges Sein annähme. Man kann wohl eine Substanz einer andern äußerlich oder einigermaßen auch innerlich einverleiben, so daß sie an dieser haftet, in dieser Bestand hat, von ihr getragen wird, aber das ist nicht eine Abhängigkeit im Sein. Der Nagel, welcher in's Holz geschlagen wird, haftet in einem andern, aber nur mehr oder weniger äußerlich: das substantiale Sein, das er als Eisen oder Holz besitzt, verliert er dadurch nicht und kann es nicht verlieren. Das wäre dasselbe, als wenn ein Wesen, das seinem Sein nach von einem andern ist, ein Sein durch sich bekommen, das Sein in einem Andern ein Sein in sich werden sollte.

Gegen letzteres könnte man freilich einwenden, es werde doch von den Scholastikern die Möglichkeit zugegeben, daß manche Acci-

1) D. d. 7. Jul. 1875 verwirft die Congregation die Sätze: prop. 3. Hinc transsubstantiatio seu conversio totius substantiae panis in substantiam corporis Christi D. N. explicari potest hac ratione, quod corpus Christi, dum fit substantialiter praesens in Eucharistia, sustentat *naturam* panis, sed in ea cessat formalis ratio *substantiae*; et ideo non sunt duae substantiae sed una sola, nempe corporis Christi. Igitur in Eucharistia manet materia et forma elementorum panis; verum jam in alio supernaturaliter existentes rationem substantiae non habent, sed habent rationem supernaturalis accidentis non quasi ad modum supernaturalium accidentium afficerent corpus Christi, sed eo dumtaxat quod a corpore Christi modo quo dictum est sustententur. *Denzinger-Stahl* n. 1684—87.

dentien absolut sein können, d. h. auch ohne Substanz existiren, sie nahmen dies in der Eucharistie sogar als Thatsache an. Wenn aber ein Accidens, ein wesentlich in einem Andern Seiendes, ohne ein Anderes, in dem es sein müßte, existiren kann, dann muß auch zugegeben werden, daß ein Insichseiendes einem Anderen inhäriren könne.

Die Annahme absoluter Accidentien verlangt nicht, daß das in einem Andern Seiende seine Wesenheit verliere; sondern da es ein von der Substanz real unterschiedenes Sein hat, so kann es auch real von ihr getrennt werden, bleibt aber Accidens. Die Substantialität ist aber offenbar nicht real, sondern nur begrifflich von der Natur unterschieden, also kann sie von dieser nicht getrennt werden; sie müßte sogar in ihr gegentheiliges Sein umgewandelt werden.

c) Die kirchlichen Erklärungen von der Transsubstantiation reden nicht von einem Aufhören der Substantialität des Brodes, sondern gerade der Natur desselben: das, was Brod ist, das Wesen des Brodes ist nicht mehr da. Es wird freilich meist von der Brodsubstanz gesprochen, nämlich im Gegensatze zu den Accidentien der Elemente. Sie allein bleiben, wie das Concil von Trient ausdrücklich erklärt; also keine Natur wie keine Substanz des Brodes.

§ 536.

Unter den Gestalten des Brodes sowohl als unter denen des Weines ist der ganze Christus gegenwärtig.

1. Wir haben im Vorigen direct nur die Gegenwart des Leibes unter den Gestalten des Brodes und die des Blutes Christi unter den Gestalten des Weines, durch die Verwandlung des Brodes in den Leib Christi und des Weines in das Blut nachgewiesen und erklärt. Das reichte hin, um die Wahrheit der Einsetzungsworte, auf die sich die ganze Lehre von der Eucharistie stützen muß, zu ihrem Rechte und ihrer Wahrheit kommen zu lassen. In der That kann kraft dieser Worte direct nur der Leib des Herrn unter der Brodsgestalt sein, der Wein direct nur in das Blut Christi verwandelt werden. Die Consecrationsworte als Form des Sakramentes bewirken, was sie bezeichnen. Darum kann kraft der Consecration oder vi verborum, vi sacramenti nur der Leib des Herrn aus dem Brode, das Blut aus dem Weine consecrirt werden.

Aber der Leib des Herrn, welcher gegenwärtig wird und bleibt, ist der Leib des Gottmenschen, den er verklärt in den Himmel hinaufgenommen hat. Derselbe ist also ein lebendiger Leib. Der

lebende Leib bekommt aber das Leben durch die Seele. Derselbe verlangt naturgemäß auch das Blut. Also muß auch das Blut des Herrn und seine heilige Seele begleitweise per naturalem concomitantiam mit dem Leibe unter der Brodsgestalt zugegen sein. Desgleichen ist das Blut des Herrn, Blut des lebendigen Leibes Christi. Solches ist aber nur lebendig im leiblichen Organismus des lebenden Körpers. Also muß auch der Leib und die Seele des Herrn unter den Weingestalten zugegen sein [1]). Da es aber der Leib und das Blut und die Seele des Gottmenschen sind, welche wie im Himmel so auf dem Altare gegenwärtig sind, so muß auch die Gottheit unter beiden Gestalten vi concomitantiae gegenwärtig sein, und dies nicht blos kraft jener Gegenwart, die dem unermeßlichen, allgegenwärtigen Gotte zukommt, sondern kraft der speciellen Verbindung, welche durch die hypostatische Union zwischen dieser Menschheit und dem Logos hergestellt ist. Die Allgegenwart ist allen drei Personen gemeinsam, die Gegenwart des Logos im Sakramente ist aber eine der zweiten Person eigene. Nur der Sohn konnte sagen: Das ist mein Leib, nicht der Vater und der hl. Geist. Freilich muß, wo der Logos ist, auch der Vater und der hl. Geist sein, und darum sind auch diese beiden Personen in der hl. Eucharistie und kehren in das Herz des Communicirenden ein. Aber dies auch nur durch eine Art Concomitanz, nicht kraft der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn, welche nur die Gegenwart des Logos fordert [2]).

---

1) Sciendum quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini praexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento sicut et in ceteris mutationibus, puta cum dicitur: Hoc est corpus meum, vel: Hic est sanguis meus. Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud, quod realiter est conjunctum ei, in quod praedicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo realiter sunt conjuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse. Sola enim operatione animae discernuntur, quae realiter sunt conjuncta. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 1.

2) Quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sint in hoc sacramento ex vi sacramenti sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumtum numquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et ejus divinitatem esse, et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi, concomitantem ejus corpus. Unde in symbolo Ephesino (Conc. gen. III. p. 1. c. 26) legitur: „Participes efficimur corporis et sanguinis Christi, non ut communem

2. Das Concil von Trient belehrt uns ausdrücklich über diese verschiedene Art der Gegenwart, indem es erklärt, „es sei immer der Glaube der Kirche gewesen, daß sofort nach der Consecration der wahre Leib unseres Herrn und sein wahres Blut unter der Gestalt von Brod und Wein zugleich mit seiner Seele und Gottheit gegenwärtig sei; der Leib jedoch unter der Gestalt des Brodes und das Blut unter der Gestalt des Weines *kraft der Worte*, der Leib aber unter der Gestalt des Weines und das Blut unter der Gestalt des Brodes, und die Seele unter beiden kraft jener natürlichen Verbindung und Concomitanz, welche die Theile Christi des Herrn, der schon von den Todten auferstanden und nicht mehr sterben wird, unter einander verbindet: ferner die Gottheit wegen jener ihrer wunderbaren hypostatischen Einigung mit dem Leibe und der Seele. Darum ist es durchaus wahr, daß ebenso viel unter einer wie unter den beiden Species enthalten ist: Christus ist ganz und ungetheilt da unter der Gestalt des Brodes und unter jedem Theile der Gestalt selbst, ebenso ganz unter der Gestalt des Weines und unter seinen Theilen [1]).“

Auf dieselbe Art der Gegenwart gehen zwei Canones derselben sessio 13: Si quis negaverit in SS. Eucharistiae Sacramento contineri vere, realiter et substantialiter Corpus et Sanguinem una cum anima et divinitate D. N. J. Chr. ac proinde totum Christum . . . anath. sit [2]).

Si quis negaverit in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie . . . totum Christum contineri, anath. sit [3]).

Darnach wäre es allerdings nur definirter Glaubenssatz, daß der ganze Christus unter beiden Gestalten enthalten ist, die Art und Weise aber, wie der ganze Christus und ein jeder Bestandtheil desselben unter jeder einzelnen gegenwärtig wird, ist unter Strafe des Anathems vom Concil nicht vorgelegt worden. Daraus folgt aber nicht, daß diese Auffassung eine rein theologische Meinung oder gar

---

carnem percipientes nec ut viri sanctificati . . . sed vere vivificatricem et ipsius verbi propriam factam.“ Anima vero realiter separata fuit a corpore. Et ideo si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi sacramenti nec ex reali concomitantia. Sed quia Christus „resurgens ex mortuis non jam moritur,“ anima ejus semper est realiter corpori ejus unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 1. ad 1m.

1) Sess. 13, cap. 3. — 2) Can. 1. — 3) Can. 3.

eine spitzfindige Abstraction sei: auch die Belehrung des Concils ist für uns maßgebend, zumal dieselbe von fundamentaler Bedeutung für die Lehre von der Eucharistie selbst ist. Die getrennte Consecration von Brod und Wein und gesonderte Verwandlung in den Leib und das Blut des Herrn macht die Eucharistie zur realen Darstellung des Kreuztodes Christi, bei welchem das Blut von dem Leibe Christi getrennt wurde. Der Kreuztod Christi gehört aber als wesentliches Moment zur eucharistischen Feier, wie uns der Heiland selbst und der hl. Paulus mit großem Nachdruck erklären. Der Opfercharakter der Eucharistie läßt sich ohne diese Beziehung zum Kreuztode Christi entweder gar nicht oder doch nicht vollständig erfassen. Auch das Mahl, welches die hl. Eucharistie darstellt, wird durch Brod und Trank deutlicher zum Ausdruck gebracht[1]). Von einer leeren Abstraction kann also nicht die Rede sein, wenn gesagt wird, das Blut sei nicht vi verborum, sondern nur begleitweise unter der Brodsgestalt u. s. w.

3. Aber, möchte man einwenden, das Wort selbst, der „Leib" bezeichnet kraft seiner Bedeutung einen Körper mit Blut, und weiter einen von der Seele belebten Organismus. Also ist unter der Brodsgestalt das Blut und die Seele ebenso unmittelbar gegenwärtig. Selbst die Person des Logos ist direct und unmittelbar ausgedrückt in dem Pronomen mein, der Leib von mir, den ich mein eigen nenne. Das Pronomen Possessivum weist wie das persönliche direct auf die Person hin. Die sprechende Person ist aber in unserem Falle der Logos. Also ist die Gottheit nicht begleitweise, sondern kraft der Worte gegenwärtig.

---

1) Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus; unde et in forma consecrationis sanguinis mentio fit de ejus effusione. Secundo hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum et sanguis in potum. Tertio quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est, quod corpus exhibetur pro salute corporis et sanguis pro salute animae. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 2. ad 1m. Letzteres hat blos symbolisch-allegorische Bedeutung. Der hl. Thomas beruft sich dafür auf den hl. Ambrosius, der zu 1 Kor. 11 sage: Corpus Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur. Diese Erklärung ist in Wirklichkeit nicht die des hl. Ambrosius, sondern eines anderen Commentators des Korintherbriefes. Schlecht begründet wird diese Kraft des Blutes speciell für die Seele des Empfängers durch die Stelle des Leviticus: „Die Seele des Fleisches ist im Blute." Man kann ja eine solche Theilung dem sinnigen Gemüthe zu gut halten: thatsächlich nährt Leib und Blut des Herrn die Seele des Empfängers.

Letzterer Einwand ist allerdings eine reine Spitzfindigkeit: Es ist ja evident, daß nicht direct die Gottheit, nicht der Logos, sondern nur *sein Leib* gemeint ist: sonst müßte es heißen: das bin ich, das ist meine Gottheit. Allerdings in obliquo wird durch das *mein* die Person angezeigt, also mitbezeichnet, direct aber nur der Leib derselben; wenn man dieses Mitbezeichnetsein mit in den Sinn der Worte aufnehmen will, dann kann man freilich sagen: die Gottheit ist auch vi verborum gegenwärtig; aber da wird vi verborum nicht in demselben Sinne verstanden, wie wenn der Leib des Herrn allein vi verborum: das ist mein Leib, gegenwärtig genannt wird.

Mehr sachlich ist der andere Einwand, daß zum Leibe auch das Blut und die Seele gehören; man kann sagen: es liegt in dem Begriffe des Leibes, also gehört es mit zur directen Bedeutung des Wortes Leib, daß er von Blut durchflossen, von einer Seele belebt ist. Im Anschluß an Aristoteles erklären darum die Scholastiker häufig, ein todter Leib sei kein Leib, er werde nur analogisch, tropisch so genannt.

Das ist alles sehr richtig, wenn man die Begriffe und Worte ganz abstract und philosophisch beurtheilt. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird aber auch ein menschlicher Körper ohne Seele, ein Körper ohne alles Blut Leib genannt. Wenn nun schon im Voraus anzunehmen ist, daß der göttliche Heiland nicht streng philosophische Terminologie angewandt, sondern nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch sich gerichtet hat, so wird dies durch die getrennte Consecration von Brod und Wein zur Gewißheit. Wenn er neben dem Leibe aus dem Brod noch eigens das Blut aus dem Weine consecrirt, so hat er vi verborum mit dem Blute etwas bezeichnet, was die übrigen Bestandtheile des Leibes ausschließt, jedenfalls nicht mitbezeichnet. Er hat also auch das Wort Leib in dem Sinne verstanden, daß es das Blut nicht einschließt. Also ist vi verborum unter den Brodsgestalten nur der Leib, unter denen des Weines nur das Blut gegenwärtig. Nun gehört aber zum Begriffe des Körpers nicht weniger wesentlich die ihn belebende Seele, als das ihn durchströmende Blut; wenn also dieses nicht direct, sondern nur mitbezeichnet ist, dann auch die Seele nicht. Auch die Scholastiker, welche so sehr auf die Belebung des Körpers durch die Seele dringen, denselben nur durch die Seele nicht blos lebendig, sondern selbst erst Körper werden lassen, vergessen diese philosophischen Speculationen und nennen auch den todten Leib des Herrn *Leib*, sie erklären sogar, daß wenn in dem Triduum zwischen dem Tode und der Auferstehung Brod consecrirt

worden wäre, der todte Leib des Herrn ohne die Seele, also nicht einmal per concomitantiam gegenwärtig geworden wäre [1]). Nach ihrer sonstigen philosophischen Terminologie hätten sie sagen müssen: In diesem Triduum konnte überhaupt nicht consecrirt werden; denn es hätte keinen Leib und kein Blut des Herrn gegeben, das den Consecrationsworten hätte entsprechen können. Nimmt man also die Worte in der Sprache des gewöhnlichen Lebens, so kann „Leib" recht wohl einen Leib ohne Blut und ohne Seele bezeichnen; aus dem Zusammenhange und den näheren Umständen ist zu beurtheilen, welche Bedeutung das Wort hat.

4. Viel inniger als Blut und Seele sind die Accidentien des Leibes Christi mit deren Substanz verbunden; nur durch ein Wunder der Allmacht kann die Substanz ohne ihre Accidentien und diese ohne ihre Substanz sein. Accidentien und Substanz gehören begrifflich so nothwendig enge zusammen, daß das nomen substantivum, also z. B. der Leib nicht die Substanz allein, sondern die concrete Substanz mit ihren Accidentien bezeichnet; und dies nicht blos in der Sprache des gewöhnlichen Lebens, sondern auch in philosophischer Terminologie. Der Leib sowie jedes Substantivum kann unter Umständen auch die Substanz in abstracto d. h. ohne ihre Accidentien bezeichnen; aber dann muß dies ausdrücklich erklärt oder aus dem Zusammenhange, aus der Natur der Sache ersichtlich sein. Darum müßten wir nach gewöhnlichem Sprachgebrauch den Leib des Herrn in dem Satze: „Das ist mein Leib," nicht lediglich als Substanz, sondern mit seinen Accidentien denken; er hat ja auch dieselben, wenn sie auch nicht in die Augen fallen. Und doch hat er sie nicht vi verborum. Wie so dies? Die Natur der Sache verlangt, daß nur die Substanz des Leibes Christi ohne die Accidentien verstanden werde. Die Accidentien des Brodes bleiben ja, werden also nicht verwandelt. Also ist die Substanz allein Object der Verwandlung: wie der terminus a quo nur Substanz ist, so muß auch der terminus ad quem lediglich Substanz sein; so ist die eucharistische Verwandlung im strengsten Sinne transsubstantiatio [2]). Also da die Consecrationsworte das bezeichnen, was sie wirken, und

1) S. Thom. 3. p. q. 81. a. 4. ad 3m.

2) Facta conversione panis in corpus Christi vel vini in sanguinem accidentia utriusque manent. Ex quo patet, quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam; et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 1 ad 3m.

umgekehrt, so bezeichnet das Prädicat „mein Leib" die Substanz des Leibes ohne die Accidentien desselben. Da er aber thatsächlich nicht ohne Accidentien ist, so müssen sie per naturalem connexionem et concomitantiam gesetzt werden [1]). Um so mehr ist man berechtigt und genöthigt, bei der Gegenwart des Blutes und der Seele im Leibe des Herrn zwischen vis verborum und Concomitanz zu unterscheiden.

5. Einen besonderen positiven Beweis für diese Art der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn unter den Gestalten des Brodes und des Weines brauchen wir aus den Offenbarungsquellen nicht zu erbringen; er läßt sich, insofern man die specielle Fassung dieser Gegenwart meint, nicht einmal direct führen. Er ist aber mit der realen Gegenwart und der Transsubstantiation gegeben. Darum konnte das Concil von Trient für seine oben mitgetheilte genauere Bestimmung der Art der Gegenwart sich auf die Einsetzungsworte berufen und erklären: Weil diese Worte nur Wahrheit enthalten können, darum sei es immer der Glaube der Kirche gewesen, daß der Leib und das Blut in der angegebenen Weise gegenwärtig sei [2]). Es drängen sich aber von selbst die schönsten Zeugnisse für den Glauben der Kirche und der Gläubigen in Betreff dieser Gegenwart aus allen Zeiten der christlichen Kirche auf.

Seit den ältesten Zeiten hat die Kirche, wie wir noch nachweisen werden, wenigstens in Ausnahmefällen die Eucharistie blos unter einer Gestalt, entweder des Brodes oder des Weines, gespendet; sie war also überzeugt, daß unter jeder Gestalt für sich die Communion ihrem Wesen nach, also Christus ganz empfangen werde. Die Anbetung des eucharistischen Leibes und Blutes, welche praktisch und theoretisch zu allen Zeiten geübt und eingeschärft wurde, beweist die Gegenwart der Gottheit. Dieselbe wird auch ausdrück-

---

1) Dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento, uno modo ex vi sacramenti, alio modo ex reali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento. Ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud, in quod directe conversio terminatur. Conversio autem, quae fit in hoc sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones ejus, quod patet ex hoc, quod quantitas dimensiva panis remanet facta consecratione, **sola substantia panis transeunte.**

Quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est quod ex *vi realis concomitantiae* est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi et omnia accidentia ejus. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 4.

2) Sess. 13. cap. 3.

lich gelehrt, wenn das eucharistische Fleisch ebenso lebenspendend, göttlich, Fleisch Christi, des Logos genannt wird, wie sein natürlicher und verklärter Leib. An der Gegenwart der Seele hat man überhaupt nie gezweifelt, man hat sich keinen todten, sondern einen lebendigen Leib gedacht, denselben, der von Maria geboren, der gekreuzigt, auferstanden ist und zur Rechten Gottes sitzt. Die vielen Legenden von Erscheinungen des lebendigen Christus in der Eucharistie, etwa in der Gestalt eines Kindes, legen, mögen sie auch unzuverlässig sein, sicheres Zeugniß von dem Glauben an den lebendigen Leib Christi in der Hostie ab.

§ 537.

Der Leib des Herrn ist ganz in der ganzen Hostie, das Blut des Herrn ganz im ganzen Weine und zugleich der Leib ganz in jedem Theile des Brodes, das Blut ganz in jedem Theile des Weines[1]).

I. Die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn unter den Gestalten des Brodes und Weines können wir am besten aus der Praxis der Kirche, ja aus der Austheilung des hl. Sakramentes durch den Herrn selbst bei der Einsetzung desselben beim letzten Abendmahle entnehmen.

1. Der Herr consecrirte den einen ganzen Kelch und hieß die Jünger alle daraus zu trinken[2]). Auch beim Brode ist es wahrscheinlich, ja wenn die der Austheilung vorausgehende Segnung des Brodes schon als Consecration angenommen wird, sicher, daß er das Ganze consecrirt und erst dann gebrochen und den Aposteln ausgetheilt hat[3]). Jedenfalls hat die Kirche es stets als zulässig erachtet, die schon consecrirte Hostie zu brechen, mit der Ueberzeugung, daß in jedem Theile der Leib des Herrn gerade so ganz gegenwärtig ist, wie in der ganzen Hostie. Die Consecration eines einzigen Brodes, das unter die Gläubigen getheilt wird, ist bis auf den heutigen Tag bei den Griechen im Gebrauche, im Abendlande bestand derselbe Gebrauch bis zum Ende des Mittelalters. So lange sie den Laien die Communion unter beiden Gestalten verabreichte, tranken die Gläubigen alle aus einem Kelche.

---

1) G. Reinhold, Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Wien 1893.

2) Καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. Matth. 26, 27.

3) Λαβὼν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐλογήσας, ἔκλασε καὶ ἔδίδου τοῖς μαθηταῖς καὶ εἶπε· λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

2. Die Gläubigen selbst sind der Ueberzeugung, daß wenn sie auch nur einen Theil der Hostie empfangen, ihnen nichts vom hl. Sakramente entzogen wird, was ja bei dem Trinken aus einem consecrirten Kelche ganz selbstverständlich erscheint. Beim hl. Opfer bricht die lateinische Kirche die Hostie in drei Stücke, die Orientalen in neun oder noch mehr, und jedes Partikelchen wird als Leib des Herrn behandelt und angebetet. Selbst die kleinsten Fragmente, die beim Brechen abfallen, befiehlt die Kirche mit einer Sorgfalt zu behandeln, welche nur dem wahren Leib des Herrn gebührt.

Darin spricht sich der klare Glaube der Kirche und der Gläubigen aus, daß in jedem, auch noch so kleinen Theile der consecrirten Gestalten, wenn er für sich auftritt, durch Trennung vom Ganzen selbständig wird, der ganze Leib und das ganze Blut des Herrn gerade so gegenwärtig ist, wie in der ganzen consecrirten Hostie, in dem ganzen Inhalte des Kelches.

3. Auch schon die Natur der Sache verlangt die Gegenwart des Leibes des Herrn in einem jeden Theile der gebrochenen Hostie. An und für sich lassen sich vier Möglichkeiten denken. Erstens der Leib des Herrn ist nur noch in einem Theile oder zweitens er wird mitzertheilt, so daß ein jeder Theil der Hostie einen entsprechenden Theil des Leibes Christi enthält, oder drittens er ist in keinem Theile, oder viertens er ist ganz in jedem Theile. Von diesen vier Möglichkeiten ist nur die letzte annehmbar.

Wenn man behauptet, er sei nur in einem der Fragmente zugegen, so fragt sich: in welchem? Ein jedes wird rein willkürlich angenommen; es sei denn, man sage: Er bleibt nur in dem größeren Theile. Aber warum nicht auch in dem kleineren; ein entscheidender Grund ist gegen den kleineren nicht vorhanden. Und dann, man kann ja die Theile ganz gleich machen. Dann spricht gar nichts für den einen oder den anderen Theil: In diesem Falle ist also der Leib des Herrn entweder in allen Theilen oder in keinem. Letzteres anzunehmen ist aber unstatthaft — und dasselbe gilt auch für ungleiche Theile. Denn dann muß die Theilung die Consecration aufheben; das ist aber gegen die Auffassung der Kirche und der Gläubigen, welche die Fragmente ebenso wie die ganze Hostie als Sakrament verehren. Es kann allerdings eine Theilung die Consecration aufheben, wenn sie so in's Kleine geht, daß man nur noch Staub oder chemische Elemente, kein Brod mehr hat: dann kann der Leib des Herrn nicht mehr zugegen sein, nicht wegen der Theilung, sondern wegen der Corruption der Species. Da aber umgekehrt durch

eine Theilung im Großen die Species auch in den Theilen bleiben, so muß auch der Leib des Herrn in ihnen gegenwärtig bleiben.

Eine Zertheilung des Leibes Christi und Vertheilung auf die Fragmente widerspricht dem Wesen dieses verklärten Leibes.

Somit bleibt blos die vierte Möglichkeit, daß der Leib des Herrn ganz in jedem Theile der gebrochenen Hostie gegenwärtig ist.

4. Dieser Glaube, der klar in der allgemeinen Praxis der Kirche seinen Ausdruck findet, wird auch ausdrücklich von den Vätern und Liturgien ausgesprochen: So heißt es im Sacramentarium des hl. Gregor: Singuli accipiunt Chr. D. et in singulis portionibus totus est nec per singulas minuitur, sed integrum se praebet in singulis [1]).

Der hl. Ambrosius sagt, indem er das Blut, das mehr als der Leib des Herrn an die Gläubigen vertheilt wurde, mit dem Sammeln des Manna vergleicht: Plenius autem de sanguine Christi intelligitur, cujus ad gratiam nihil minuitur, nihil adjungitur. Et si parum sumas et si plurimum haurias, eadem perfecta est omnibus mensura redemtionis [2]).

Deutlicher der hl. Isidor von Sev.: Eucharistiae perceptio non in quantitate, sed in virtute consistit, quod Corpus (Chr.) sacerdote dispensante tantum est in exiguo, quantum esse constat in toto. Quod cum Ecclesia fidelium sumit, sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis . . . De hoc vero pane, cum assumitur, nihil minus habent singuli, quam universi, totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione accipiunt: quia benedictio hujus sacramenti scit distribui nec scit distributione consumi [3]).

Ein schönes Zeugniß für den Glauben der griechischen Kirche bietet uns der im 12. Jahrh. zu Konstantinopel angeregte Aphtartodoketen-Streit, in welchem die Rechtgläubigen sich auf den hl. Cyrill v. A., der erklärt, daß wer irgend einen Theil empfängt, den ganz empfängt, welchen Thomas berührte, und den hl. Eutychius († 582) beriefen. Sie führen eine längere Stelle aus letzterem „Lichte der Kirche" an: „Unversehrt und ganz empfängt der Mensch den Leib und das kostbare Blut des Herrn, wenn er auch nur einen Theil davon erhält; denn er wird untheilbar ausgetheilt . . . wie auch ein Siegel sich allen Abbildern abdrückt und doch eines bleibt." Sie vergleichen auch das Sakrament mit der Stimme, welche eine

1) Dom. V. post. Theoph. — 2) Ep. 7. ad Justin. n. 8.
3 Hom. de corp. et sang. Dom. n. 5 (Migne, 30, 273).

und ungetheilt sich den Ohren vieler Hörer mittheilt, und schließen: „Niemand darf also einen Zweifel aufkommen lassen, daß nach der Consecration das unvergängliche, unsterbliche, heilige und lebendigmachende Blut weniger Kraft habe als die angeführten Beispiele, sondern ganz sich in dem Ganzen finde (ἀλλ' ὅλον ἐν ὅλοις εὑρίσκεσθαι) [1])."

II. Aus dem Glauben und der Praxis der Kirche, nach welcher in jedem Fragmente der Hostie der ganze Christus gegenwärtig ist, ergibt sich aber mit innerer Nothwendigkeit, daß auch bereits vor der Theilung der Hostie und der Vertheilung des Kelches der Leib und das Blut ganz im Ganzen und ganz in den einzelnen Theilen der Hostie und des Kelches gegenwärtig sind.

1. Denn die Theilung ist kein schöpferischer, consecratorischer Act, sondern eine rein mechanische Trennung von vorher zusammenhängenden Theilen. Schöpferisch, consecratorisch müßte sie sein, wenn sie neue Gegenwarten des Herrn, neue consecrirte Hostien schaffen sollte. Die Trennung kann ja auch von einem Laien vorgenommen werden; vom Diakon, der die hl. Communion auszutheilen die Befugniß hat, auch in erlaubter Weise. In der Urkirche, als die Gläubigen die hl. Communion mit nach Hause nehmen durften, hätte auch einem Laien eine solche Theilung nicht unerlaubt sein können. Nun hat aber der Diakon, noch weniger der Laie Consecrationsgewalt; also findet keine neue Consecration bei der Trennung der Theile statt. Also muß der Leib des Herrn auch schon vor der Theilung eben da und so oft gegenwärtig sein, als er es nach der Theilung ist.

Von der Kirche ist freilich nur die Gegenwart des Herrn in den Theilen der Hostie nach der Theilung definirt worden. Si quis negaverit . . . sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri, anathema sit [2]). Aber dasselbe Concil läßt bei der vorausgehenden Belehrung über die Gegenwart des Herrn jene Einschränkung weg. Totus et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus existit [3]).

Da man aber die Theilung bis in's Kleinste fortsetzen und nach allen möglichen Richtungen hin vornehmen kann, so muß der Leib des Herrn so in der ganzen Hostie gegenwärtig sein, daß man keinen

1) Bei Niketas im Leben des Alexius Comnenus l. III. 335.
2) Conc. Trid. Sess 13. can. 3. -- 3) Cap. 3.

Punkt derselben aufweisen kann, von dem man nicht sagen könnte: hier ist der Leib des Herrn und zwar ganz. Somit schließt die eine stetig über die ganze Hostie und alle ihre Theile ausgebreitete Gegenwart des Herrn unzählige Partialgegenwarten ein. Diese Partialgegenwarten sind aber noch nicht wirkliche selbständige Gegenwarten, sondern werden es erst durch die Theilung.

Wir haben also hier genau denselben Fall, wie wenn eine stetige Größe, etwa eine Fläche getheilt wird. Der Theilende kann die Theile nicht machen, hervorbringen, sondern, da die stetige Größe bereits aus potentialen Theilen besteht, so braucht der Theilende sie nur durch Abgrenzung einzelner Stücke, noch mehr durch Trennung derselben sie zu actualen wirklichen Theilen mit selbständiger Existenz zu machen [1]).

3. Damit bekommen wir einen neuen Anhaltspunkt zur Beurtheilung der Gegenwartsweise des Herrn in der Hostie und im Kelche. Christus ist zugegen per modum substantiae, wie der hl. Thomas sich ausdrückt. Durch Transsubstantiation wird er ja gegenwärtig; diese geheimnißvolle Verwandlung setzt vi verborum an die Stelle der Substanz des Brodes und Weines die Substanz des Leibes und des Blutes des Herrn. Die Substanz eines Körpers, z. B. des Brodes, ist aber ganz in der ganzen Masse und auch ganz in den einzelnen Theilen. Welche Stelle, welchen Punkt des Brodes man immer herausgreifen und zeigen mag; man muß sagen: hier ist Brod, das ist Brod. Wenn also nach der Wandlung der Leib und das Blut des Herrn an die Stelle der Brod- und Weinsubstanz tritt, so muß man gleichfalls von jedem Punkte der Hostie sagen: hier ist der Leib des Herrn, das ist der Leib des Herrn, und von jedem Theile der Weingestalt: hier ist, das ist das Blut des Herrn. Und das nicht etwa in dem Sinne, daß an jeder Stelle etwas vom Leibe und Blute sich fände und erst die ganze Hostie, der ganze Inhalt des Kelches den ganzen Leib und das ganze Blut enthielte, sondern so, daß der Leib und das Blut ganz in jedem Theile sich findet. Denn ein Stück Leib ist nicht ein Leib, nicht der Leib. Auch ein kleines, ja das kleinste Stück Brod ist ebenso Brod, als das Ganze, zu dem es gehört. Also muß auch der Leib, der an die Stelle der Brodsubstanz tritt, im

1) Numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicujus rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis; et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 3. ad 1m.

kleinsten Theile der Hostie sein. Ein organischer Leib ist nicht eine homogene Masse wie Brod, in der alle Theile gleichwerthig und dem Ganzen homogen sind, sondern er besteht wesentlich aus heterogenen Organen, Gliedern, die alle zusammen erst Leib genannt werden können. Da also überall und an jedem Punkte wo Brodsgestalt und Weinsgestalt aufgezeigt werden kann, vor der Consecration Brod- und Weinsubstanz ganz sich fand, so muß jetzt überall der ganze Leib und das ganze Blut sich finden [1]).

4. Diese Bezugnahme auf die Substanz des Brodes und Weines bei Bestimmung der Gegenwart des Herrn unter den Gestalten legt uns indessen eine Beschränkung in den oben behaupteten unendlich vielen Partialgegenwarten nahe. Unendlich im wahren Sinne, wie die potentialen Theile einer stetigen Größe sind dieselben nicht. Denn die Brod- und Weinsubstanzen stellen keine stetigen Größen dar; sie sind auch nicht durchaus homogene Massen, wie wir oben angenommen haben. Daß sie nicht stetig ausgedehnt sind, wie wir nach dem Augenschein urtheilen, bedarf keines speciellen Nachweises; es gibt keine absolut festen Körper: selbst die dichtesten Metalle haben noch

1) Quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae, ideo corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, i. e. per modum quo substantia est sub dimensionibus non autem per modum dimensionum, i. e. non per modum illum, quo quantitas dimensiva alicujus corporis est sub quantitate dimensiva loci.

Manifestum est autem, quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur; sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris et sub qualibet parte panis est tota natura panis, et hoc indifferenter sive sint dimensiones actu divisae (sicut cum aer dividitur vel panis secatur), vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt ponentes exemplum de imagine, quae apparet in speculo, quae apparet una in speculo integro, in speculo autem fracto apparent singulae in singulis partibus. Quod quidem non est omnino simile, quia multiplicatio hujusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi; hic autem non est nisi una consecratio, propter quam corpus Christi est in hoc sacramento. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 3.

Propria totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate; sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis et vini. 3. p. q. 76. a. 1. ad 3m.

Zwischenräume in ihrer Masse, „Poren", durch welche bei starkem Druck Flüssigkeiten hindurchgepreßt werden können. Beim Brode kann man diese Zwischenräume selbst mit dem Auge, wenigstens mit bewaffnetem wahrnehmen. Noch stärkere Unterbrechungen in der Substanz des Brodes nimmt die Chemie an, welche dieselben aus discreten Molekülen bestehend auffaßt. Die letzten Stoffindividuen sind diese Moleküle, welche selbst bei einfachen Elementen die Masse einer Substanz constituiren, um so mehr müssen dieselben bei einem so complicirt zusammengesetzten Kunstproduct wie dem Brod und dem in der Reihe der chemischen Verbindungen so hoch stehenden Weine angenommen werden. Zwischen den einzelnen Molekülen können aber verhältnißmäßig große Zwischenräume bestehen.

Darum muß die Gegenwart des Leibes Christi, welche die des Brodes ersetzt, auf die einzelnen Brodmoleküle eingeschränkt werden; er ist so viel Mal gegenwärtig als Moleküle vorhanden sind. Freilich sind dieselben so verschwindend klein, daß man moralisch gesprochen doch sagen darf: Wo immer ein Punkt der Hostie aufgezeigt werden kann, da ist der Leib des Herrn. Mag man also die Theilung der Hostie noch so weit treiben, wir werden immer noch Brodtheilchen, bezw. ihnen entsprechende Fragmente der Brodsgestalt haben, und darum muß auch in jedem der Leib des Herrn zugegen sein.

5. Würde die Theilung noch weiter getrieben, d. h. die Brodmoleküle selbst wieder zerlegt, dann bliebe freilich kein Brod mehr, sondern wir erhielten Stärke, Faserstoff, Zucker u. s. w., und bei noch weiterer Zerlegung dieser schon sehr zusammengesetzten Substanzen die Elemente des Sauerstoffes, Wasserstoffes, Kohlenstoffes, Stickstoffes u. s. w. Eine Theilung bis zu diesen Bestandtheilen würde allerdings die Gegenwart des Herrn aufheben und sie wird thatsächlich aufgehoben, wenn nach dem Genusse des Sakramentes jene chemischen Zerlegungen im menschlichen Organismus sich vollziehen, oder auch vorher, wenn die Brods- und Weinsgestalten „corrumpirt" werden [1]).

---

1) Der hl. Thomas unterscheidet Veränderungen an den Brodsgestalten, welche die Gegenwart des Leibes aufheben, weil sie wesentliche sind, und andere, weil geringfügig, die Gegenwart des Leibes Christi nicht alteriren. Zu letzteren rechnet er die Theilung der Hostie, zu ersteren die Verkleinerung zu Pulver. Si vero fiat tanta immutatio, quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Chr. sub hoc sacramento; et hoc sive ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color et sapor et aliae qualitates panis et vini, quod nullo modo possint compati naturam

Daraus folgt, daß auch die Gegenwart des Herrn vor der Theilung der Hostie nicht auf die allerkleinsten Theilchen, etwa die Sauerstoffatome, ausgedehnt werden kann. Das haben aber auch die Scholastiker, welchen diese chemische Zusammensetzung der Stoffe unbekannt war, annehmen müssen. Sie waren nämlich der Meinung, daß durch Theilung einer Substanz bis in die kleinsten Bestandtheile diese letzteren schließlich so klein werden könnten, daß sie nicht mehr zu existiren imstande wären[1]).

Aber menschlich und moralisch gesprochen, ist der Leib des Herrn in jedem, auch dem kleinsten Theilchen der Hostie gegenwärtig. Wo er immer aber ist, ist er ganz gegenwärtig: denn von einem jeden solchen Punkte, bei Bezeichnung auch des kleinsten Theilchens der Hostie kann und muß man sagen: hier ist, das ist der Leib des Herrn, selbstverständlich der ganze Leib, der Leib, wie er im Himmel ganz und vollständig zur Rechten Gottes sitzt. Dasselbe kann und muß man aber auch von jedem größeren Stücke der Hostie und auch von der ganzen Hostie sagen: er ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile.

6. Das ist allerdings schwer vorzustellen; freilich mit der Phantasie gar nicht; aber recht wohl läßt es sich mit dem Verstande denken. Der Verstand muß eine solche unvorstellbare Gegenwart schon in der natürlichen Ordnung der Dinge postuliren: sie ist für die menschliche Seele Thatsache. Das Lebensprincip in uns gibt dem ganzen Leibe und seinen einzelnen Theilen Leben, Empfinden, Beweglichkeit. Es muß also im ganzen Körper und in allen Theilen gegenwärtig sein. Nun ist die Seele aber einfach; sie kann nicht mit den Theilen des Körpers auseinandergehen: sie bleibt ganz in

---

panis et vini, sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis vel vinum in tam minutas partes dividatur, ut jam non remaneant species panis vel vini. 3. p. q. 77. a. 4.

1) Sie dachten sich nämlich die Körper aus der Urmaterie und der entsprechenden substantialen Form zusammengesetzt. Die Form verlangt aber zu ihrem materiellen Träger ein bestimmtes Quantum Urstoff; ist dasselbe allzuklein, so kann es nicht mehr von der Form actuirt werden, es muß verschwinden. Also mußten auch jene alten Theologen der Theilung der Hostie eine Schranke setzen; also konnten auch sie nicht eine unendliche Anzahl von Partialgegenwarten des Leibes des Herrn annehmen. Aber auch so bleibt wahr, daß kein Theilchen, ja kein physischer Punkt der Hostie bezeichnet werden kann, an dem Christus nicht gegenwärtig wäre. Ganz untheilbare, geometrische Punkte können wir auch mit der feinsten Spitze nicht bezeichnen; auch die spitzigste Nadel endigt nicht in einen geometrischen Punkt, sondern ist noch ausgedehnt, stellt also nur einen „physischen" Punkt dar.

sich, wenn sie ihre belebende Kraft, ihre substantiale Gegenwart auf alle Glieder des Leibes ausdehnt.

Diese Art der Gegenwart, welche dem Geiste eigen ist, nennt die Philosophie definitive Gegenwart, im Gegensatz zur circumscriptiven des Körpers.

§ 538.

Der Leib des Herrn ist in der Eucharistie nach Art der Geister gegenwärtig.

1. Der Körper ist so im Raume, daß er eine seiner Größe entsprechende Ausdehnung ganz einnimmt und den Theilen dieser Ausdehnung durch entsprechende Theile seiner Masse gegenwärtig ist: er ist ganz im Ganzen, und mit seinen Theilen in den Theilen des Raumes. Das ist die den Körpern nothwendige Art der Gegenwart; nur sie können wir uns mit der Einbildung, die nur auf Körperliches geht, vorstellen. Daneben verlangt aber der Verstand, daß, wenn der einfache Geist, oder die Seele in einem ausgedehnten Raume gegenwärtig sein soll, dies nur durch die definitive Gegenwart möglich ist. Nun ist aber die Allgegenwart der Seele im Leibe eine Thatsache oder eine aus den Thatsachen sich ergebende nothwendige Folgerung. Die Allgegenwart Gottes, des reinsten Geistes, wird von der Offenbarung wie von der Vernunft gelehrt. Für die endlichen reinen Geister, die Engel, ist sie damit gleichfalls gegeben. Die Gegenwart an einem ausgedehnten Raume ist eine Vollkommenheit, wie wir dies an der Gegenwart der Seele im ganzen Körper, an der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes sehen. Sie wird also in vollkommenerem Grade den Engeln als unserer Seele zukommen, aber im Gegensatz zu Gott immer in endlichem Grade. Je höher der Engel in der Stufenreihe der himmlischen Hierarchie steht, um so größer wird auch seine Präsentialität sein, einen um so größeren Raum wird er gleichzeitig einnehmen können. Er kann aber nicht mit Theilen seines Wesens den Raum erfüllen, also muß er ganz in jedem Theile sein können.

Diese definitive Gegenwart der Geister kommt also dem Leibe des Herrn unter den sakramentalen Gestalten zu.

2. Aber da stoßen wir noch auf eine Schwierigkeit, die bei der Gegenwart des Geistes nicht besteht. Der Geist ist einfach, und kann, ja muß also ganz in jedem kleinsten Theile wie im Ganzen zugegen sein. Der Leib des Herrn aber ist ausgedehnt. Wie kann

ein Körper von der Größe des menschlichen Leibes ganz in der kleinen Hostie, wie kann er gar in dem kleinsten Theile ganz sein?

Mit Bezugnahme auf die früher erwähnte Unstetigkeit der Hostie, d. h. der Unterschiedenheit der Massentheilchen des Brodes, könnte man zunächst antworten: Auf einen Punkt braucht der Leib des Herrn nicht eingeschränkt zu werden. Es ist, wie wir sahen, immer ein kleinstes, discretes, aber noch ausgedehntes Theilchen, bei welchem die Gegenwart stehen bleibt. Auf einen Punkt kann die Gegenwart eines ausgedehnten Körpers nicht concentrirt werden, aber doch wohl auf einen noch ausgedehnten, wenn auch noch so kleinen Raum.

Diese Antwort löst die Schwierigkeit in keiner Weise, sondern höchstens eine Seite derselben. Sie muß nämlich voraussetzen, daß der ganze Leib des Herrn auf einen minimalen Raum zusammengepreßt werde; das wäre nun freilich nicht schlechthin unmöglich, wie es allerdings unmöglich ist, daß alle seine Theile in einem *Punkte* concentrirt würden. Aber diese Zusammenpressung des Leibes des Herrn in der Hostie ist überhaupt abzuweisen. Er müßte ja schon zusammengepreßt und zugleich deformirt werden, wenn er in der ganzen Hostie ganz gegenwärtig sein sollte. Er dürfte dann nicht die Größe und Gestalt eines menschlichen Körpers, sondern die Form und Größe der Hostie haben. Ein solcher Körper wäre aber überhaupt kein menschlicher Körper, insbesondere aber widerstreitet eine solche Verunstaltung der Natur des *verklärten* herrlichen Leibes Christi. Er hat in der Hostie dieselbe Größe und Gestalt, wie er sie im Himmel hat.

Wie viele verschiedene Formen und Größen müßte auch der Leib des Herrn in der Hostie erhalten? Thatsächlich unendlich viele. Denn wenn auch nach obigen Ausführungen die letzten Theile der Hostie noch ausgedehnt sind, keine Punkte darstellen, und also die den kleinsten Theilchen der Brodsgestalten entsprechenden Gegenwarten des Leibes nicht unendlich viele sind, so müssen doch thatsächlich in der ganzen Hostie *unendlich viele Partialgegenwarten* angenommen werden. Denn man kann unendlich viele Abgrenzungen in derselben vornehmen, man kann unendlich viele größere und kleinere Stellen an beliebig vielen Punkten herausgreifen und von jeder kann man sagen: Hier, das ist der Leib des Herrn. Dazu sind nämlich auch Bezirke zu rechnen, welche theilweise ineinandergreifen, also Strecken gemein haben. Solche Gegenwarten können also ohne alle Einschränkung, sowohl der Zahl als der Größe und den Umrissen nach unendlich viele bezeichnet werden. Sollte nun der Leib des Herrn

dadurch einen beliebigen Theil der Hostie einnehmen, daß seine Gestalt und Größe auf denselben zusammengepreßt würde, so müßte Gott unendlich vielmal dieses abenteuerliche Wunder verrichten. Abenteuerlich ist eine solche Vorstellung jedenfalls, vielleicht aber selbst sich widersprechend. Da nämlich die abgrenzbaren, an Größe und Form verschiedenen Bezirke der Gegenwart auch ineinandergreifen, so müßte an derselben Stelle der Leib des Herrn zugleich größer und kleiner, zugleich rund und eckig sein u. s. w.

Also durch Zusammenpressen oder Ineinanderschieben der Theile des Leibes des Herrn läßt sich seine Gegenwart als ganzer Leib in der kleinen Hostie und deren einzelnen Theilen nicht erklären. Weniger abstoßend, aber immerhin unannehmbar erscheint die wunderbare gegenseitige Compenetration der Gliedmaßen des Herrn, wie sie z. B. Oswald annimmt; denn auch hier entstünde eine Verunstaltung, confusio [1]) des Leibes Christi.

3. Darum bleibt keine andere Möglichkeit, als ihm in diesem hl. Geheimnisse die Beziehung zum Raume ganz abzusprechen. Dies müssen wir auch, wenn wir das Wesen des Leibes Christi als organischen Körper in der Hostie wahren wollen. Der Leib des Herrn ist ein organischer. Derselbe, insbesondere der so kunstreich construirte menschliche Körper verlangt eine Heterogeneität der Theile, Glieder, Organe, welche ihrerseits eine bestimmte Entfernung von einander haben. Das Auge steht weiter vom Fuße entfernt als der Arm, mit dem Halse ist der Kopf unmittelbar verbunden, mit der Brust mittelbar u. s. w. Diese Beziehungen bleiben durchaus im Leibe des Herrn selbst, nicht aber in ihrer Beziehung zum Raume; sie sind organische, vom Organismus geforderte, nicht räumliche Beziehungen. Die Organisation kommt dem Körper als Substanz zu; nicht kraft seiner Beziehung zum Raume, nicht einmal kraft seiner eigenen Quantität. Also kann diese Organisation vollständig gewahrt bleiben, ohne daß die einzelnen Glieder verschiedenen Theilen des Raumes entsprechen [2]).

1) Nec tamen sequitur quod dicamus corpus Christi confusum, quia ordinem habent partes inter se, licet secundum ordinem illum non comparentur ad dimensiones exteriores. S. Thom. in 4. dist. 10. a. 2.

2) Illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitate dimensiva ipsius; ipsa autem natura substantiae praecedit etiam quantitatem dimensivam. Et ideo quia conversio substantiae panis directe terminatur ad substantiam corporis Christi, secundum cujus modum proprie et directe est in hoc sacramento corpus Christi, talis

Erst so tritt auch seine Gegenwart in nähere Analogie zu der des Geistes. Der Geist als einfaches Wesen hat keine nothwendige Beziehung zum Raume; nach den Thomisten so wenig, daß er gar nicht eigentlich im Raum ist, sondern nur dadurch in ihm gegenwärtig wird, daß er auf einen Körper im Raum wirkt. Jedenfalls ist der Engel insoweit unabhängig von der räumlichen Gegenwart, daß er seine Gegenwart auf einen untheilbaren Punkt im Raum zusammenziehen kann. Man kann dies eine ganz raumlose Gegenwart nennen, insofern der Punkt keine räumliche Ausdehnung hat. Da er aber doch wesentlich Beziehung zum Raume hat, er bezeichnet ja eine bestimmte Lage im Raume, so wäre dieselbe doch nicht absolut unräumlich, jedenfalls nicht wie der Geist, der einerseits einen bloßen Punkt einnehmen, anderseits auch gleichzeitig einen größern Raum als adäquaten Ort erfüllen kann. Er ist ganz im ganzen Raum und ganz in den einzelnen Theilen (praesentia definitiva) [1]).

Doch wie soll ein Körper eine so absolut oder auch nur relativ unräumliche „geistige" Gegenwart erhalten? Es gehört ja die Ausdehnung zum Wesen des Körpers; ein ausgedehnter Körper kann aber weder in einen Punkt zusammenfließen, noch weniger alle Beziehungen zum Raume verlieren, noch ganz in den einzelnen Theilen sein. Er muß seine ausgedehnten Theile in entsprechenden Theilen des Raumes ausbreiten (praesentia circumscriptiva).

---

distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundum hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundum modum suae substantiae. S. Thom. q. 76. a. 3. ad 2m.

1) Auf die „geistige" Gegenwart des Leibes und Blutes Christi weisen zahlreiche Ausdrücke der Liturgien und Väter, wenn sie den Leib und das Blut im hl. Sakramente und das eucharistische Opfer geistig, πνευματικόν, νοητόν, λογικόν nennen. Zunächst wird freilich damit gesagt, daß Christus im Sakramente nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sondern nur von dem durch den Glauben erleuchteten Verstand erfaßt werden kann. Damit ist aber gegeben, daß er hier eine Daseinsweise hat, welche von der wahrnehmbarer Körper ganz verschieden ist, also eine übersinnliche, immaterielle, wie sie den rein geistigen Wesen eigen ist. Jedenfalls ist die Mißdeutung der Sakramentarier, welche aus dieser geistigen Gegenwart des Herrn eine symbolische, metaphorische machen wollen, ausgeschlossen, da der Glaube der Liturgien und Väter, welche solche Ausdrücke gebrauchen, über allen Zweifel erhaben ist. Unser deutsches „geistige Gegenwart", „geistiger Leib", kann freilich leicht in jenem Sinne genommen werden, darum übersetzt Probst λογικόν mit „logisch", was aber unserem Sprachgebrauch noch weniger entspricht. Logisch nennen wir nur das, was Beziehung zur Logik hat; logisches Denken, Schließen u. s. w. Aber jedenfalls können wir die Gegenwart des Herrn im Sakramente nur nach Analogie der Gegenwart der Geister denken.

Was das Zusammendrängen des Körpers in einen Punkt anlangt, so wollen wir die Möglichkeit oder Unmöglichkeit auf sich beruhen lassen. Bestände die Materie aus einfachen Elementen, Monaden, so wäre die punktförmige Concentration der Allmacht wohl nicht unmöglich, aber wir hätten dann keinen organisirten Körper mehr. Also die geistige Gegenwart des Leibes Christi kann auf diese Weise nicht erklärt werden. Wir müssen also zusehen, ob der Körper doch nicht auf anderm Wege seine Beziehung zum Raume verlieren könne.

4. Allerdings seine *eigene* räumliche Ausdehnung kann der Körper nicht verlieren; die Ausdehnung ist, wenn auch nicht das einzige Wesensconstitutiv des Körpers, wie nach Cartesius Manche behaupten, aber sie gehört doch mit zum Wesen desselben. Selbst wenn man die Materie aus einfachen punktuellen Elementen zusammengesetzt denkt, so wird doch erst ein Körper aus ihnen dadurch, daß dieselben räumlich vertheilt sind; der einzelne Punkt ist kein Körper, noch auch eine Häufung und Verbindung von Punkten, wenn sie in einem Punkte des Raumes zusammen wären. Es ist also zuzugestehen, daß dem Körper die Ausdehnung wesentlich ist, daß er sie also nicht verlieren kann, ohne selbst vernichtet zu werden.

Muß er aber darum auch einen *ausgedehnten Raum einnehmen*? Nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge und ihrem natürlichen Verhalten verlangt allerdings die Ausdehnung der Masse des Körpers einen bestimmten, ihr genau entsprechenden Raum, den er einnimmt. Das ist ein so allgemein beobachtetes Verhalten der Körper, daß wir uns einen Körper ohne Raumerfüllung nicht blos nicht vorstellen können, sondern auch die natürliche Vernunft gar keine Ahnung von einem andern Verhalten der Körper haben kann, ja dieselbe geradezu für unmöglich zu erklären geneigt sein muß. Freilich evident beweisen kann sie eine solche Unmöglichkeit nicht; wenn also das Geheimniß der Eucharistie den Leib des Herrn ohne Beziehung zum Raume aufzufassen verlangte, könnte die Philosophie keinen Einspruch dagegen erheben; im Gegentheil, sie müßte nun die Möglichkeit und Thatsächlichkeit der Trennung von innerer Ausdehnung des Körpers und *äußerer* Ausdehnung *im Raume* anerkennen.

5. Einen begrifflichen Unterschied zwischen der *inneren* Ausdehnung des Körpers selbst und seiner Raumerfüllung, der *localen* Ausdehnung muß auch die Philosophie machen. Die Raumerfüllung ist nicht die Ausdehnung des Körpers selbst. Letztere ist eine reale Eigenschaft des Körpers, der leere Raum, den er einnimmt, ist etwas ideales, nämlich die Möglichkeit, einen Körper von gleicher Größe

aufzunehmen. Die Raumerfüllung ist nicht die Ausdehnung des Körpers selbst, sondern eine *Folge* derselben. *Weil* der Körper eigene Ausdehnung hat, *darum* muß er einen entsprechenden Raum einnehmen. Daß diese *Folge* metaphysisch nothwendig mit einer Eigenschaft des Körpers zusammenhänge, läßt sich nicht beweisen. Nicht minder wesentlich ist dem Körper die Widerstandskraft; sie wenigstens muß zu der Ausdehnung hinzukommen, um einen wirklichen, existirenden Körper zu constituiren. Es kann aber nicht bewiesen werden, daß der Körper dieselbe thatsächlich auch ausüben müsse; es läßt sich recht wohl denken, daß ein Körper einen andern ganz in sich eindringen lassen könne, beide also genau an einem und demselben Orte sich befinden können.

Es kann also die Vernunft keinen Einspruch gegen die Trennbarkeit der *localen* Ausdehnung von der dem Körper *inneren, entitativen* erheben. Also können wir den Leib des Herrn in der Hostie ohne alle Beziehung zum äußeren Raume fassen, und dann kann er, wie der Geist, in vollem Sinne definitiv gegenwärtig sein, d. h. ganz in der ganzen Hostie, in dem ganzen Kelche und ganz in den einzelnen Theilen der Brods- und Tropfen der Weinsgestalten.

6. Wir kommen dieser Gegenwart der Geister noch näher, wenn wir den Gedanken des hl. Thomas von der Gegenwart des Leibes des Herrn **per modum substantiae** consequent durchführen. Man könnte wohl annehmen, daß blos die *Substanz* des Leibes des Herrn unter den Brodsgestalten zugegen ist, ohne alle körperliche Ausdehnung, selbst ohne die entitative, dem Körper selbst immanente. Wir haben oben allerdings diese Ausdehnung im Gegensatz zur localen als Wesensconstitutiv des Körpers bezeichnet, womit gegeben ist, daß ein Körper ohne innere Ausdehnung gar kein Körper wäre. Das ist ganz richtig, und doch kann und muß man auch bei der entitativen Ausdehnung nochmals unterscheiden zwischen *aptitudinaler* und *actualer* Ausdehnung. Der Leib des Herrn *muß*, weil er Körper ist, wenigstens aptitudinale Ausdehnung haben, er braucht sie aber nicht nothwendig actual zu bethätigen. Die Ausdehnung, **quantitas**, ist nämlich nach dem hl. Thomas ein sog. absolutes Accidens, d. h. ein solches, welches ein von der Substanz des Körpers real unterschiedenes Sein hat, und folglich auch von der Substanz getrennt werden kann. Die Möglichkeit und Thatsächlichkeit solcher absoluten Accidentien hat der hl. Thomas bereits in der natürlichen Ordnung der Dinge bewiesen. Die Fähigkeiten der Seele sind nach ihm real von der Substanz der Seele unterschieden.

Wenn die von ihm vorgebrachten Gründe auch vielleicht nicht peremtorisch sind, — Skotus lehrt thatsächlich das Gegentheil — so machen sie diese Unterscheidung zum mindesten wahrscheinlich, sodaß zum mindesten die Unmöglichkeit nicht behauptet werden kann.

Für die Annahme absoluter Accidentien in der Körperwelt können freilich keine positiven Gründe geltend gemacht werden; aber die innere Unmöglichkeit läßt sich schon darum nicht behaupten, weil in der Geisterwelt solche annehmbar erscheinen. Als solches reales, von der Substanz des Körpers unterschiedenes Accidens gilt nun dem hl. Thomas die Quantität, die Ausdehnung. Ihre thatsächliche Unterscheidung von der Substanz und ihre Trennbarkeit von derselben beweist die Fortdauer der Accidentien von Brod und Wein nach Aufhören der Substanz derselben, wie wir später ausführen werden.

Wenn aber die Ausdehnung ohne die Substanz existiren kann, dann noch weit eher die Substanz ohne ihre Ausdehnung. Diese Substanz wäre aber darum doch die Substanz eines ausgedehnten Körpers, nicht die eines einfachen Wesens, weil sie kraft ihres Wesens die Ausdehnung aus sich herauszusetzen, aus sich zu emaniren tendirt. Der Geist setzt mit derselben Naturnothwendigkeit die Fähigkeiten aus seiner Substanz heraus; würden dieselben thatsächlich nicht emanirt etwa dadurch, daß die Seele an ihrer Emanationskraft verhindert oder die emanirten Accidentien vernichtet würden, so bliebe die Substanz der Seele immer eine geistige Seelen-Substanz. Und so bleibt die körperliche Substanz Körper, wenn ihre Ausdehnung, die sie aus sich zu emaniren strebt und naturgemäß emaniren muß, nicht wirklich wird; es bleibt ihr die „aptitudinale" Ausdehnung, nur die „actuale" fehlt: Somit ist ihr kein Wesensconstitutiv des Körpers genommen; sie ist keine geistige, einfache, sondern eine körperliche, ausgedehnte Substanz. Und so wäre auch die Substanz des Leibes Christi ohne actuale entitative Ausdehnung in Wahrheit der Leib des Herrn. Damit sind aber alle Schwierigkeiten beseitigt, welche aus der geistigen Gegenwart des Leibes Christi als ausgedehnter Körper entstehen.

So können wir gegen diejenigen argumentiren, welche in dieser Gegenwart so unübersteigliche Unmöglichkeiten finden. Ob diese Auffassung auch in allen Stücken dem Dogma gerecht wird, ist eine andere Frage. Wenigstens wäre sie abzulehnen in dem Sinne des Durandus, der dem Leib Christi in der Eucharistie alle Ausdehnung absprach. In der That würde damit eine reale Veränderung

am Leibe Christi durch die Consecration erfolgen, es wäre nicht so ganz derselbe Leib wie im Himmel. Darum verwerfen die Scholastiker diese Meinung allgemein; aber es ist wohl die Censur „häretisch", die man ihr gegeben, zu stark. Wir kennen zu wenig das eigentliche Wesen des Körpers, um so apodiktisch urtheilen zu können; und die Identität des eucharistischen Leibes mit dem im Himmel hat doch ihre Grenzen. Die Behauptung von der vollständigen Identität des eucharistischen Leibes mit dem aus der Jungfrau Maria geborenen und auferstandenen stieß zur Zeit des Paschasius Radbertus auf starken Widerspruch; sie mußte durch Unterscheidung eines corpus naturale und speciale abgeschwächt werden.

7. Doch bedarf es einer so weitgehenden Vergeistigung des Leibes Christi, wie sie Durandus versucht, gar nicht, und doch kann man die Gegenwart desselben per modum substantiae so mit dem hl. Thomas selbst genauer erklären, daß die Unräumlichkeit dieser Gegenwart sich von der der Geistessubstanz nicht merklich unterscheidet.

Weil nämlich der Leib des Herrn nur seiner Substanz nach durch die Transsubstantiation gesetzt wird, so muß die entitative Ausdehnung desselben, wenn er sie haben soll, per concomitantiam ihr zukommen. Wenn sie also nur als nothwendige Folge der Substanz auftritt, so muß sie auch nach Art der Substanz selbst ihr anhaften, also wie diese ganz im Ganzen und ganz in den Theilen sein [1]).

Bei dieser Auffassung ist nun vollkommen wahr, daß der Leib des Herrn per modum substantiae gegenwärtig ist. Wie an jedem Punkte der Hostie vor der Consecration die ganze Substanz des Brodes gezeigt werden konnte, so ist nun kraft der durch die Consecration bewirkten Transsubstantiation an jedem dieser Punkte die

1) Modus essendi cujuslibet rei determinatur secundum id quod est ei per se, non autem secundum id quod est ei per accidens; sicut corpus est in visu, secundum quod est album non autem secundum quod est dulce, licet idem corpus sit album et dulce. Unde et dulcedo est in visu per modum albedinis, non secundum modum dulcedinis. Quia igitur ex vi hujus sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas ejus autem dimensiva est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Chr. est in hoc sacramento non secundum proprium modum (ut scl. sit tota in toto et singulae partes in singulis partibus), sed per modum substantiae, cujus natura est tota in toto et tota in qualibet parte. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 4. ad 1m.

ganze Substanz des Leibes des Herrn und zwar mit ihrer ganzen Quantität. Die Einschränkungen freilich, welche wegen des Mangels an vollkommener Stetigkeit und Homogeneität des Brodes in Bezug auf die Allgegenwart der Brodsubstanz gemacht werden mußten, gehen auch auf die Gegenwart der Substanz des Leibes des Herrn: nicht in untheilbaren Punkten, sondern in kleinsten Theilchen, die aber noch die Substanz des Brodes behalten, ist eine Partialgegenwart der Brodsubstanz aufzeigbar. Dasselbe gilt also auch von den Partialgegenwarten der ausgedehnten Substanz des Leibes Christi nach der Consecration.

8. Nach dem hl. Thomas ist der Leib des Herrn im Sakramente so ganz ohne alle räumliche Beziehungen, daß er nicht einmal seine Gegenwart an einem Orte, noch weniger eine Beweglichkeit desselben zugibt, wie er das Gleiche auch vom Geiste behauptet. Freilich ist der Leib des Herrn an dem Orte, an welchem die Hostie ist; er ist aber da nicht nach Art der Körper, sondern nach Art der Substanz [1]).

Dies ist durchaus richtig, wenn man das „an einem Orte sein" ganz streng nimmt, nämlich in dem Sinne, daß ein Wesen mit seinen Dimensionen die entsprechenden Dimensionen des Raumes erfüllt, oder wenigstens wie beim Punkte eine bestimmte untheilbare Lage des Raumes einnimmt. In diesem strengsten Sinne kann und muß man auch vom Geiste sagen, daß er nicht im Raume ist. Es wird aber

---

1) Corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis per modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, in quantum scl. commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur, quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae, eo scl. modo quo substantia continetur a dimensionibus: succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subjectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis, et ideo substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus, substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia quod est contra rationem corporis localis.

Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter. 3 p. q. q. 76. a. 5.

nicht beanstandet werden können zu sagen: Der Geist ist in diesem Punkte, oder er ist an dieser ausgedehnten Stelle. Darum gibt auch der hl. Thomas zu, daß man von einem oder mehreren Orten des Leibes Christi sprechen kann; denn obgleich diese Gegenwart mit keiner andern natürlichen, welche unsere Sprache auszudrücken pflegt, vollständig übereinstimmt, so besteht doch Analogie zwischen der natürlichen Gegenwart und der sakramentalen[1]). Denn gewiß kann und muß man sagen: Der Leib des Herrn ist da, wo die consecrirte Hostie ist. Diese ist aber im Raume, an einem bestimmten Orte, also ist wenigstens in diesem mittelbaren Sinne der Leib Christi an einem Orte; mehr drückt auch der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht aus, wenn es heißt, es sei etwas an einem Orte. So drückt sich selbst das Concil von Trient aus, wenn es sagt: ut multis nihilominus *aliis in locis* sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit[2]).

9. Aehnliches gilt auch von der Bewegung des Leibes Christi. Man kann recht wohl sagen, daß er vom Priester von einem Orte an einen anderen getragen wird; diesen Sprachgebrauch wendet wieder das Concil von Trient an, wenn es erklärt, der Leib Christi werde in Processionen herumgetragen[3]). Da die consecrirte Hostie sich bewegt, bezw. bewegt wird, muß der Leib des Herrn, dessen Gegenwart an die Hostie gebunden ist, mit bewegt werden. Das ist freilich nicht die gewöhnliche Art der Bewegung; zu deren Begriff gehört, daß das Bewegliche successiv mit seinen Dimensionen den entsprechenden Raum ausmesse, successiv verschiedene Orte einnehme. Da dies nicht zutrifft bei dem Leibe des Herrn, da er nicht im Raume ist, so darf man ihm die Bewegung im eigentlichsten Sinne nicht beilegen. Wir haben dasselbe bei der menschlichen Seele. Man wird es nicht ganz richtig finden, wenn Jemand sagt: Die Seele bewegt sich oder wird bewegt, wie der Körper bewegt wird. Da freilich die Seele an den Körper gebunden ist, so muß sie mit-

---

1) Comparatio Christi ad species sub quibus est non est similis alicui comparationi naturali et ideo non potest reduci *proprie loquendo* ad aliquem modorum a Philosopho assignatorum: tamen habet aliquam similitudinem cum illo modo in quo aliquid dicitur esse in loco . . . Et secundum hoc Innocentius dicit corpus Christi esse in pluribus locis, quod continetur sub pluribus speciebus. in 4. dist. 10. a. 3. q. 1. ad 1m.

2) Sess. 13. cap. 1.

3) Sess. 13. cap. 5. can. 6.

bewegt werden, wenn der Körper sich bewegt. Das ist kein **moveri per se**, sondern **per accidens**[1]).

Kurz, die Bewegung, von der hier die Rede ist, ist Ortsveränderung. In demselben Sinne also, wie man von dem sacramentalen Leib des Herrn sagen kann oder nicht sagen kann, er sei an einem Orte, kann man ihm auch Bewegung und Unbeweglichkeit zuschreiben.

10. Auch jede andere innere Veränderung ist vom eucharistischen Leibe des Herrn ausgeschlossen; weder wenn er anfängt, unter den Gestalten gegenwärtig zu sein, noch wenn er aufhört, findet an ihm eine Veränderung statt. Die Gestalten bekommen zu ihm eine Beziehung durch die Transsubstantiation, und diese Beziehung hört wieder auf, wenn die Gestalten nicht mehr fortdauern können[2]).

Nach der Auferstehung ist Christus und speciell der Leib des Herrn unversehrbar, unantastbar in gewissem Sinne unveränderlich, in einen dauernden Zustand der Verklärung übergegangen, womit freilich Veränderungen, die keine Unvollkommenheit enthalten, wie Sprechen, Gehen, nicht ausgeschlossen sind. Diesen Zustand behält er auch in der Eucharistie; es ist dies ja derselbe Leib, wie derjenige, welcher im Himmel zur Rechten Gottes sitzt.

Darum können und müssen freilich innere Veränderungen, welche vom Raume unabhängig sind, auch an dem Leibe des Herrn in der Eucharistie vor sich gehen, wenn solche der Leib des Herrn im Himmel erfährt. Wenn er von sitzender Stellung zu stehender über-

---

1) Per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, significatur quaedam habitudo ejus ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc esse non movetur Christus *per se* secundum locum, sed solum *per accidens*, quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco. Quod autem non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum ejus in quo est. S. Thom. Ibid. a. 6.

2) Similiter autem neque per se movetur secundum esse, quod habet in hoc sacramento, quacumque alia mutatione, puta quantum ad hoc quod desinat esse sub hoc sacramento, quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficiendi principium, sed alio deficiente hoc desinit esse in eo, sicut Deus cujus esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse neque etiam per motum localem sui, sed solum per hoc quod species hujus sacramenti desinant esse.

Unde patet quod Christus per se loquendo immobiliter est in hoc sacramento. S. Thom. Ibid.

geht, wenn er seine Hände bewegt, so müssen diese Veränderungen der Beziehungen der Glieder des Leibes auch den eucharistischen Leib afficiren. Darum sagt der hl. Thomas per se loquendo kommt dem eucharistischen Leibe Unveränderlichkeit zu. Umgekehrt kann von dem sakramentalen Leibe des Herrn keine Veränderung ausgehen, welche den verklärten Leib im Himmel afficirte. Denn in diesem Zustande kann er nicht durch die umgebenden Körper berührt oder irgendwie beeinflußt werden, noch kann er auf dieselben einwirken, nicht einmal seinen eigenen Körper kann er bewegen, keine Sinneseindrücke von der Umgebung erfahren. Der verklärte Leib im Himmel bleibt vollständig in seinen natürlichen Beziehungen zur Umgebung, er hört sie, sieht sie, er kann sie in Bewegung setzen und von ihr afficirt werden, nur widrige Affectionen sind ausgeschlossen. Viel wunderbarer und geheimnißvoller ist der Zustand des sakramentalen Leibes, der selbst in mannigfacher Beziehung geistiger ist als der der Engel.

Daß der Heiland hier keine Sinneswahrnehmungen haben kann, ist einleuchtend, da er nicht im Raume ist, seine Sinnesorgane sind nicht im Raume ausgedehnt, sie können also nicht von Aether- und Schallwellen, nicht von chemischen und mechanischen Reizen getroffen werden. Aus gleichem Grunde kann er nicht auf die im Raume ausgedehnten Körper wirken; er steht außerhalb jeder Beziehung zum Raume. Nicht einmal seine eigenen Glieder kann er räumlich bewegen; denn dieselben sind außerhalb des Raumes, in dem allein Bewegung möglich ist [1]).

---

1) Damit haben wir den Zustand der hl. Menschheit des Herrn charakterisirt, wie er von der sakramentalen Gegenwart als solcher gefordert wird. Freilich durch ein neues Wunder der göttlichen Allmacht kann auch dieser Zustand aufgehoben, und der hl. Menschheit die natürlichen Functionen des Leibes, insbesondere die Sinneswahrnehmungen wiedergegeben werden. Denn wenn auch natürlicher Weise seine dem Raum entrückten Sinne keine Reize von außen empfangen können, so ist das streng genommen nicht nöthig. Die unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Sinnesorgane kann den Licht-, Schallreiz ersetzen. Aber auch die Einwirkung der Objecte scheint nicht absolut unmöglich. Auch auf den reinen Geist können keine körperlichen Reize einwirken, aber in der Hand der Allmacht können sie recht energisch, wie das hölliſche Feuer die Geister afficiren. Freilich sehen, hören, sinnlich fühlen können die reinen Geister auch durch die Allmacht Gottes nicht; diese Sinneswahrnehmungen und Empfindungen verlangen nämlich wesentlich ein beseeltes, ausgedehntes Organ. Dieses fehlt dem reinen Geist, er kann seiner Wesensbeschaffenheit nach ein körperliches Organ nicht beseelen; dies kann nur eine auf den Leib hingerichtete, innerlich für ihn angelegte Seele. Der Seele Jesu Christi bleiben aber auch im sakramentalen Zustande vollständig ihre Organe mit allen ihren inneren Eigenschaften, insbeson-

11. Ganz selbstverständlich ist es, daß kein menschliches Auge den Leib des Herrn im Sakramente sehen kann; nicht blos weil er hinter den Gestalten des Brodes und Weines verborgen ist, sondern weil er in einem so geistigen, unräumlichen, ganz übernatürlichen Zustande sich befindet, daß er gar nicht als sinnenfälliger Leib erscheinen kann. Darum kann selbst das verklärte Auge der Seligen ihn nicht schauen, sondern nur das geistige Auge, der Verstand, und selbst dieser, selbst der des Engels nicht auf natürliche Weise, sondern nur der vom lumen gloriae erhobene und gestärkte Geist der Seligen. Das erklärt schön der hl. Thomas:

Duplex est oculus, scl. corporalis proprie dictus et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri, prout est in hoc sacramento. Primo quidem quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia, ita scl. quod accidentia corporis Chr. non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quae ipsum circumstant. Et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint.

Secundo quia sicut supra dictum est, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae. Substantia autem inquantum hujusmodi non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est *quod quid est.* Et ideo proprie loquendo corpus Chr. secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu scl. divino secundum se visibilis est, et per consequens ab intel-

---

dere bleibt derselben die innere Ausdehnung. Also fehlt den Organen nichts, was zur sinnlichen Bethätigung wesentlich ist.

Man nimmt darum mit gutem Grunde an, daß die Allmacht Gottes wirklich dieses neue Wunder wirke, welches der Würde der allerhl. Menschheit so sehr entspricht und gewissermaßen gefordert scheint durch den innigen Verkehr, in welchen der eucharistische Heiland zu den Menschen in diesem Sakramente treten will. Wir können kaum uns vorstellen, daß unser Herr im Sakrament unsere Seufzer nicht vernehmen, uns nicht mit seinen Augen sehen sollte.

lecto beato vel angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quae supernaturalia sunt per visionem divinae essentiae. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem sicut et cetera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus secundum sua naturalia sufficit ad hoc intuendum. Unde daemones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento nisi per fidem [1]).

Was darum von eucharistischen Wundern, Erscheinungen des Leibes oder Blutes des Herrn oder seiner Person oder einzelnen Theilen desselben berichtet wird, kann nicht so verstanden werden, daß der eucharistische Leib als solcher von den Gläubigen oder auch von einzelnen bevorzugten Seelen gesehen werde. Ihren Zweck, nämlich die reale Gegenwart zu beweisen, Zweifel zu zerstreuen, besondere Liebe des eucharistischen Gottes zu seinen Verehrern zu zeigen u. s. w. erfüllen diese Erscheinungen, wenn sie wirkliche Wunder, von Gott gewirkte Erscheinungen sind, immerhin. Aber die meisten Berichte werden entweder als bloße Legenden zu beurtheilen sein, bezw. rein natürliche Visionen frommer Seelen darstellen. Die neuere Physiologie und Psychologie erweitert immer mehr dieses Gebiet der Hallucinationen, welche übrigens ebenso klar und bestimmt sein können, als wenn die Gegenstände wirklich gesehen würden. So wird die Erzählung von dem Besuche des fränkischen Lagers durch Widekind und der Anblick des Knaben Jesu in der Hostie, der bei den unwürdig Communicirenden Widerwillen zeigt, doch von keinem Historiker als ernste Geschichte genommen werden.

Blutflecken, welche man früher häufig an Hostien beobachtet haben wollte, erklärt die neuere Naturwissenschaft durch rothgefärbte Mikroorganismen. Von einer Blutung des Leibes Christi in der Hostie kann absolut nicht die Rede sein. Wenn wirklich, wie bei gottlosen Durchbohrungen der Hostie berichtet wird, Blut gesehen wurde, so war das blos eine Erscheinung, nicht das wahre Blut des unversehrbaren Leibes des Herrn, geschweige denn das eucharistische Blut. Daß es sich blos um Erscheinungen handelt, beweist der Umstand, daß vielfach ein Knabe gesehen wird, oder ein Theil des Leibes Christi. Nicht als Knabe, nicht stückweise ist der Leib des Herrn zugegen, sondern in seiner vollkommenen Größe und Ganzheit [2]).

1) 3. p. q. 76. a. 7.

2) Auf dem Korporale in Walldürn werden die Spuren des Blutes Christi gezeigt und zwar mit einer Menge von Häuptern des Herrn. Das stellt sehr

Die Erscheinung selbst, wenn sie von Gott gewirkt ist, braucht nicht einmal in dem Sinne wirklich, objectiv zu sein, daß an der Stelle der Hostie ein wirklicher Körper, wirkliche Farbe, Gestalt, Größe eines Kindes u. dgl. vorhanden sind; Gott kann durch Einwirkung auf die Sinne der Zuschauer ihnen die Erscheinung des Blutes bewirken. Das wird wohl meistens der Fall sein, wenn nur ein Einzelner die Erscheinung hat. Sehen Mehrere das Wunder, dauert es längere Zeit fort, so wird man wohl an eine objective Darstellung eines Knaben, von Blut denken müssen. Eine solche kann Gott nun in doppelter Weise bewirken, entweder durch Veränderungen einiger secundären noch vorhandenen realen Accidentien des Brodes und Weines, welche ja ihre volle Realität bewahren, z. B. der Farbe, der Gestalt, oder auch ganz unabhängig von ihnen, wie dies bei manchen Engelserscheinungen (Erzengel Raphael) anzunehmen ist[1]).

So im Wesentlichen der hl. Thomas[2]).

---

gut die Idee dar, daß der Leib des Herrn auch unter den Weinsgestalten, und die Gegenwart eine virtuell vielfache ist. Aber diese wenigen Formen des Hauptes stellen nicht die wahre Unendlichkeit der Gegenwart des Herrn dar. Darum ist die Erscheinung sehr geeignet, die Zweifler oder Leugner der realen Gegenwart zu überzeugen, aber eine naturgetreue Darstellung des Leibes und Blutes Christi haben wir nicht, geschweige denn, daß der Leib und das Blut des Herrn selbst erschienen wäre.

1) Vgl. unseren Commentar zum B. Tobias S. 167 ff.

2) Dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro aut sanguis aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expresse viderent exterius carnem vel sanguinem vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere, quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur sicut et prius sub specie panis. . . Nec hoc tamen pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum praestigiis, quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam ad hoc scl. quod manifestetur vere corpus Chr. esse sub hoc sacramento, sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaus. Dicit enim Augustinus (de quaest. evang. l. 2, qu. ult.), quod „cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.“ Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non Christus desinit esse sub hoc sacramento, tali apparitione facta.

Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quae videtur realiter exterius existente, et hoc quidem videtur esse, quando sub tali specie ab omnibus videtur, et non ad horam sed per longum tempus ita permanet. Et in hoc casu quidam di-

12. Aus allen obigen Darlegungen über die Art der Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie ergibt sich, daß diese weder eine circumscriptive noch auch im strengeren Sinne eine definitive ist [1]). Freilich wenn man den Wortlaut jener Ausdrücke nimmt, ist er circumscriptiv wie definitiv gegenwärtig, denn seine jeweilige Gegenwart ist umschrieben, begrenzt, definirt durch die Größe der Hostie und die Masse des Weines. Da er aber auch außer dem Umfange der einen Hostie und des einzelnen Kelchinhaltes in andern Hostien und Kelchen und im Himmel gegenwärtig ist, so trifft weder die circumscriptive noch die definitive Gegenwart zu. Aber sachlich versteht man nach philosophischem Sprachgebrauch etwas anderes unter circum-

---

cunt, quod est propria species corporis Chr. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus sed aliqua pars carnis, vel etiam non videtur in specie juvenili sed in effigie puerili, quia in potestate corporis gloriosi est, quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem et in effigie vel propria vel aliena. — Sed hoc videtur esse inconveniens, primo quidem quia corpus Chr. non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde cum videatur in propria specie et adoretur in coelis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem, cum vuluerit, disparet, sicut dicitur Luc. c. ult., quod Dominus ex oculis discipulorum evanuit. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet, quinimo legitur quandoque inclusum esse et multorum episcoporum consilio in pyxide reservatum, quod nefas esset de Christo sentire secundum propriam speciem. Et ideo dicendum est quod manentibus dimensionibus quae prius fuerant, fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram, colorem et alia hujusmodi, ut videatur caro vel sanguis aut etiam puer. Et sicut prius dictum est hoc non est deceptio, quia fit in figura cujusdem veritatis, scl. ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem, quod in sacramento est vere corpus et sanguis Chr. Et sic patet quod remanentibus dimensionibus, quae sunt fundamenta aliorum accidentium, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 8.

1) Corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi, quam in hoc altari, ubi conficitur hoc sacramentum, cum tamen sit et in coelo in propria specie et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet, quod non est in hoc sacramento circumscriptive, quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis. Quod autem non est extra superficiem sacramenti nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc quod incepit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 5. ad 1um.

scriptiv und definitiv. Der Körper ist circumscriptiv, deutlicher dimensiv im Raume gegenwärtig, insofern er ganz am ganzen Orte seiner Dimensionen ist und mit seinen Theilen die entsprechenden Theile des Raumes erfüllt; die definitive, die dem Geist allein zukommen kann, besagt, daß er in dem ausgedehnten Raume seiner Gegenwart ganz im ganzen adäquaten Raume und auch ganz in seinen einzelnen Theilen ist: an jedem Punkte dieses Raumes kann man den ganzen Geist aufzeigen (definire).

In diesem Sinne ist der Leib des Herrn in keiner Weise circumscriptiv, dimensiv in der Hostie, sondern definitiv. Aber auch nicht ganz in dem Sinne wie der Engel definitiv gegenwärtig ist; denn die Substanz des Engels ist, weil einfach, in anderm Sinne ganz an jedem Punkte seiner Gegenwart wie der Leib des Herrn. Dieser ist und bleibt ausgedehnt, er behält seine innere Ausdehnung, ohne daß dieselbe freilich sich im Raume ausdehnt. Seine innere eigene Ausdehnung nimmt daher die Eigenthümlichkeit ihrer Substanz an, sie ist wie diese auch ganz in jedem Punkte der Hostie; von jedem Punkte kann man sagen: hier ist der Leib des Herrn ganz mit seiner ganzen Ausdehnung; und so ist selbst die Quantität des Leibes Christi nicht dimensiv, sondern definitiv gegenwärtig.

13. Die Gegenwart des Leibes Christi unterscheidet sich auch dadurch von der des Engels im Raume, daß der Leib des Herrn gar nicht eigentlich per se im Raume ist, sondern nur per accidens, nämlich durch die Dimensionen des Brodes. Der Geist aber kann auch per se einen ausgedehnten Raum erfüllen. Die Thomisten freilich fassen die Gegenwart des Geistes so immateriell, daß derselbe nach ihnen nur dadurch im Raume ist, daß er auf einen Körper im Raume einwirkt. Aber diese Behauptung läßt sich nicht begründen; im Gegentheil ist es einleuchtend, daß der Geist erst dann auf den Körper im Raume einwirken kann, wenn er in demselben ist. Unsere Seele, welche und so lange sie ganz und gar an den Körper gebunden ist, nimmt nur durch ihren Körper, also per accidens einen ausgedehnten Raum ein. Wenn sie aber ihre Gegenwart über den einfachen Punkt hinaus auf die Größe ihres Körpers ausdehnen kann, warum sollte sie nicht einen gleichen Raum nach der Trennung vom Körper einnehmen können? Anders ist es mit dem Leib des Herrn in der Eucharistie; hier ist seine Gegenwart durch die Transsubstantiation gesetzt, sie hängt also wesentlich an den Dimensionen des Brodes: es ist ein innerer Widerspruch, daß der eucharistische Leib von allen Beziehungen

zum Raume losgelöst, für sich einen ausgedehnten Raum, definitiv wie der Geist einnehme.

14. Der verklärte Auferstehungsleib kann gegenüber dem natürlichen „thierischen" ein geistiger genannt werden, wie ihn der hl. Paulus wirklich nennt, darum muß auch sein Verhältniß zum Raume sich dem des Geistes nähern. Da nun in der hl. Eucharistie der verklärte Leib des Herrn gegenwärtig ist, glauben Manche durch die Eigenschaften des verklärten Leibes den eucharistischen Zustand des Leibes Christi erklären zu können. Das geht nach dem Gesagten nicht an. Freilich die Durchdringung des Leibes Christi mit der Ausdehnung der Hostie, seine Leidensunfähigkeit und Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit, die Fähigkeit sich den Sinnen Anderer zu entziehen, die augenblickliche Herabkunft vom Himmel auf den Altar könnte bis zu einem gewissen Grade durch die entsprechenden Eigenschaften des Auferstehungsleibes erklärt werden: aber das hauptsächlichste Wunder, die immaterielle, unräumliche Gegenwart des Körpers, dem seine Quantität bleibt, die gleichzeitige Gegenwart an verschiedenen Orten ist damit nicht erklärt. Die Beziehungen des verklärten Leibes zum Raume sind freilich gelockert, aber nicht völlig aufgehoben wie in der Eucharistie.

15. Die in unserer Frage in Betracht kommenden philosophischen Untersuchungen über den Raum und die Ausdehnung haben wir nur kurz im Vorstehenden berühren können. Ausführlicher handelt darüber unser Lehrbuch der Allgemeinen Metaphysik[1]). Einige speciell hierher gehörige Punkte wollen wir zum besseren Verständniß des oben Gesagten hierher setzen.

a) Die Gegenwart eines Dinges an einem Orte ist mannigfach: circumscriptiv (dimensiv), definitiv und repletiv[2]). In ersterer Weise ist der Körper am Orte, insofern er ganz am ganzen Orte und mit den Theilen seiner Substanz an entsprechenden Theilen seines adäquaten Ortes sich findet. In zweiter Weise sind die einfachen Wesen an einem ausgedehnten Orte; da dieselben nämlich keine Theile haben, so sind sie entweder ganz im ganzen ausgedehnten Orte und ganz in den einzelnen Theilen desselben, oder nur in einem Punkte oder gar nicht im Raume, wie die Thomisten annehmen, welche ihnen nur eine Raumerfüllung per accidens beilegen.

1) 3. Aufl. S. 185—205. 208—245.

2) Die letzte Art der Gegenwart kommt Gott allein zu, dessen ganzes Wesen Alles ungetheilt und uneingeschränkt erfüllt.

Nur insofern sollen nach ihnen Geister an einem bestimmten Orte sein, als sie auf einen Körper, der per se kraft seines ausgedehnten Wesens einen Raum einnimmt, wirken, sei es als bewirkende Ursache, wie wenn ein Engel einen Leib bewegt, sei es als Lebensprincip, wie die Seelen in Bezug auf ihren Leib.

Aber man sieht durchaus keinen Grund, der es dem einfachen Wesen unmöglich machte, per se, also auch ohne jede Einwirkung auf einen Körper mit seiner Substanz einen Raum zu erfüllen und so seine Gegenwart über einen Punkt hinaus auszudehnen. Natürlich muß es dann ganz im ganzen Raume und ganz in den Theilen desselben sein, wie ja auch die Thomisten die Gegenwart der Seele im Leibe fassen müssen (obgleich dieselbe nur per accidens in demselben ausgebreitet sein soll); dies ist die definitive Gegenwart der nicht formell sondern nur virtuell ausgedehnten Wesen im Raume. Ihre Ausdehnung wird eine virtuelle genannt, weil sie nicht wie die im eigentlichen Sinne ausgedehnten Körper in ihrer Substanz Theile außer Theilen haben, womit sie entsprechende Theile des Raumes erfüllen, sondern mit ihrem einfachen Wesen Gleiches oder noch Mehr leisten als die Körper, indem auch sie einen ausgedehnten Raum erfüllen und einem eindringenden Körper einen mächtigeren Widerstand entgegensetzen können, als die Körper, und dies ohne selbst auseinander zu gehen, in ihrem Sein zersplittert zu werden. Sie haben hierin eine Vollkommenheit, welche der Raumerfüllung des Körpers gleichwerthig, derselben an Leistung (virtute) nicht nachsteht.

b) Obgleich es dem Körper natürlich ist, circumscriptiv im Raume zu sein, so läßt sich doch auch kein Widerspruch in der Annahme nachweisen, daß er gegen die Naturgesetze definitiv einen Raum einnehme.

Der natürliche Zustand der Dinge offenbart sich in der allgemeinen Erfahrung. Dieselbe zeigt aber, daß jeder bekannte Körper einen Raum in der Weise einnimmt, daß er durch verschiedene Theile seiner selbst verschiedene Theile des Raumes erfüllt. Die Induction ist so adäquat, daß wir uns der Vorstellung kaum entschlagen können, daß in dem Maße, als ein Körper selbst Ausdehnung hat, er auch einen entsprechenden Raum mit den Theilen seiner Ausdehnung erfüllen müsse.

Daß jedoch das Wesen des Körpers keine circumscriptive Gegenwart fordert, können wir aus der sehr unvollständigen Kenntniß, die

wir vom Wesen der Dinge überhaupt und von dem der Körper insbesondere haben, schließen. Niemand vermag aus den uns bekannten Wesensmerkmalen des Körpers in der Vorstellung der definitiven Gegenwart einen klaren Widerspruch mit der behaupteten Raumerfüllung des Körpers nachzuweisen, zumal die größte Schwierigkeit in der Vorstellung der definitiven Gegenwart überhaupt, die doch den Geistern ohne Bedenken zugestanden wird, liegt. Wenn wir also von der andern Seite aus äußeren Gründen einem Körper, z. B. dem Leibe Christi in der Eucharistie eine definitive Gegenwart beizulegen uns veranlaßt sehen, so kann jedenfalls eine innere Unmöglichkeit derselben nicht als Vorwand sie zu leugnen gebraucht werden [1]).

---

1) Nimmt man als Hypothese an, daß die Körper aus einfachen Elementen bestehen, so läßt sich ihre Unräumlichkeit nicht schwer verstehen. Diese Elemente können

a) als blos einen Punkt des Raumes einnehmend gedacht werden. Dann erklärt sich ihr Auseinander im Raume durch ihre Wurfbewegung, die sie im Anfange der Dinge erhalten haben, und die zwar durch Naturkräfte (z. B. Temperaturerniedrigung, Zusammendrücken) blos verringert aber durch den Urheber der Weltordnung sistirt werden kann, in Folge dessen alle Elemente in einem Punkte des Raumes beisammen sein können.

b) Man kann diesen einfachen Elementen eine virtuale Ausdehnung und damit eine definitive Gegenwart im Raume beilegen. Wie nun die Geister die Sphäre ihrer Gegenwart verkleinern und selbst bis zum Punkte zusammenziehen können, so zeigt sich kein Widerspruch darin, daß der Schöpfer die Sphäre der Gegenwart, die sie ohne Freiheit naturnothwendig einnehmen, verringert und selbst bis zum Punkte zusammenzieht. Sodann können

α) alle Elemente eines Körpers in einem Punkte vereinigt sein und brauchen nicht circumscriptiv denselben zu erfüllen.

β) Auch wenn ein jedes an seinem Platze bleibt, so erfüllt, nachdem sie die virtuale Ausdehnung nicht mehr haben, auch ihre Gesammtheit keinen Raum mit ihren Theilen, und ist also der Körper nicht mehr circumscriptiv in demselben.

γ) In einem Punkte vereinigt können alle wieder ihre virtuale Ausdehnung erhalten und ihre Gesammtheit ist nun definitiv wenigstens in dem kleinen Raum, der der Sphäre eines einzelnen Elements, in welches sie nach Voraussetzung zusammengedrängt sind, entspricht. Es zeigt sich aber auch kein Widerspruch in der Annahme, daß die Sphäre der Gegenwart des Aggregats vergrößert werde, bis es die Ausdehnung erhält, welche der Summe der definitiven Ausdehnungen der einzelnen gleichkommt: dann ist der ganze Körper innerhalb seiner Oberflächen definitiv gegenwärtig. A. a. O. S. 227—230.

§ 539.

Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an verschiedenen Orten.

1. Mit dem geheimnißvollen eucharistischen Wunder der raumlosen Gegenwart Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines verbindet sich das andere nicht minder unbegreifliche, daß er gleichzeitig an *mehreren Orten* zugegen ist. Er ist im Himmel und zugleich auf unzähligen Altären in unzähligen Hostien. Jedes geschöpfliche Wesen, auch das vollkommenste, kann nur einen einzigen adäquaten Ort einnehmen, über den hinaus es nicht sein, nicht wirken kann. Wohl mag ein vollkommener Geist gleichzeitig einen sehr großen Raum einnehmen können, die höchsten Engel vielleicht große Gestirne oder ganze Sternensysteme gleichzeitig mit ihrer Gegenwart umspannen können; aber dann sind sie doch nur an einem bestimmten Ort, dem „adäquaten Orte". Ein Geist mag so gleichzeitig an verschiedenen Stellen des Weltraumes sein, aber jede dieser einzelnen Stellen wäre nur ein partialer Ort des Engels; alle zusammen machen den seiner virtuellen Ausdehnung entsprechenden adäquaten Ort aus. Also haben wir da keine Multilocation, keine Vervielfältigung der Gegenwarten. Dasselbe trifft ja auch bei unserer Seele zu. Sie ist an verschiedenen Stellen des Körpers und zwar, da sie keine Theile hat, ganz. Und doch nimmt sie nur einen einzigen adäquaten Ort ein, den Raum ihres eigenen Körpers.

Der adäquate Raum des Leibes Christi ist aber im Himmel sein räumlicher Umfang, in der Hostie und im Kelch die Größe der Hostie, die Ausdehnung der Masse des Weines. Also muß der Leib und das Blut des Herrn, wenn sie außer dem Himmel und unter verschiedenen Gestalten gegenwärtig sein sollen, durch ein Wunder der Allmacht *multilocirt, replicirt*, an vielen adäquaten Orten gleichzeitig gesetzt werden.

2. Dieses Wunder ist aber darum so schwer begreiflich, weil es nicht einfach, wie etwa eine Krankenheilung oder selbst Todtenerweckung, bestehende, von Gott frei angeordnete Naturgesetze durchbricht, sondern das Wesen der Dinge selbst zu berühren, das Wesen der Körper aufzuheben scheint. Die Versetzung eines und desselben Körpers an verschiedene Orte verstößt nicht nur gegen die allgemeinste Erfahrung, sondern scheint der Endlichkeit des Geschöpfes und insbesondere dem Gebundensein des Körpers wie an den Raum überhaupt, so auch an einen bestimmten Raum zu widersprechen.

Durch die bloße Vernunft würden wir freilich kaum je zu der Vorstellung auch nur der Möglichkeit von den Wundern, welche in der hl. Eucharistie sich uns darbieten, gekommen sein. Aus sich wird die Vernunft, welche hier durch eine vollständige Induction die Erfahrung leitet und gleichsam nöthigt, immer urtheilen: Der Körper kann nicht unräumlich existiren, er kann nicht an verschiedenen Orten gleichzeitig sein, er kann nicht mit einem andern Körper zugleich denselben Raum einnehmen, seine Accidentien können nicht ohne die Substanz existiren u. s. w. Alles dieses liegt aber in der hl. Eucharistie als Thatsache vor. Darum kann die Vernunft nur die Aufgabe haben, zu zeigen, daß kein Widerspruch sich darin nachweisen läßt. Dadurch wird zwar einerseits die stolze Vernunft in ihre naturgemäßen Schranken verwiesen, andererseits findet die sich ihrer Schwachheit bewußte und vom Glauben erleuchtete Vernunft die herrlichsten Belehrungen über das Wesen der Körper selbst und ihre fundamentalsten Eigenschaften. Sie findet da handgreiflich bestätigt, daß der Allmächtige mehr wirken kann, als wir zu denken vermögen, daß der Herr des Seins das innerste Wesen der Dinge beeinflussen kann. Nur einseitige materialistische Naturforscher und Philosophen und in der Sinnenwelt verstrickte Alltagsmenschen, denen der Stoff einzig und Alles ist, können in den Wundern der hl. Eucharistie unüberwindliche Schwierigkeiten finden: wer da weiß, wie minimal unsere Kenntnisse von dem Wesen der Körper sind, wie zahlreich und sich widersprechend die Meinungen der Philosophen und Naturforscher über die Materie, der kann die so ernsthaft aufgebauschten Unmöglichkeiten über das allerh. Sakrament nur frei gewolltem Unglauben und kindlicher Unwissenheit zuschreiben. Doch wollen wir nicht unterlassen, die vermeintlichen Unmöglichkeiten etwas im Einzelnen zu untersuchen.

3. Man könnte die Unmöglichkeit, welche in der Vervielfältigung des Ortes liegt, einfach dadurch beseitigen, daß man auf die raumlose Art der Gegenwart des Leibes Christi im Sakramente hinweist; Christus ist hier nicht eigentlich an einem Orte, wie wir oben gesehen haben; also ist er nicht eigentlich an mehreren Orten; nur im Himmel ist er am Orte, den er mit den Dimensionen seines Leibes erfüllt, in der Hostie ist er unräumlich, jedenfalls nicht durch eigene Dimensionen im Raume. Das ist in der That die Lösung, welche der hl. Thomas gibt[1]) und die auch bis zu einem gewissen

1) Inde etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno

Grade befriedigt. Man findet so die Multilocation oder die Vervielfältigung der Gegenwart ganz selbstverständlich, sie ist mit der Transsubstantiation von selbst gegeben. Diese besteht aber darin, daß der Leib des Herrn, der im Himmel gegenwärtig ist und bleibt, auch an die Stelle des Brodes in der Hostie tritt, und wenn eine zweite, dritte, ja beliebig viele consecrirt werden, auch da das Brod in den Leib des Herrn verwandelt wird.

4. Indeß alle Schwierigkeiten sind damit nicht gehoben. Denn es bleibt immer die vielfältige Gegenwart des Leibes Christi an verschiedenen Orten, wenn man dieselbe auch nicht Multilocation im strengsten Sinne nennen will. Wir haben hierüber eingehender in der Metaphysik gehandelt. Von da nehmen wir Einiges, was mit unserer theologischen Frage enger zusammenhängt, herüber [1]).

5. Man kann eine dreifache Art der Bilocation bezw. Multilocation unterscheiden: eine dimensive, definitive und gemischte. Dimensiv ist sie, wenn der Körper an mehreren Orten gleichzeitig dimensiv, circumscriptiv gegenwärtig ist, definitiv, wenn er an den vielen Orten eine definitive Gegenwart hat, und gemischt, wenn er an einem die natürliche dimensive Gegenwart hat, an dem anderen die definitive. In der hl. Eucharistie finden blos die beiden letzteren statt: der Leib Christi ist dimensiv im Himmel und definitiv auf dem Altare, und zwar gleichzeitig auf vielen Altären. Schwierigkeiten, die sich speciell aus der ersteren ergeben, brauchen wir also hier nicht zu berücksichtigen; aber auch sie scheint nicht unmöglich, da im Wesentlichen für sie wie für die beiden anderen dieselben Principien gelten. Sie scheint aber im Leben der Heiligen nicht selten vorzukommen; jedenfalls ist ihre Annahme nicht darum der einer bloßen Vision am zweiten Orte vorzuziehen, weil sie unmöglich sei. Wir zeigen also, daß in keiner Art der Bilocation ein Widerspruch nachgewiesen werden kann.

6. Der Körper hat seine naturgemäße Beziehung zum Raume als der möglichen Ausdehnung durch seine eigene Ausdehnung. Nun läßt sich aber, wie wir bereits nachwiesen, kein Widerspruch darin entdecken, daß dem Körper seine Ausdehnung wenigstens deren actuale

tantum loco existit, sed mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis, in tot locis est, in quot hujusmodi conversio fuerit celebrata; non quidem divisum per partes sed integrum in unoquoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur. c. gent. l. 4. c. 64.

1) 3. Aufl. S. 235—245.

Bethätigung auf übernatürliche Weise entzogen werde. Ist aber einmal so zugegeben, daß die Ausdehnung eines Körpers im Raume nicht das Wesen des Körpers ausmacht, sondern dem Willen Gottes untersteht, so ist noch viel weniger das Maß derselben durch das Wesen des Körpers gefordert, und es kann also Gottes Allmacht die Ausdehnung eines bestimmten Körpers (etwa eines Atoms) verkleinern, vermehren und vervielfältigen, kurz der Substanz eines jeden Atoms eine beliebig von ihm zu bestimmende Ausdehnung geben.

Damit ist aber die Replication gegeben zunächst für zwei Orte, die noch in einander greifen; denn hier handelt es sich blos um Vergrößerung der Gegenwart durch Vergrößerung der Ausdehnung.

Aber auch die Möglichkeit der Gegenwart an getrennten Orten ist damit gegeben. Denn

a) Es ist nicht einzusehen, wie die Gegenwart eines Körpers nicht ganz über die ursprüngliche hinaus gehen können soll, wenn sie doch theilweise dies vermag, und warum sie nicht von der ersteren ganz abgetrennt und entfernt werden könne, wenn sie einmal ganz über dieselbe hinausgehen kann.

b) Wenn das Maß der Ausdehnung einer Körpersubstanz von Gott bestimmt wird, so kann er ihm ebensogut eine doppelte, dreifache u. s. w. wie eine einfache Ausdehnung geben und zwar nicht blos durch Vergrößerung der ursprünglichen, sondern auch durch Vervielfältigung derselben in der Weise, daß die verschiedenen Ausdehnungen nicht stetig zusammen hängen.

7. Es läßt sich in der gleichzeitigen Existenz eines Körpers an mehreren Orten keine Unmöglichkeit nachweisen.

a) Nicht nach dem Princip, daß die Verschiedenheit des Ortes das sicherste Kriterium für die Verschiedenheit der daselbst befindlichen Wesen ist. Denn dieses Kriterium hat allerdings Berechtigung, so lange die Naturgesetze nicht aufgehoben sind; es ist darum physisch unmöglich, daß an zwei Orten ein und dasselbe Wesen sich finde, d. h. physisch nothwendig, daß zwei verschiedenen Orten auch zwei verschiedene Wesen entsprechen; da aber eine metaphysische Unmöglichkeit in der Replication nicht nachgewiesen ist, so kann es geschehen, daß jenes Kriterium (in dem Falle eines Wunders) nicht zutreffe. Da aber Wunder und namentlich das betreffende äußerst selten sind und deren Geschehen auch erkannt werden kann, so irrt man sich im gewöhnlichen Gebrauche nicht, wenn man das erwähnte Kriterium stets zur Anwendung bringt.

b) Man kann auch nicht sagen, daß in der Bilocation der Körper von sich selbst entfernt ist, während es doch einleuchtend ist, daß jedes Ding sich nur nahe, weil mit sich identisch sein kann. Denn nicht der Körper ist im Falle der Replication von sich entfernt, sondern die eine seiner Gegenwarten, einer seiner Orte von dem andern. An beiden Orten ist er aber sich selbst unendlich nahe.

In gewissem Sinne kann man aber auch sagen, daß er von sich selbst entfernt sei; nicht als wenn seine Substanz von seiner Substanz abgetrennt wäre, sondern insofern dieselbe Substanz an einem Orte von sich selbst am andern entfernt ist.

c) Nicht aus dem Begriffe des (äußeren) Ortes, dessen Oberflächen den Körper so einschließen, daß derselbe nicht über dieselben hinausgehen kann, entspringt eine Unmöglichkeit für die Replication. Denn dies trifft ja auch bei der Gegenwart an zwei Orten zu; an beiden Orten geht der Körper nicht über die Grenzen des eingenommenen Raumes hinaus. Daß aber der Körper nur innerhalb solcher Grenzen eingeschlossen sein müsse, welche seiner eigenen Oberfläche congruent sind, und die durchaus nicht erweitert oder vervielfältigt werden könnten, wäre zu beweisen. Der Leib des Herrn ist ja aber nicht mit seinen Dimensionen im Raume.

d) Nicht darum ist die Vervielfältigung des Ortes unmöglich, weil dem Körper an verschiedenen Orten contradictorische oder conträre Bestimmungen zukommen müßten, wie z. B. wenn der Leib des Herrn an einem Orte ruht, am andern bewegt wird, hier nach oben, dort nach unten. Oder wenn der hl. Alphons zu Rom und in St. Agatha bilocirt, an einem Orte schläft, am andern wacht, an einem etwas sieht, am andern es nicht sehen kann, an einem sitzt, am andern steht oder geht, an einem nahe an Afrika ist, am andern fern, an einem von der Hitze, am andern von der Kälte leiden kann, an dem einen möglicherweise gesund, am andern krank, an einem leben, an dem andern durch einen nur hier sich geltend machenden Einfluß sterben kann.

Denn man muß zweierlei Bestimmungen am Körper unterscheiden:

α) Solche, die ihm mit Rücksicht auf den Ort und die umgebenden Körper beigelegt werden, und

β) solche, die dem Körper ohne Rücksicht auf Raum und Umgebung zukommen.

α) Offenbar können ihm von ersteren an den verschiedenen Orten ganz entgegengesetzte beigelegt werden. Denn zu einem wahren sich widersprechenden Gegensatz gehört, daß demselben Wesen unter der-

selben Beziehung etwas beigelegt und abgesprochen, d. h. unter derselben Rücksicht Entgegengesetztes von ihm ausgesagt werde. Da der Körper im Zustande der Bilocation in Bezug auf den Ort wirklich doppelt ist, so wird ihm nicht unter derselben Beziehung Dasselbe beigelegt und abgesprochen, was ihm kraft der zwei verschiedenen Orte Entgegengesetztes zukommt. Darum kann er an einem Orte Afrika nahe, am andern Afrika ferne sein, an dem einen von Hitze, am andern von Kälte getroffen werden, und an einem Orte sitzen, am andern stehen und dgl., wenn nur bei letzterer Bilocation die einzelnen Theile des Leibes nicht alle gleichweit von der ursprünglichen Lage gesetzt werden. Kraft einfacher Bilocation nämlich, bei der der Körper dieselbe Lage an beiden Orten hat, sind die parallelen Verbindungslinien der entsprechenden bilocirten Theile, also z. B. des Kopfes mit dem Kopfe am andern Orte, des Fußes mit dem Fuße alle einander gleich. Aber es kann ja der Kopf weiter vom Kopfe, als der Fuß vom Fuße u. s. w. gesetzt werden und dann wird der Körper am zweiten Orte eine ganz andere Stellung haben, wie am andern.

In gleicher Weise erklärt sich, wie er an einem Orte bewegt werden, an einem andern Orte ruhen kann, oder nach der entgegengesetzten Richtung bewegt werde. Ich sage *bewegt werde* und nicht *sich bewege*, denn die active Bewegung, die er an einem Orte mit seinen Gliedern macht, wird auch wegen der Identität des Subjectes am andern Orte stattfinden. Aber wenn er an einem Orte successiv durch stetig aufeinander folgende Bilocationen in andere Lagen gebracht wird, so braucht dies nicht am andern Orte zu geschehen, dort kann er vielmehr ruhen oder sich entgegengesetzt bewegen. Die entgegengesetzte Bewegung könnte er sich unter Umständen sogar selbst geben; wenn er z. B. an einem Orte nach Westen sieht, am andern aber so replicirt ist, daß er nach Osten gerichtet ist, so wird die fortschreitende Bewegung seiner Füße ihn an einem Orte nach Westen, am andern nach Osten führen. Der Leib des Herrn wird aber nicht einmal eigentlich bewegt, er bewegt sich per accidens, mit der Hostie. Wie darum unsere Seele sich zugleich nach oben und unten mit verschiedenen Armen bewegen kann, so der Leib des Herrn.

β) Bestimmungen hingegen, die dem Körper innerlich sind, d. h. nicht vom Orte abhängen, muß er, wenn er sie an einem Orte hat oder erhält, auch am andern haben; wenn er an einem Orte krank ist, stirbt, schläft, leidet, sieht, denkt, so thut er es auch am andern, obgleich er daselbst keinen Einfluß erfährt, der dazu mitwirken könnte.

Sollte er freilich an einem Orte, wo sich ihm eine Farbe zum Sehen darbietet, sie sehen, dieselbe am andern nicht sehen, so müßte er unter derselben Rücksicht, d. h. Dasselbe sehen und nicht sehen [1]).

So dürfte auch die dimensive Bilocation, gegen welche die letzteren Schwierigkeiten besonders gerichtet sind, keine besonderen Bedenken verursachen. Der Leib des Herrn in der Eucharistie kann aber gar keinen realen Einfluß an den verschiedenen Orten erfahren. Also können obige Gegensätze bei ihm gar nicht eintreffen.

§ 540.

Die Compenetration in der hl. Eucharistie.

1. Die der Bilocation gerade entgegengesetzte Daseinsweise ist die gegenseitige Durchdringung zweier Körper, resp. die Gegenwart zweier oder selbst mehrerer Körper genau an demselben Orte des Raumes. Auch diese gegen alle Naturgesetze verstoßende Gegenwart kommt in der hl. Eucharistie als ein besonderes Wunder in Betracht.

Man könnte freilich meinen, die Abwesenheit des Brodes einerseits und die unräumliche Gegenwart des Leibes Christi mache eine gegenseitige Durchdringung zweier Körper unnöthig, schließe sie sogar aus: das ist aber nur unter Beschränkung zuzugeben. Freilich die gleichzeitige Gegenwart zweier Körper genau auf demselben Orte haben wir nicht in der hl. Eucharistie. Denn der Leib des Herrn nimmt keinen Ort ein, noch weniger die Brodsubstanz, welche gar nicht da ist. Der innere Raum der Hostie scheint also ganz leer zu sein. Aber dieser Raum ist durchaus nicht leer [2]). Von

1) Sind die Einflüsse, die er an den verschiedenen Orten erfährt, einander entgegengesetzt, wie wenn er hier von Wärme, dort von Kälte, und zwar genau an denselben Körpertheilen getroffen wird, so muß er, da er nur ein Gefühl haben kann, eine mittlere Temperatur empfinden, die sich aus zwei Componenten als Resultante der Bewegung der Theilchen ergibt. Uebrigens glaube ich, daß auch ohne Verschmelzung der zwei Bewegungen in eine die Körpertheile, welche an dem einen Orte von der Wärme erregt schnellere Schwingungen ausführen, am andern die langsameren, welche der Kälte entsprechen, ausführen können, wenn sie nur an einem Orte von Gott anders replicirt werden, wie am andern. Die Seele wird dann trotzdem ein einheitliches Mischgefühl haben.

2) Locus ille, in quo est corpus Christi, non est vacuus; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Chr., quae non est ibi localiter; sed est repletus speciebus sacramentorum, quae habent replere locum vel propter naturam dimensionum vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiae. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 5. ad 2m.

der Brodsubstanz ist vollständig die Ausdehnung vorhanden, wie wir sehen werden, und diese nimmt einen ganz bestimmten Ort, den der Größe und Gestalt der Hostie ein. Der Leib des Herrn nimmt zwar nicht diesen Ort durch seine Ausdehnung ein, aber er muß doch die Ausdehnung des Brodes durchdringen; er ist ausgedehnt an jedem Punkt der Ausdehnung des Brodes. Die gegenseitige Durchdringung zweier Körper ist nicht schon mit der Identität des Platzes, den sie einnehmen, vollzogen, es muß auch der eine mit seiner Ausdehnung in die Ausdehnung des andern eindringen. Dies thut der Leib des Herrn, und dies ist nach Naturgesetzen ebenso unmöglich, als daß sie einen und denselben Platz einnehmen. Es handelt sich nämlich nicht um Eindringen in die Zwischenräume eines porösen oder atomistisch gegliederten Körpers, sondern um das Eindringen eines absolut festen, stetig ausgedehnten Körpers in einen anderen von ebenso stetiger Ausdehnung. Solche stetige Ausdehnung müssen wenigstens die Elemente des Körpers haben. Sollten sie aber einfache Kraftpunkte sein, dann hindert wenigstens die Widerstandskraft dieser Elemente, daß das eine in das andere eindringe. Jedenfalls wird von der Naturwissenschaft die Undurchdringlichkeit der Körper als wesentliche Eigenschaft der Körper bezeichnet.

2. Aber wir werden zeigen, daß dieselbe dem Körper nicht so wesentlich ist, daß sie durch Gottes Allmacht nicht aufgehoben werden kann. Es reicht zunächst hin, daß die Undurchdringlichkeit des einen aufgehoben werde; dann kann der andere in ihn eindringen. Nun besitzt aber der Leib des Herrn als verklärter Leib die active und passive Durchdringlichkeit. Er kann also die ganze Ausdehnung der Hostie durchdringen. Noch leichter verständlich wäre es, daß die einzelnen Theile des Leibes Christi sich gegenseitig durchdringen, weil alle selbst durchdringlich sind, also im Grunde jedes Mal eine doppelte Durchdringlichkeit vorhanden wäre. Aber eine solche Durchdringung, wie sie manche Theologen annehmen, findet thatsächlich nicht statt, und wird von der Art der Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie nicht gefordert. Nicht so ist die Gegenwart des Leibes auf die Größe und Gestalt der Hostie eingeschränkt, daß seine Theile in einander geschoben werden; das würde eine abnorme Mißgestaltung des Leibes Christi zur Folge haben, die mit der Unveränderlichkeit und Unversehrtheit dieses verklärten Leibes in grellem Widerspruche stände. Der Leib des Herrn ist gar nicht dimensiv in der Hostie gegenwärtig, sondern in seiner ganzen vollen Größe und Gestalt in jedem, auch dem kleinsten Theile der Hostie.

3. Aus dieser definitiven Gegenwart könnte man freilich auch eine gegenseitige Durchdringung der einzelnen Theile des Leibes Christi folgern wollen. Man könnte sagen: Wenn an jedem Punkte der Hostie der Leib des Herrn zugegen ist, so kann man beispielsweise zwei benachbarte Punkte herausgreifen und für sich betrachten. Die Gegenwart des Leibes Christi, die an dem einen Ort bezeichnet ist, fällt dann zum Theil zusammen mit der am benachbarten Orte bezeichneten. Es müssen also in demselben Theile der Hostie zwei verschiedene Theile des Leibes gegenwärtig sein.

Diese Folgerung beruht auf zwei ganz irrigen Voraussetzungen: die erste ist, daß von dem aufgezeigten Punkt der Hostie aus der Leib des Herrn sich in seine natürliche Dimensionen erstreckt. Das ist falsch; denn er ist mit seiner ganzen Ausdehnung in jedem Punkt. Zweitens wird angenommen, daß der Leib des Herrn schon vor der Theilung wirklich verschiedene Gegenwarten besitze. Vor der Theilung ist nur eine einzige Gegenwart actual vorhanden, nur mit der Möglichkeit in viele actuale überzugehen [1]).

Die körperliche Durchdringung kommt also wohl als eine wunderbare Eigenschaft in der hl. Eucharistie zur Geltung, aber lediglich in Betreff der wirklichen entitativen Ausdehnung des Leibes Christi und der entitativen und dimensiven des Brodes. Denn die innere Ausdehnung des Leibes Christi und die damit gegebene Undurchdringlichkeit wird durch die sakramentale Gegenwart nicht aufgehoben [2]).

Die Undurchdringlichkeit, insofern sie nicht die bloße Unmöglichkeit gleichzeitiger Einnahme eines und desselben Ortes, sondern auch Fernhaltung der fremden Ausdehnung von der eigenen bezeichnet, muß als ein dem Wesen innerliches Accidens bezeichnet werden. Die Ausdehnung der Hostie hat, wie die Farbe, Härte u. s. w., noch ihre Widerstandskraft und muß also aus ihrem Bereiche den ausgedehnten Leib des Herrn, der auch seine innere Ausdehnung behält, ausschließen. Der Leib des Herrn hat zwar keine locale äußere Aus-

1) Quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicujus rei est pluries sub dimensionibus propriis neque corpus Christi sub dimensionibus panis. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 3. ad 1m.

2) Accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Chr. sunt in hoc sacramento, quae sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco. S. Thom. 3. p. q. 76. a. 5. ad 3m.

dehnung und kann also nicht aus dem Raume verdrängt werden, er kann mit jeder anderen Ausdehnung in jedem Raume sein; aber die Undurchdringlichkeit besagt nicht blos, daß zwei Körper nicht in demselben Raume sein können, sondern auch, daß die innere eigene Ausdehnung des einen nicht in die des andern eindringt, daß sie ihre Quantität nicht vermischen können. Wenn also auch der Leib des Herrn nicht local ausgedehnt ist und also nicht aus dem Raume, von der Ausdehnung der Hostie verdrängt zu werden braucht, so muß doch die eigene Ausdehnung der Hostie in die innere des Leibes Christi eindringen, die beiden Ausdehnungen müssen sich gegenseitig vereinigen. Dies ist aber natürlicher Weise ebenso wenig möglich, als daß zwei Körper genau an demselben Orte sich finden.

Mit den Eigenschaften des *verklärten* Leibes ist die Durchdringlichkeit und Durchdringung aller Körper gegeben; sie bleibt aber immer ein schwer zu erklärendes Wunder. Ausführlicher muß darüber bei Erörterung des Auferstehungsleibes gehandelt werden. Wir haben darüber ausführlicher in der Metaphysik gesprochen: von dort nehmen wir Einiges herüber [1]).

4. *Es liegt kein Widerspruch darin, daß zwei Körper genau an demselben Orte sich befinden, also gegenseitig sich durchdringen* [2]).

Es ist einem jeden Körper zwar natürlich, seinen Platz so einzunehmen, daß er jeden andern abhält in ihn einzudringen; seinen Platz nur dann einnehmen zu lassen, wenn er selbst daraus verdrängt ist. Dies zeigt die ausnahmslose Erfahrung. Aber keine Erfahrung kann darthun, daß dies so sein müsse, und keine Speculation beweisen,

---

1) 3. Aufl. S. 231 ff.

2) Wir sprechen hier nicht von der physischen oder chemischen Durchdringung, welche bei unstetig ausgedehnten Körpern zweifelsohne vorkommt. Denn auch durch die dichtesten Körper wie Gold und Platin kann vermittelst starken Druckes noch Wasser in Form von ausschwitzenden Tröpfchen getrieben werden, und der Lichtstrahl findet auch durch die dichtesten Metalle, wenn sie in dünne Plättchen geschlagen werden, noch Raum für transversale Schwingungen des Aethers. In die damit gegebenen Poren können dann andere Körper eindringen und so kann man von einer Durchdringung der Körper sprechen. Bei der chemischen Durchdringung muß sogar ein Molekül in das andere eindringen, jedoch bleiben auch hier die Bestandtheile der Moleküle, die Atome neben einander. Was wir behaupten, ist, daß auch die Atome, selbst wenn sie nicht mehr zusammengesetzt sind und also keine Zwischenräume zwischen ihren Bestandtheilen haben, sich dennoch so durchdringen können, daß das eine mit seiner stetigen Ausdehnung ganz genau an demselben Orte wie ein anderes stetig ausgedehntes Atom sich befindet.

daß das Wesen des Körpers an die Bethätigung jener Widerstandskraft gebunden sei.

5. Dasselbe ergibt sich auch als Folgerung aus dem, was wir früher über die definitive Gegenwart eines Körpers gesagt haben. Denn wenn der Körper nicht dimensiv den Raum einzunehmen braucht, so verliert die Schwierigkeit, sich zwei Körper in demselben Raume zu denken, alles Gewicht. Speciell

a) wenn beide (oder doch einer von ihnen) in einen Punkt concentrirt werden oder gar alle Beziehung zum Raume verlieren, liegt die Möglichkeit der Durchdringung am Tage. Zwar kann dieselbe dann nicht so sehr in Bezug auf den Raum gefaßt werden, als wenn beide Körper denselben Raum einnähmen (örtliche Durchdringung), sondern mehr in Bezug auf ihre eigene innere Ausdehnung. Während nämlich natürlicher Weise zwei Körper weder denselben Raum einnehmen können (örtliche Undurchdringlichkeit), noch auch ihre eigenen Ausdehnungen vermengen können (innere Undurchdringlichkeit), so ist doch einleuchtend, daß wenn ein Körper seine Beziehung zu einem (ausgedehnten) Raume verloren hat, ebenso für eine örtliche Durchdringung nicht mehr die mindeste Schwierigkeit besteht, wie auch in der Vermengung, gegenseitiger Deckung, ihrer eigenen Ausdehnung keine Unmöglichkeit sich nachweisen läßt.

Diese innere Durchdringung besteht nicht in einer Identificirung von zwei unterschiedenen, sondern in einer Verträglichkeit zweier sich deckenden, d. h. nicht außer, sondern in einander befindlichen Ausdehnungen. Dieser Verträglichkeit könnte nur die beiderseitige Widerstandskraft entgegenwirken [1]). Die Widerstandskraft kann aber darum die Verträglichkeit nicht stören, da der Körper nach Voraussetzung entweder gar keine Beziehung zum Raume oder doch nur zu einem einfachen Punkte des Raumes haben soll. In ersterem Falle wirkt sie gar nicht nach außen, im zweiten höchstens auf einen Punkt, in beiden Fällen aber wird ihre Wirksamkeit aufgehoben; im ersteren weil sie keine immanente, sondern nur transitive Thätigkeit entwickeln kann, und folglich, wenn sie nicht nach außen (über ihre Oberfläche hinaus, trans) wirken kann, vollständig suspendirt ist. Im zweiten Falle kann sie nicht wirken, da sie wesentlich ausgedehnt ist und also im ungetheilten Punkte nicht sich entfalten kann.

1) Daß die Ausdehnung als solche nicht das Ineinander hindert, zeigt schon das allgemeine Verfahren der Stereometrie, welche unbedenklich die Körper in einander gelegt denkt, um ihre Congruenz, Symmetrie, Aehnlichkeit u. s. w. zu beweisen.

b) Aber auch wenn die beiden oder einer von den beiden Körpern definitiv den Raum einnimmt, läßt sich von einer gegenseitigen Durchdringung Rechenschaft geben. Denn wie der Geist freiwillig einen andern Geist oder auch einen Körper in den von ihm definitiv erfüllten Raum eindringen lassen kann, so kann gewiß Gottes Allmacht die definitive Gegenwart eines materiellen Wesens so beeinflussen, daß es gleichfalls, obgleich naturgemäß eingerichtet, jeden andern Körper aus dem so eingenommenen Raume und von sich fernzuhalten, denselben in sich eindringen läßt. Denn wenn sich der Geist frei durchdringlich machen kann, so widerspricht jedenfalls die Durchdringlichkeit nicht der definitiven Gegenwart. Was aber keinen Wesenswiderspruch enthält, kann auch Object der göttlichen Allmacht sein.

§ 541.

Die sakramentalen Gestalten.

I. Unter sakramentalen Gestalten (species) versteht man die Farbe, den Geruch, den Geschmack, die Größe, die Form, kurz alle die äußeren Merkmale, durch welche das hl. Sakrament sich unseren Sinnen darstellt. Es sind dies aber ganz genau die Merkmale, durch welche Brod und Wein sich uns kundgeben, also ontologisch die Accidentien von Brod- und Weinsubstanz. Es besteht auch nicht die mindeste Differenz zwischen den sakramentalen Gestalten und den vor der Consecration wahrnehmbaren Accidentien der eucharistischen Elemente [1]). Nun ist aber nach der Consecration die Substanz von Brod und Wein nicht mehr vorhanden; eine Substanz als Subject oder Träger verlangen aber die Accidentien: die Farbe muß in einem Gefärbten, die Größe in einem Großen sein: es ist ein innerer Widerspruch, daß eine Farbe ohne Subject, eine runde Gestalt ohne ein Rundes sei. Wo ist nun das Subject für die sakramentalen Gestalten, d. h. für die Accidentien des nicht mehr vorhandenen Brodes und Weines?

1. Man könnte zunächst an die Substanz des Leibes und Blutes Christi denken. Dieselben sind an die Stelle von Brod und Wein getreten, sie mögen also auch die Function dieser

1) Die Theologie nennt die Accidentien in der Eucharistie species, Gestalten. Damit ist zugleich ausgedrückt, daß wir nur dem Anscheine nach Brod und Wein vor uns haben, daß die Accidentien aber selbst Schein seien, ist damit nicht gesagt.

Substanzen, Träger der ihnen zukommenden Accidentien zu sein, übernommen haben.

Dies ist aber durchaus unhaltbar. Der Leib des Herrn hat ja seine eigenen Accidentien, seine eigene Größe, Farbe, Gestalt, er kann also nicht noch andere, am wenigsten der seinigen widersprechende Accidentien haben; er kann nicht die Größe, die Rundung der Hostie haben. Der verklärte Leib, noch mehr der sakramentale, ist auch ganz unveränderlich, leidensunfähig, also kann er nicht innerlich von fremden Zuständlichkeiten afficirt werden [1]).

2. Die Vorstellung, daß etwa die umgebende Luft die Stelle der Substanz für die Accidentien des Brodes und Weines übernehme, ist durchaus abzuweisen. Schon der hl. Thomas hat diese Ansicht bekämpft. Denn die Luft hat ja ihre eigenen Accidentien: Farbe, Geruch u. s. w. Sie kann also nicht die ganz verschiedenen des Brodes und Weines erhalten, sonst müßte das Gesehene weiß und undurchsichtig und zugleich bläulich und durchsichtig sein, es müßte zugleich fest, flüssig und gasförmig sein u. s. w. Aber selbst gleichartige Accidentien kann eine Substanz nicht doppelt haben, z. B. außer der eigenen Ausdehnung nicht noch eine fremde, außer der eigenen Farbe noch eine andere wenngleich homogene. Schon der Uebergang des Accidens von der einen Substanz auf eine andere ist eine Unmöglichkeit. Denn dazu gehört eine Ablösung von der eigenen Substanz und Uebertragung auf eine andere. Kann aber ein Accidens von seiner Substanz abgetrennt werden, dann kann es auch ohne dieselbe existiren; dann bedarf es keiner neuen Substanz, auf die es übertragen werden müßte.

Die Accidentien von Brod und Wein sind ja auch nicht in der umgebenden Luft, sondern an dem von Luft entblößten Raume, sie verdrängen die Luft aus ihrem Platze [2]). Höchstens in der dem

---

1) Accidentia panis et vini, quae sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subjecto in substantia panis et vini, quae non manet, neque etiam in forma substantiali, quae non manet, et si remaneret, subjectum esse non posset ut patet per Boethium de Trin. l. 1. Manifestum est etiam quod hujusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subjecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici, neque etiam est possibile quod corpus Chr. gloriosum et impassibile existens alteretur ad suscipiendas hujusmodi qualitates. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 1.

2) Dicunt autem quidam, quod sunt sicut in subjecto in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest, primo quidem quia aer non est

Brode und Weine nächsten Schicht der Luft könnten die Accidentien haften bleiben. Aber ganz dicht schließt die Luft nicht an Brod und Wein an; also müßte doch eine Wanderung der Accidentien von der Stelle des Brodes zu der Stelle der es umgebenden Luft angenommen werden [1]).

3. Eine ähnliche, mehr den modernen Auffassungen über die Constitution der Körper entsprechende Erklärung hat man in neuester Zeit von dem Subjecte der Brods- und Weinsgestalten gegeben, indem man an die Stelle der groben Luft den feineren Aether setzte. Um die Erscheinungen der Farbe, des Geruchs u. s. w. zu erklären, braucht man blos anzunehmen, daß die Transsubstantiation nicht auf den Aether, sondern nur auf die Massentheilchen des Brodes und Weines sich erstrecke. Die wägbare Materie macht die Substanz der Körper aus: vom Aether ist dieselbe durchdrungen, und seine Schwingungen bewirken das Licht, die Farbe, die Temperatur einer jeden Körpersubstanz.

Diese Auffassung ist insofern annehmbarer, als sie die Träger der Accidentien nicht lediglich außer der Hostie, in ihrer nächsten Umgebung sucht, wie jene mittelalterlichen Theologen; sie ist aber in anderer Beziehung verwerflicher. Denn sie fälscht den Begriff der Transsubstantiation. Die Körpersubstanz besteht nämlich nicht lediglich aus wägbarer Materie, die etwa blos in den Aether eingetaucht wäre, sondern wenn man dieses hypothetische Element annimmt, muß man es auch an der Constitution der Körper betheiligt sein lassen. Man denkt sich sein Verhältniß zu der wägbaren Materie gewöhnlich so, daß man die Massenatome von Aetherhüllen umgeben denkt, die sich vermischen,

---

hujusmodi accidentium susceptivus. Secundo quia hujusmodi accidentia non sunt ubi est aer, quinimo ad motum harum specierum aer depellitur. Tertio quia accidentia non transeunt de subjecto in subjectum, ut scl. idem accidens numero, quod primo fuit in uno subjecto, postmodum fiat in alio; accidens enim accipit numerum a subjecto, unde non potest esse quod idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subjecto. Quarto quia cum aer non spolietur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant, quae tamen non efficiunt nisi suum significatum. Ibid.

1) Eine ganz dünne Luftschicht dicht an der Grenze des Brodes kann nicht die Stelle des ausgedehnten Brodes und Weines vertreten: also müßte eine entferntere dickere Luftschicht die neuen Accidentien aufnehmen. Dann würde sich aber ganz klar zeigen, daß die Accidentien von Brod und Wein nicht mehr am Platze ihrer Substanzen sich befänden; bei der Consecration müßte eine Wanderung derselben erfolgen.

wenn Atome zu Molekülen zusammentreten. Viele führen selbst die wägbaren Massentheilchen auf Aetheratome zurück, insofern verschiedene Zahl, Proportion und Lagerung des Aethers Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff u. s. w. constituiren.

Wenn es also Aether gibt, so gehört er mit zu dem Wesen, der Substanz der Körper, er wird also durch die Transsubstantiation vollständig umgewandelt. Er kann also nicht mehr als Träger den Accidentien dienen. Nähme man ihn aber isolirt, d. h. unbetheiligt an der Constitution der Materie, dann umgibt er sie blos, dringt nur in die Stoffe ein, höchstens etwas tiefer als die Luft, im Grunde aber haben wir dieselben Unzulänglichkeiten, wie wenn dieses gröbere Medium Träger der sakramentalen Gestalten sein soll.

Dann ist aber noch ein sehr wichtiger Punkt zu beachten. Die Accidentien der Körper lassen sich nur theilweise durch den Aether erklären: Licht, Farbe, Wärme, können bis zu einem gewissen Punkte ohne wägbare Materie durch Aetherbewegungen erklärt werden, nicht aber der Geschmack und der Geruch, welche durch chemische Processe von wägbaren Theilchen der Materie, der Klang, welcher durch Schwingungen der Massentheilchen erklärt werden muß. Selbst die Lichtschwingungen sind durch den Aether nicht lediglich zu erklären; es muß der Lichtstrahl von einer widerstandsfähigen Fläche zurückgeworfen werden, um unser Auge zu afficiren.

4. Also kann der Aether nicht das Subject sein, welchem die Brod- und Weingestalten inhäriren. Was man noch für *andere Substanzen* dafür ausfindig machen will, ist schwer einzusehen; einer jeden aber stehen folgende unabweisliche Bedenken entgegen. Erstens jede Substanz hat ihre eigenen, ihr innerstes Wesen manifestirenden, von diesem Wesen als entsprechende Erscheinung geforderten Accidentien. Also können die Gestalten des Brodes und Weines keine Accidentien einer ganz andern Substanz sein. Die Einsetzungsworte verlangen, wie wir gesehen haben, die Transsubstantiation in dem Sinne, daß der Leib des Herrn an Stelle der Substanz des Brodes tritt. Aber was vom Brode gilt, muß mehr oder weniger auch von jeder andern Substanz gesagt werden: wie das Brod so kann auch eine andere Substanz nicht *mit, neben* dem Leibe Christi bestehen. Der Catech. Rom. sagt, durch dieselben Zeugnisse, durch welche das Aufhören von Brod und Wein bewiesen worden, werde die Existenz der Accidentien ohne Substanz dargethan [1]).

1) P. II. c. 4. q. 37.

Es bleibt somit kein natürliches Mittel für den Fortbestand der Accidentien von Brod und Wein, sie haften nicht an einer Substanz. Es erklären darum die Scholastiker allgemein, daß die Accidentien des Brodes und Weines *ohne Substanz*, ohne Subject fortbestehen. Der römische Katechismus erklärt dies als fortwährende und beständige Lehre der katholischen Kirche, und für ein Lehrstück, das man, im Gegensatz zu manchen andern Wundern in diesem Sacramente, über welche die Seelenhirten beim Volke keine eingehenden Erörterungen anstellen sollen, auch den gewöhnlichen Gläubigen vortragen kann [1]).

Den Bestand also, den die Accidentien nicht in sich haben können, eben weil sie als entia in alio eine Substanz verlangen, eine jede Substanz aber auszuschließen ist, muß die Allmacht Gottes auf wunderbare Weise durch unmittelbares Eingreifen in die natürliche Ordnung der Dinge ihnen verleihen.

5. Da könnte es nun am einfachsten erscheinen mit manchen Theologen anzunehmen, daß Gott nur auf die *Sinne* der Menschen einwirkte und so dieselben genau in derselben Weise anregt, reizt, wie dies vorher Brod und Wein thaten. Der optische Nerv z. B. wird unmittelbar von Gott so erregt, wie es sonst die vom Brode ausgehenden zurückgeworfenen Lichtstrahlen thun; bei der Berührung des consecrirten Weines mit der Zunge wirkt Gott durch die Geschmacksnerven den Weingeschmack u. s. w.

Aber diese Annahme ist absolut zu verwerfen, schon wegen der Einfachheit, die wir beim Wirken Gottes beobachten. Gott müßte dann so oft ein Wunder wirken, als irgend ein Mensch eine consecrirte Hostie sieht, berührt u. s. w. Dazu wären unzählige Wunder erforderlich. Viel einfacher wirkt Gott ein einmaliges Wunder, das aber objectiv *da* sich vollzieht, wo das hl. Sakrament sich befindet.

Zweitens aber und das ist viel wichtiger: Wenn die Erscheinungen von Brod und Wein blos subjectiv, also *Phantasmen*

1) Tertium restat, quod in hoc Sacramento maximum atque mirabile videtur . . . panis videlicet et vini species sine aliqua re subjecta constare. Nam cum antea demonstratum sit, corpus Domini et sanguinem vere in sacramento esse, ita ut amplius nulla subsit panis et vini substantia, quoniam ea accidentia Christi corpori et sanguini inhaerere non possunt: relinquitur, ut supra omnem naturae ordinem ipsa se, nulla alia re nisa sustentent. Haec perpetua et constans fuit Catholicae Ecclesiae doctrina: quae etiam facile eorum testimoniorum auctoritate confirmari poterit, quibus antea planum factum est, nullam residere in Eucharistia panis aut vini substantiam. P. II. c. 4. q. 37.

sind, dann haben wir gar kein Sakrament. Ein solches verlangt wesentlich ein äußeres sichtbares Zeichen, welches die innere Gnade, hier zunächst den Leib und das Blut des Herrn als Seelenspeise, in sich enthält und erzeugt. Darum betonen denn auch die hl. Väter fast mit demselben Nachdrucke die äußere, objective Wirklichkeit der sakramentalen Gestalten des Sakramentes, wie die wahre und wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi.

Der hl. Irenäus unterscheidet in der Eucharistie ein irdisches und ein himmlisches Element [1]). Origenes erklärt, daß die geheiligte Speise der Verdauung unterworfen sei nach ihrer materiellen Seite (κατ' αὐτὸ τὸ ὑλικόν) [2]). Der hl. Chrysostomus unterscheidet von dem was nur durch den Glauben im Sakramente zu erfassen, die αἰσθητά πράγματα [3]). Ephrem v. Antioch. spricht noch stärker von der αἰσθητὴ οὐσία. Theodoret erklärt, daß die Natur von Brod und Wein fortdauere, die mystischen Symbole ihrer eigenen Natur nicht verlustig gehen [4]). Den Monophysiten gegenüber, welche aus der Verwandlung des Brodes die Umwandlung der Menschheit Jesu Christi in die Gottheit zu beweisen suchten, betonten die Väter die Realität, die bleibende Natur der Elemente so stark, daß die Sakramentarier sie für sich in Anspruch nehmen. Da aber dieselben Väter klar und bestimmt die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und die Transsubstantiation lehren, so sind ihre Ausdrücke von dem Verbleiben der realen Accidentien zum Ausschluß einer blos phantastischen Vorstellung und Darstellung zu verstehen.

Von einem Verbleiben der Gestalten des Brodes und Weines, wie es das Concil vom Lateran in c. Firmiter, das Florentiner im Decret pro Armenis und das von Trient lehren, könnte bei dieser rein subjectiven Fassung der species keine Rede sein.

Aber, sagt Witasse, gerade der Ausdruck, den diese Concilien gebrauchen, beweist gegen die realen Accidentien; in dem 3. Kapitel der 13. Sitzung wiederholt das Tridentinum neun Mal das Wort species, gebraucht aber nie den Ausdruck Accidentien von Brod und Wein [5]).

Der Ausdruck species kann allerdings auch eine bloße phantastische Erscheinung bezeichnen; wenn er aber im Gegensatz zur Substanz wie in den genannten Definitionen der Concilien

1) L. 4 c. 16 n. 5.
2) In Matth. tom. 11. n. 14.
3) Hom. 82 in Matth.
4) Vgl. oben S. 537. — 5) De Euchar. sect. 2. q. 2. a. 3.

gesetzt wird, bezeichnet er die äußere wirkliche Erscheinung der Substanz. Keine Substanz kann sich unseren Sinnen durch sich selbst darstellen, sie äußert sich durch ihre Accidentien, ihre „Gestalten". Und darum sind im theologischen Sprachgebrauch die species sacramentales panis et vini ganz gleichbedeutend mit den erscheinenden Accidentien (Gestalten) von Brod und Wein. Uebrigens hat das Concil von Constanz auch den Ausdruck accidentia sanctionirt, indem es den Satz Wiclefs verurtheilte: Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento [1]). Damit soll nicht blos die Leugnung der Transsubstantiation verurtheilt werden, wie Witasse, Drouin u. A. behaupten; denn diese war schon in dem ersten Satze Wiclefs: Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris verworfen. Wiclef selbst erklärte, daß er in doppelter Beziehung die Lehre der Kirche verwerfe [2]). Speciell nennt er das Verbleiben der Accidentien ohne Substanz ein scandalosum mendacium [3]).

Es kann also nicht bezweifelt werden, daß nach katholischer Lehre die Accidentien von Brod und Wein ohne Substanz in der Eucharistie bleiben, wenn man wohl auch nicht eine directe Definition, wie sie Manche aus dem Concil von Trient ableiten wollen, streng nachweisen kann.

6. Mit dieser Lehre der Kirche ist auch eine andere Ansicht wohl kaum verträglich, welche die sakramentalen Species zwar als objective Erscheinungen, aber ohne irgend welche bleibende Realität einfach von Gott an dem Orte, wo früher Brod war, gewirkt sein läßt. Wenn man freilich diese Erklärung so ganz allgemein versteht, daß Gott nun wunderbarer Weise alles das bewirke, was früher die natürliche Substanz that, so wäre nichts dagegen einzuwenden: auf diese stellvertretende wunderbare Einwirkung Gottes müssen wir alle recurriren; wenn aber specieller damit jede dauernde, von dem Brode und Weine zurückbleibende Realität geleugnet wird, entspricht diese Erklärung nicht der kirchlichen Auffassung. Der hauptsächlichste Grund, der gegen die vorige Erklärung spricht, fällt hier allerdings weg: wir haben ein sinnliches Element als äußeres Zeichen des Sakra-

1) Sess. 8. Bulla Confirm. Mart. V.

2) In duobus stat nostra variatio in hac materia: 1° in propositione affirmativa qua dicitur quod accidens est sine subjecto, 2° in propositione negativa, quod non remanet substantia panis et vini post consecrationem. De Apost. c. 16.

3) C. 21; Gott vermöge dies nicht einmal potentia absoluta zu bewirken. Serm. 58.

mentes, keine blos phantastische Vorstellung. Auch brauchte Gott nicht so viele Wunder zu wirken, wie bei jener Einwirkung auf alle Sinne aller Menschen. Aber ein eigentliches Bleiben der Accidentien des Brodes und Weines wäre auch hier nicht vorhanden.

Dieses letzte Bedenken läßt sich allerdings abschwächen durch den Hinweis auf die neuere Auffassung von den sinnlichen Qualitäten. Farbe, Ton, Geruch, Geschmack werden nicht als dauernde, unveränderliche Zuständlichkeiten der Körper gefaßt, sondern als wechselnde successive Thätigkeiten und insbesondere als von den Körpern ausgehende Bewegungen. Die Farbe haftet nicht unveränderlich am Körper, sondern in jedem Augenblicke gehen andere neue Schwingungen von rothen, gelben, weißen Körper aus. Dasselbe gilt vom Ton, von der Wärme. Der Geschmack und Geruch kommt dadurch zu Stande, daß flüssige Theilchen des schmeckenden Körpers oder gasförmige des riechenden unsere Organe afficiren. Es sind aber in jedem Augenblicke andere Theilchen des Brodes und Weines, welche unser Geschmacks- oder Geruchsorgan treffen.

Aber trotzdem werden auch von den Physikern und Physiologen die Farbe, der Klang, der Geruch, der Geschmack als dauernde Eigenschaften der Körper angesehen; sie sind es, insofern sie immer von gleicher Beschaffenheit sind und in denselben bleibenden Eigenschaften der Körper ihren Grund haben.

Warum sollte man nicht also auch sagen können, die Farbe des Brodes und Weines bleibt in der Eucharistie, da ja Gottes Einwirkung Schwingungen von derselben Beschaffenheit hervorruft, wie sie vorher von der Brodsubstanz ausgegangen?

Einigermaßen könnte man ja bei diesem Verhalten von einem Bleiben der Accidentien sprechen, aber doch nicht im vollen Sinne. Schon der Umstand, daß die Schwingungen nicht mehr in den gleichen Eigenschaften des Brodes ihren Grund haben, zerstört die Identität der Brodfarbe, des Brod- und Weingeruchs. Wir werden also, wenn wir diese Erklärung auch nicht absolut verwerfen wollen, doch einer solchen den Vorzug geben müssen, welche dem Verbleiben der Accidentien mehr gerecht wird.

7. Eine solche gibt Leibniz und Franzelin, nach ihnen hat auch Hurter dieselbe eingehender dargelegt und begründet. Dieselbe stützt sich auf die Voraussetzung, daß alle Thätigkeiten und Zuständlichkeiten der Körpersubstanz von der Widerstandskraft des Körpers als Grundkraft, womit die Schwerkraft zugleich gegeben ist, ausgehen. Sie kann aber in ihrer actualen Bethätigung vom Körper getrennt und

von Gottes Allmacht ersetzt werden. Die aptitudinale Widerstandskraft ist dem Körper zwar wesentlich wie die Ausdehnung, und deßhalb muß sie mit der Vernichtung der Substanz des Körpers aufhören, aber die thatsächliche Ausübung dieser Kraft kann Gott wunderbarer Weise übernehmen. Bei dieser Fassung bleiben die Accidentien der eucharistischen Elemente, auch wenn die Substanzen und ihre wesentlichen Bestimmungen aufgehört haben zu existiren [1]).

Es lassen sich aber auch die Accidentien alle aus der einen von Gott erhaltenen Grundenergie erklären. Die Zurückwerfung der Ätherwellen erzeugt die Farbe, die Temperatur, der Luftwellen den Schall, die Reizung der entsprechenden Nervenfasern den Geruch und Geschmack u. s. w. [2]). Selbst die bleibende Quantität des Körpers läßt sich

1) Franzelin gibt folgende hypothetische Erklärung, welche übrigens bereits Leibniz (Syst. theol. ed. Lacroix p. 98—103.) der Hauptsache nach vorgetragen, und welche seitdem manche Anhänger gefunden; mit Franzelin stimmt Hurter (tract. IX. De Euch. n. 375) vollständig überein: Ponamus hypothesim sequentem: Resistentia, quae promanat ex singulis particulis corporeae substantiae, aliter atque aliter modificata pro diversitate substantiae, est vis quaedam non substantialis sed tamen realis ad modum impulsus seu impetus (ὁρμή). Duo autem hic distinguo, vdl. substantiam, ut est apta ac nata ad hunc impulsum producendum, quae est causa activa, ἐνέργεια hujus impulsus seu resistentiae, tum vero actualem impulsum ipsum promanantem et productum ab illa (ἐνέργημα). Energia illa causalis est utique inseparabilis ab ipsa substantia, imo videtur esse vis substantiva non distincta ab ipsa substantia nisi consideratione mentis ut modus substantialis, vel (in primis elementis materialibus) tamquam forma dans perfectionem specificam. At vero aliter loquendum est de illa vi seu de illo impulsu procedente ab energia substantiae (quam diximus ἐνέργημα). Iste impulsus imprimis non est nihil, sed aliquid reale, quod tamen ex sese postulat inesse ipsi substantiae et sustentari a substantia, nec potest naturaliter in se et per se esse extra substantiam, proindeque ubi desinit substantia ἐνεργητική, desinit naturaliter etiam ἐνέργημα ab ea pendens et ab ea manans. Haec ergo resistentia, quam supponimus esse simul attractionem, non est aliquid substantiale, sed accidens substantiae, ens incompletum, entis ens, continuo manans a substantia et ab ea sustentatum. Attamen quia est res aliquid habens entitatis distinctae a substantia, potest a Deo conservari etiam desinente substantia, ubi id, quod substantia ut causa secunda conferebat ad esse et conservationem accidentis, a Deo ut causa prima suppletur non sane per modum sustentantis subjecti sed per modum causae efficientis. Franzelin, de Euch. thes. XII. p. 271 sq.

2) Jam hisce positis reliqua phaenomena omnia perdurantia non secus ac si substantia iis subesse pergeret tamquam causa, haud difficilem habent explicationem. Cum enim impulsus, qui diversimode modificatus proce-

auf diese Weise erklären: Dieselbe besteht darin, daß der Körper Theile außer Theilen hat, was in anderer Weise nicht möglich ist, als daß die Theile des Körpers nicht nur gegen fremde Körper, sondern auch gegen einander Widerstand ausüben.

Diese Auffassung, die wir nicht verwerfen, kommt, wie die genannten Theologen bemerken, der des hl. Thomas und der unter den Scholastikern fast allgemein angenommenen Erklärung von den sakramentalen Gestalten sehr nahe.

II. Diese nehmen nämlich an, daß die Quantität[1]) des Brodes und Weines als fundamentalste Bestimmung der körperlichen Substanz und Trägerin aller anderen Accidentien in der Eucharistie bleibe, womit alle Erscheinungen des Sakramentes vollständig erklärt sind[2]).

---

debat ex singulis corporis particulis et per quem corpus agebat in alia corpora, conservetur ille idem, manebit ergo resistentia et attractio eadem, in eadem extensione per spatium (secundum omnes easdem dimensiones), ex quibus duobus concipitur *quantitas*. Quantitas enim (extrinseca et empirica) resultat ex eo, quod partes corporis sunt extra partes et partes singulae per resistentiam tum se invicem tum alia corpora a suo loco excludunt; hinc desinente substantia corporis repugnat quidem, ut quantitas manens sit quantitas corporis, sed non repugnat quantitas resultans ex remanente resistentia, cujus partes sunt extra partes in spatio.

Ex hac ipsa ratione remanentis resistentiae et attractionis, quae prius promanabat ex singulis particulis corporis substantialis manebit eadem *gravitas*, eadem sensibilis *densitas* et *raritas*. Ebenso erklärt der Verf. aus dieser Widerstandskraft die Erscheinungen des Lichtes, der Wärme, des Geschmackes, des Geruchs, Ibid. 273 sq., für welche Erklärungen er allerdings nur den Anspruch einer wahrscheinlichen Erklärung, einer möglichen Hypothese erhebt. Nur dagegen verwahrt er sich, daß es sich um eine blos physikalische oder philosophische Frage handele. Die Realität der sakramentalen Species ist eine durchaus theologische Frage, ja man kann sagen ein Glaubenssatz, oder jedenfalls eine feststehende kirchliche Lehre.

1) Wir geben quantitas meistens mit Ausdehnung. Die Quantität, Größe im allgemeinen ist zweierlei: discrete oder stetige Größe. Die discrete ist die Zahl, die stetige die Ausdehnung. Der Deutlichkeit halber sagt der hl. Thomas häufig quantitas dimensiva, die Ausdehnung nach den drei Dimensionen, oder die den entsprechenden Raum ausmißt. Eine Definition der Ausdehnung, der stetigen Größe brauchen wir nicht zu geben und können sie eigentlich nicht geben, sie ist ein jedem denkenden Menschen wohlbekannter Grundbegriff, der alle versuchten Definitionen wieder einschließt, wie z. B. der sehr gewöhnliche: Theile außer Theile haben. Das Adverb „außer" ist ja ein räumlicher Begriff, der die Ausdehnung einschließt. Vgl. unsere Metaphysik S. 185 ff.

2) Necesse est dicere accidentia alia quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis vel vini

1. Den naheliegenden Einwand, daß die Quantität selbst ein Accidens sei, also nicht in sich, sondern in einem andern existire und folglich nicht Trägerin eines andern Accidens sein könne, widerlegt der hl. Thomas sehr einfach aus der übernatürlichen Erhebung der Quantität zu einer Existenz ohne Substanz, womit gegeben ist, daß sie nun auch ohne Substanz Trägerin anderer Accidentien sein kann, während sie natürlicher Weise die abgeleiteten Accidentien nur kraft der Substanz, von welcher sie selbst getragen wird, stützen kann [1]).

In der That kann diese Quantität nicht ohne die Widerstandskraft gedacht werden; die reine abstracte Quantität, Ausdehnung des Körpers, ist die mathematische Ausdehnung; denn sie besteht nur im Denken; in Wirklichkeit müssen wirkliche ausgedehnte Körper noch eine ausgedehnte Kraft, wenigstens Widerstandskraft haben. Die Meinung von Cartesius, daß die Ausdehnung für sich das Wesen des Körpers ausmache, wird allgemein in der Philosophie verworfen. Speciell widerlegt der hl. Thomas den Einwand, daß die Quantität für sich, die von den Mathematikern betrachtet wird, nicht Träger von Accidentien sein könne, indem er erklärt, es handle sich

---

remanente. Primo quidem per hoc quod ad sensum apparet aliquid quantum esse ibi coloratum et aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus dicipitur. Secundo quia prima dispositio materiae est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiae *magnum* et *parvum* (Arist. Metaph. l. 1. text. 8). Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subjectum coloris dicitur superficies, ratione cujus quidam posuerunt esse substantias corporum ut dicitur Metaph. l. 1. text. 19. Et quia subtracto subjecto remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensivam. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 2. Einen dritten Grund entnimmt der hl. Lehrer der Bestimmung und Eigenschaft der Quantität, Individuationsprinzip zu sein; durch sie also lasse sich nur die Individualität der Accidentien erklären, sie bewirke, daß wir nicht allgemeine, sondern Einzelformen in den Gestalten vor uns haben. Da aber die Lehre des hl. Thomas über die materia signata als Individuationsprinzip nicht allgemein anerkannt wird, unterlassen wir es, diese ohnehin etwas abstruse und subtile Begründung weiter auszuführen.

1) Accidens per se non potest esse subjectum alterius accidentis, quia per se non est; secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subjectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subjecto, alio mediante, sicut superficies dicitur esse subjectum coloris. Unde quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subjectum esse, Ibid. ad 1m.

in der Eucharistie nicht um die mathematische, sondern um die physische Quantität. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß erstere blos mögliche Ausdehnung ist, die physische aber auch eine physische Kraft besitzt und so auf unsere Sinne einwirken kann, also sinnlich wahrnehmbar ist, während die mathematische Größe, die abstracte Ausdehnung, nur vom Verstande erfaßt werden kann. Die fundamentalste Kraft ist aber die der Beharrung im Sein, sodann bei dem Körper die Widerstandskraft [1]). Sie ist also jedem ausgedehnten Körper wesentlich.

Es ist gar kein Grund vorhanden, auch nur von dieser speciellen Fassung, welche der hl. Thomas der Lehre von den sakramentalen Gestalten gibt, abzugehen. Wir schließen uns derselben also selbst dem Wortlaute nach und in ihrer speciellen Ausgestaltung an. Sie erklärt am befriedigendsten das Verbleiben der Accidentien, das Bestehen der Accidentien ohne Subject, sie ist auch die einfachste Erklärung, da sie nur ein einziges Wunder der Allmacht verlangt, während die andern meistens ein fortgesetztes besonderes Einwirken Gottes annehmen müssen. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Annahme absoluter Accidentien ergeben, sind unter dem Einflusse Cartesianischer und Herbartianischer Denkrichtung viel zu sehr überschätzt worden; in der Gegenwart gewinnt die gerade entgegengesetzte Anschauung von der Selbständigkeit der Accidentien immer mehr Geltung. Selbst die neuere Naturwissenschaft kommt mit ihrer mechanistischen wie energistischen Erklärung der Naturphänomene in Form von Kräften (Energetik) und Thätigkeiten (actualistische Seelentheorie) der Lehre des hl. Thomas über die Art des Verbleibens der Accidentien günstig entgegen.

2. Um diese Lehre richtig zu verstehen, muß man bedenken, daß der Körper keine Thätigkeit ausüben, nichts von außen erleiden kann, als durch seine Ausdehnung; er kann nur ausgedehnte Thätigkeit entfalten, nur im Raume ausgedehnt von andern Körpern eine Veränderung seines Zustandes erfahren. Die Substanz desselben wirkt nicht unmittelbar, ist nicht unmittelbar fremden Einflüssen unterworfen. Nimmt man nun an, daß die Ausdehnung ein von der

---

1) Quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili sed a materia sensibili, ut dicitur Metaph. l. 7. text. 35. Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subjicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideo manifestum est, quod quantitas dimensiva, quae remanet in hoc sacramento sine subjecto, non est quantitas mathematica. 3. p. q. 77. a. 2. ad 4m.

Substanz des Körpers unterschiedenes Sein besitzt, und diese Annahme kann durch nichts widerlegt werden, so kann die Allmacht dieses Sein auch von der Substanz trennen und dasselbe nach Vernichtung der Substanz forterhalten. Damit ist nun aber alles geblieben, was bei der Thätigkeit des Körpers und seinem Verhältnisse zu andern Körpern in Betracht kommt. Mit dem Sein der Quantität ist auch ihre reale Beziehung zu andern Körpern, also ihr Wirken und Leiden forterhalten [1]). Dies tritt besonders deutlich zu Tage, wenn man die neuere ziemlich allgemeine Naturerklärung zu Grunde legt. Darnach läßt sich alles materielle Geschehen auf Anziehung und Abstoßung der Körper, der Atome, der Moleküle und der Massen zurückführen. Diese beiden Kräfte lassen sich aber befriedigend durch Druck und Stoß der Körper erklären. Druck und Stoß verlangen aber nichts anderes als Bewegung von ausgedehnten, undurchdringlichen Elementen. Da diese aber auch ohne substantiale Träger den auf sie eindringenden Körpern Widerstand entgegensetzen und so wieder bewegen können, so reicht die physische Ausdehnung des Körpers hin, um alle körperliche Phänomene desselben auch ohne Substanz zu erklären.

Allerdings ist diese Erklärung nur als Hypothese anzunehmen, da sie, wenn auch sehr allgemein verbreitet, doch nicht als die allein mögliche bezeichnet werden kann. Aber für unsern Zweck, die Möglichkeit der Fortdauer der Accidentien begreiflich zu finden, reichen auch Hypothesen hin; die Thatsächlichkeit beweisen wir ja aus theologischen Principien.

3. Aber wenn wir die Anziehung und Abstoßung auch als statische Kräfte der Körper fassen, bleibt die Erklärung des hl. Thomas zu Recht bestehen: dieselbe Allmacht, welche die Quantität wunderbar

---

1) Quod in sacramento eaedem actiones appareant, quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem vel quodlibet aliud odore aut colore, satis conveniens videtur ex his, quae posita sunt. Dictum est enim, quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini, inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt hujusmodi actionum principia.

Rursus circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationem hujusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. Quum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subjecto, per eumdem modum circa hujusmodi subjectum alteratio aliorum accidentium considerari potest sicut si esset ibi substantia, ut puta si vinum esset calefactum, et infrigidaretur aut mutaret saporem aut aliquid hujusmodi. C. gent. l. 4. c. 66.

im Sein ohne Substanz erhält, kann, wie der hl. Lehrer treffend bemerkt, dieser Quantität auch dieselben Kräfte wie der Substanz verleihen[1]).

Den Einwand, daß die Thätigkeit von der substantialen Form ausgeht, in Kraft deren auch die Accidentien wirken, und folglich nach Vernichtung der substantialen Form von den Accidentien keine Thätigkeit mehr ausgehen könne, widerlegt er nach denselben Principien: das Wirken folgt dem Sein. Ita actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae, et ideo sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint esse sine substantia, ita datur eis ut possint agere sine forma substantiali virtute Dei, a quo sicut a primo agente dependet omnis actio formae et substantialis et accidentalis[2]).

Selbst die Schwere, die Dichte der Körper, welche doch von der Menge der Substanz, der Masse abhängen, finden mit dem Verbleiben der Quantität ihre Erklärung. Die Schwere, obgleich sie das schwierigste Problem der Naturwissenschaft ist, so daß sie Paul Dubois Reymond mit der Quadratur des Kreises vergleicht und zu den Welträthseln zählt, wird von der neuesten Naturwissenschaft mechanisch, etwa durch die Stoßtheorie, die Wellentheorie u. s. w. erklärt. Dabei wird nichts anderes vorausgesetzt, als daß die sich anziehenden Körper dem Anprall des Aethers einen Widerstand entgegensetzen und so in Bewegung gesetzt werden können, daß sie also physisch ausgedehnt sind.

Doch wenn man auch die Schwerkraft als statische Energie des Körpers faßt, so ist ja selbstverständlich, daß sie Gott auch einem leichten Körper verleihen, vermehren, also auch der Ausdehnung ohne allen Körper verleihen kann.

Was die Dichte der Körper anlangt, so wird sie freilich naturgemäß durch eine größere Menge Materie bei kleinerem Volumen erklärt:

---

1) Quia unumquodque agit inquantum est ens actu, consequens est quod unumquodque sicut se habet ad *esse*, ita se habeat ad *agere*. Quia igitur secundum praedicta speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo *esse*, quod habebant, substantia panis et vini existente, consequens est, quod remaneant etiam in suo *agere*: et ideo omnem actionem quam poterant agere, substantia panis et vini existente, possunt etiam agere, substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 3.

2) q. 77. a. 3. ad 2m.

aber wir haben ja nach außen, wenn man von der Schwere absieht, beim dichten Körper nur einen dichteren zusammengedrängten Complex von Ausdehnungen; ob denselben eine Substanz unterliegt, wissen wir nicht; dies können wir nur durch wägen erkennen. Aber auch das Gewicht, die Schwere kann, wie wir sahen, ohne Substanz vorhanden sein [1]).

4. Bei mehreren Sinnesqualitäten, wie beim Geruch und Geschmack, muß freilich der gerochene und geschmeckte Stoff eine chemische Veränderung im Organ erfahren; die Riechstoffe müssen gasförmige Theilchen aussenden, welche eine chemische Einwirkung auf die Enden des Riechnervs ausüben; und ebenso müssen die schmeckenden Stoffe in flüssiger Form die Geschmackspapillen afficiren. Eine chemische Veränderung verlangt aber Stoffe von bestimmter chemischer Affinität, und diese Stoffe selbst werden in dem Geruchsorgan substantial verändert.

Aber auch hierin liegt kein Grund vor, die Quantität der eucharistischen Elemente für sich ohne Substanz in Abrede zu stellen. Die Riech- und Schmeckstoffe wirken durch ihre chemische Affinität, durch größere oder geringere chemische Anziehung auf die entsprechenden Sinnesnerven; diese Kraft kann aber auch der Quantität mitgetheilt werden. Wenn die Allmacht ihr ein selbständiges Sein geben kann, ohne substantiale Stütze, dann auch die entsprechende Kraft und Thätigkeit. In der chemischen Verbindung findet, was die Neueren allerdings leugnen, ohne es strict beweisen zu können, allerdings eine substantiale Veränderung statt; d. h. die Brod- und Weinpartikelchen, welche den Geruch und Geschmack in unsern Organen hervorrufen, bleiben nicht Wein- und Brodsubstanz, sondern verbinden sich mit der Nervensubstanz zu einer neuen Substanz. Das macht aber keine besondere Schwierigkeit für den Geruch und Geschmack der eucharistischen Species. Dieselben können verändert werden, sogar corrumpirt in neue Substanzen, wie Essig, umgewandelt, in Kleber, Stärke, Sauerstoff, Alkohol zerlegt werden. Hier tritt, wie wir sehen werden, dann eine neue Substanz unter die wesentlich veränderten Accidentien. Die Accidentien verhalten sich im chemischen Processe den einwirkenden

1) *Rarum* et *densum* sunt quaedam qualitates consequentes corpora, ex hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiae; et ideo sicut subtracta substantia, divina virtute conservantur accidentia, ita subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut rarum et densum. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 2. ad 3m.

Körpern gegenüber gerade so, wie wenn die Substanz vorhanden wäre. Bewirkt nun die chemische Affinität, daß ein neuer Körper entstehen muß, der nicht mehr Brod- und Weinaccidentien, sondern andere Accidentien verlangt, dann müssen diese eintreten; eben weil der Leib des Herrn nicht mehr gegenwärtig ist, nicht mehr die Substanz des Brodes ersetzt und verdrängt, wie dies von der Transsubstantiation gefordert wurde, müssen die den neuen Accidentien entsprechenden natürlichen Substanzen von Gott substituirt werden.

5. Beim Geruch ist die Schwierigkeit freilich noch eine besondere: die riechenden, d. h. den Geruch bewirkenden Gastheilchen fliegen von den riechenden Substanzen weg, um sich mit dem Luftstrom in die zum Riechen nothwendige Verbindung mit den Nervenenden zu setzen. Man kann also fragen: wie können von der Quantität ohne Substanz Partikelchen sich ablösen? Solche können doch nur als Atome, speciell als Theilchen ätherischer, aromatischer Oele, d. h. als Substanzen gefaßt werden. Oder wenn sie blos Accidentien ohne Substanz sein sollen, müßte der Leib des Herrn auch unter ihnen gegenwärtig sein.

Indeß löst sich diese Schwierigkeit mit denselben Principien, wie alle vorausgehenden. Es gehen von den riechenden Körpern nur bestimmte Gaspartikelchen, sog. ätherische Oele aus, welche den Geruch hervorrufen. Vom natürlichen Wein also, den wir riechen, geht nicht Weinsubstanz aus, sondern besondere Atome, welche nach Verschiedenheit des Riechstoffes verschieden sind. Von den sakramentalen Gestalten können nun freilich natürlicher Weise nicht solche substantiale Gase ausgehen; aber die Gestalten wirken und erleiden dasselbe, was Brod- und Weinsubstanzen. Wenn also nach natürlichen Verhältnissen, insbesondere durch Wärmeeinfluß, der Wein Riechgase aussenden muß, thun es unter denselben Verhältnissen auch die sakramentalen Species. Diese so abgeschleuderten Stoffe sind aber nicht Wein, sondern nur Bestandtheile des Weines, eigenthümliche, sehr complicirte Verbindungen von Sauerstoff, Wasserstoff und Kohlenstoff. Unter ihnen ist also der Leib des Herrn nicht gegenwärtig. Also müssen sie ihre naturgemäßen substantialen Träger von Gott erhalten. Und nun kann der chemische Proceß in ganz natürlicher Weise im Geruchsorgan sich vollziehen. Etwas Aehnliches gilt übrigens auch vom Geschmack; denn was von der schmeckenden, in Flüssigkeit aufgelösten Substanz in chemische Action tritt, ist nicht eigentlich der Zucker, das Brod, sondern von demselben abgetrennte Partikelchen, die, weil nicht mehr zum Ganzen, was consecrirt ist, gehörend, nun als selbständige Sub-

stanzen auftreten. So mögen vielleicht die Theilchen, welche beim Genusse des hl. Sakramentes den Geschmack von Brod und Wein auf unserer Zunge verursachen, ganz natürliche Substanzen sein, zumal durch die Einspeichelung die Nahrungsstoffe auch einigermaßen chemisch verändert werden, also nicht mehr „Brod" und „Wein" sind [1]).

Es ließe sich ja freilich auch die Möglichkeit denken, daß die durch die Consecration selbständig gewordenen Accidentien für immer in diesem übernatürlichen Zustande verblieben. In dem Weltgange und in den Erfahrungen des Lebens würde sich gar nichts ändern: sie leiden und wirken ja ganz wie alle anderen natürlichen Accidentien, welche mit und kraft ihrer substantialen Träger thätig sind. Aber das verlangte eine Anzahl von beständigen übernatürlichen Wundern Gottes in der Welt; es würde damit schließlich nach den vielen Consecrationen eine überaus große Menge von substanzloser Materie in der Welt aufgehäuft. Viel einfacher ist es, wenn die Allmacht, welche den Accidentien ihre Substanz vorübergehend für übernatürliche Zwecke entzog, ihnen nach deren Erreichung wieder die natürlichen Substanzen zurückgibt, freilich nicht die von Brod und Wein, sondern die den veränderten Accidentien entsprechenden Substanzen. So lange nämlich noch Brod- und Weingestalten existiren und existiren können, muß kraft der Consecration der Leib und das Blut des Herrn unter ihnen gegenwärtig sein. Umgekehrt aber auch müssen wir schließen: Da die substanzlosen Accidentien nur kraft der Consecration da sind, dadurch nämlich, daß der Leib des Herrn an die Stelle der Brod- und Weinsubstanz tritt, so muß, wenn der Leib des Herrn wegen veränderter Accidentien nicht mehr gegenwärtig sein kann, die natürliche Substanz wieder eintreten. Da dies aber nicht mehr die Brodsubstanz sein kann, deren Accidentien in andere übergegangen sind, so muß die Substanz dieser neuen Accidentien hervortreten. Das soll nicht heißen, daß sie von selbst, gleichsam durch eine natürliche Exigenz und Kraft der Natur, speciell der Accidentien, auftreten müssen; wohl aber entspricht es der geordneten Thätigkeit der Allmacht, diesen so veränderten Accidentien, bezw. in ihrem Ueber-

1) Wenn auch die unser Geruchs- und Geschmacksorgan treffenden Theilchen chemisch unverändert angenommen werden, ist die Schwierigkeit nicht unlösbar. Entweder hört der Leib des Herrn alsbald nach der Abtrennung von der Hostie und dem Kelche auf, was wohl angenommen werden könnte, weil sie minimale Elementartheile, eigentlich nicht mehr zum Consecrirten gehören: dann kehrt alsbald nach der Loslösung Brod- und Weinsubstanz zurück. Oder sie bleiben consecrirt: dann wirken sie durch ihre Quantität, welche die Kraft der Substanz von Gott erhält.

gange von den Brodsgestalten zu den neuen Accidentien, ihre naturgemäße Substanz zu geben. Daraus erklärt sich auch ganz einfach, wie das eucharistische Brod nähren kann, wie jedes andere Brod. Der hl. Thomas spricht sich darüber folgendermaßen aus:

Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem, quae in hoc sacramento videntur accidere. Nam si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset et vino etiam inebriari ... Quae quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur: nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti; quamvis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri sed solum confortari et refocillari, sicut quum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest, non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat; experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur, cur negent hominem sacramentali hoc cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti, quum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam scl. cineris et pulveris convertatur, quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia nec credi fas sit, quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur ....

Um diese Schwierigkeit zu heben, ist von Einigen eine berühmte Annahme erfunden worden (quaedam famosa positio est adinventa, quae a multis tenetur), daß die Brodsubstanz bei der Verwandlung des Sakramentes in menschliches Fleisch wieder an die Stelle des Leibes Christi trete. Diese Lösung verwirft der hl. Thomas mit Recht. Denn so lange die Accidentien von Brod und Wein da sind, ist der Leib des Herrn gegenwärtig; hört er auf gegenwärtig zu sein, dann sind nicht mehr die Accidentien von Brod und Wein, sondern von einer andern Substanz da; also kann nicht die Brodsubstanz ihnen unterstellt werden. Es müßte auch der Leib des Herrn zurückverwandelt werden in die Brodsubstanz, was mit seiner Verklärung und Unveränderlichkeit streitet.

Melius igitur dicendum videtur, quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod sub-

sistunt, quod est proprium substantiae, et per consequens quod omnia possint facere et pati, quae substantia possit facere et pati, si substantia adesset. Unde sine novo miraculo et inebriare et nutrire et incinerari et putrefieri possunt eodem modo ac si substantia panis et vini adesset [1]).

6. Aus dem Gesagten erledigt sich die Frage, welche der hl. Thomas eine sehr schwierige nennt, die Frage, wie die sakramentalen Gestalten verderben, substantial verändert, wie aus ihnen ganz neue erzeugt werden können. Denn es liegt im Begriffe der substantialen Veränderung, daß an die Stelle der früheren Substanz eine neue tritt, daß wenigstens der Urstoff oder die einzelnen Bestandtheile der neuen Substanz von der früheren entnommen sind [2]).

---

1) S. Thom. c. gent. l. 4. c. 66.

2) Cum corruptio unius sit generatio alterius, ut dicitur de gener. l. 1. text. 17, necesse est quod ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cum corrumpantur; non enim sic corrumpuntur, ut omnino dispereant, quasi in nihilum redigantur, sed manifeste aliquid sensibile eis succedit. Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quod ex corpore et sanguine Christi, quae ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cum sint incorruptibilia. Si autem substantia panis aut vini remaneret in hoc sacramento vel eorum materia, facile esset assignare quod ex eis generatur illud sensibile quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut habitum est. Et ideo quidam dixerunt quod ea quae generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus sed ex aere circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile.

Et ideo alii dixerunt, quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid hujusmodi. Sed haec positio videtur esse impossibilis, primo quidem quia si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem Christi, non potest substantia panis et vini redire, nisi corpore et sanguine Christi iterum converso in substantiam panis et vini, quod est impossibile ... Secundo videtur hoc esse impossibile, quia non est dare, quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supra dictis, quod manentibus speciebus panis et vini manet corpus et sanguis Chr., quae non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento ... Unde substantia panis et vini non potest redire, speciebus sacramentalibus manentibus, similiter nec eis cessantibus, quia jam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus quod est impossibile ... Melius videtur dicendum quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivae panis et vini, quod sit primum subjectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiae, et ideo ex consequenti datur praedictae quantitati dimensivae, omne illud quod ad materiam pertinet; et ideo quidquid posset generari ex

Der hl. Thomas weist mit Recht diejenige Erklärung zurück, welche eine Rückkehr der Brodsubstanz vor der Corruption der Gestalten annimmt [1]). Einer seiner Gründe könnte Schwierigkeit bereiten: der Leib des Herrn könne nicht wieder in das Brod zurückverwandelt werden. Das ist gewiß nicht absolut unmöglich: es könnte statt des Leibes Chr. wieder die Brodsubstanz gesetzt werden; aber das ist ein Wunder, das anzunehmen wir keinen Grund haben; wir dürfen, wie er eben dort bemerkt, nur diejenigen Wunder im Sakramente annehmen, welche von der Consecration gefordert werden; dazu gehört aber nicht die Rückkehr des Brodes oder des Urstoffs des Brodes. Wenn er nun weiter erklärt, die Quantität des Brodes vertrete die Stelle der Materie, des Urstoffs für die später während der Verwandlung der Species auftretenden substantialen Formen, so kann dies nicht so verstanden werden, daß die neuen Stoffe keine eigene Materie, sondern neue Formen mit der Quantität des Brodes als Subject hätten. Das wäre ein Wunder, oder eine Unzahl von unnöthigen Wundern, und zwar solche, die kraft der Consecration nicht gefordert, sondern geradezu ausgeschlossen sind. Denn die Consecration verlangt, daß der Leib des Herrn die Substanz des Brodes ausschließe und unter den Accidentien desselben gegenwärtig sei. Sind diese also nicht mehr vorhanden, dann kann der Leib des Herrn die zu den neuen Accidentien gehörende Substanz nicht mehr ausschließen. Sie müssen also ihre natürlichen Substanzen erhalten. Es ist ja auch ein innerer Widerspruch, daß die Quantität als Urstoff für viele substantiale Formen dienen soll: Urstoff und substantiale Form fordern sich begrifflich mit innerer Nothwendigkeit. Der hl. Thomas will sagen: die Quantität des Brodes erhält durch die Consecration wunderbarer Weise alles, was die Substanz, alles, was der Urstoff, alles, was die substantiale Form wirken und leiden könne. Die sakramentalen Species haben durch ein Wunder alle die Kraft und Wirkungsweise, wie wenn die Substanz vorhanden wäre. Darum werden sie geradeso beeinflußt von außen wie wahre Substanzen; wie also Wein bei Einwirkung von Wärme und Luft sauer wird, so auch die Gestalten des sakramentalen Weines. Hier geht also sozusagen ein Accidens

---

materia panis vel vini si adesset, totum potest generari ex praedicta quantitate dimensiva panis et vini, non quidem novo miraculo sed ex vi miraculi prius facti. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 5.

1) Non rationabiliter videtur dici, quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat. a. 5.

in eine Substanz [1]) über, aus einem Accidens wird eine Substanz, mit ihren Accidentien erzeugt [2]).

Es übernimmt also die Quantität des Brodes die Function des Urstoffes nur beim Uebergang zur ersten Wandlungssubstanz; ist diese erste Veränderung eingetreten, dann ist ja kein Accidens, keine Quantität des Brodes mehr da; also kann es auch nicht mehr als Materie für fernere Formen dienen [3]).

III. 1. Die Hauptschwierigkeit in der Frage über das Bleiben der Accidentien von Brod und Wein haben wir aber noch zu erledigen: Wir haben bei der Lösung der Schwierigkeiten bisher vorausgesetzt, daß die Quantität der Körper von ihrer Substanz getrennt werden könne: ist das zugegeben, dann folgt freilich der Fortbestand der andern an der Ausdehnung unmittelbar haftenden Accidentien von

---

1) Species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiae. q. 77. a. 5. ad 2m.

2) Quantitas dimensiva panis et vini retinet naturam propriam et accipit miraculose vim et proprietatem substantiae, et ideo potest transire in utrumque i. e. in substantiam et dimensionem. ad 3m.

3) Corruptio est motus ex *esse* in *non esse*. Dictum est autem supra, quod species sacramentales retinent idem *esse* quod prius habebant, substantia panis et vini existente. Et ideo sicut *esse* horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi, illa substantia abeunte.

Poterant autem hujusmodi accidentia primo corrumpi dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sicut per alterationem qualitatum et augmentum vel diminutionem quantitatis, non quidem per modum augmenti vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis et vini, sed per additionem vel divisionem . . . Et per hunc modum manifeste possunt corrumpi hujusmodi accidentia post consecrationem, quia et ipsa quantitas dimensiva remanens potest divisionem et additionem suscipere, et cum sit subjectum qualitatum sensibilium, potest etiam esse subjectum alterationis earum, puta si alteretur color aut sapor panis aut vini. Alio modo poterant corrumpi per accidens per corruptionem subjecti, et hoc modo possunt etiam corrumpi post consecrationem. Quamvis enim subjectum non remaneat, remanet tamen *esse* quod habebant hujusmodi accidentia in subjecto, quod quidem est proprium et conforme subjecto: et ideo hujusmodi *esse* potest corrumpi a contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis vel vini, quae etiam non corrumpebatur nisi praecedente alteratione circa accidentia. 3. p. q. 77. a. 4.

Im weiteren unterscheidet aber der hl. Lehrer zwischen geringfügigen Veränderungen, welche die Gegenwart des Leibes Christi bestehen lassen, und bedeutenderen, mit welchen der Leib Christi nicht mehr bestehen kann, weil dann keine Brodaccidentien mehr vorhanden sind.

selbst; aber das ist eben der große Streitpunkt: wie können Accidentien ohne Substanz existiren? Es liegt ja im Begriffe des Accidens als eines ens in alio, daß es des Trägers bedarf; wenn nun auch vielleicht der nächste Träger wieder ein Accidens sein kann, wie eben an der Quantität unmittelbar die Farbe, die Gestalt haftet: dieses tragende accidens ist aber auch ein ens in alio, verlangt also einen Träger. Da nun aber nicht Alles in einem Andern existiren kann, so müssen wir auf Etwas stoßen, was in sich selbst Bestand hat, ein ens in se, und das ist die Substanz. Also verlangen die Accidentien ihrem Wesen, ihrem Begriffe nach eine Substanz, der sie inhäriren. Es kann ja auch offenbar, wie man auch ohne philosophische Begriffsbestimmung unmittelbar einsieht, keine Schwere ohne ein Schweres, einen schweren Körper, keine Bewegung ohne einen bewegten Körper, kein Denken ohne einen denkenden Geist geben. Die Scholastiker haben freilich sog. absolute Accidentien angenommen, d. h. solche, welche ein von der Substanz real unterschiedenes und von ihr trennbares Sein besitzen. Diese Annahme ist aber von der späteren Cartesianischen Philosophie als ganz unhaltbar verworfen worden.

2. Es ist wahr, die absoluten Accidentien sind seit Cartesius auch bei christlichen Philosophen und Theologen als ein überwundener Standpunkt betrachtet worden; aber in solchen Fragen entscheiden nicht beliebige Auctoritäten und Zeitströmungen, sondern Gründe. Uebrigens verfällt die moderne Philosophie in das gerade entgegengesetzte Extreme: sie erklärt die ganze Welt für einen Inbegriff von absoluten Accidentien. Sie behauptet, alles Geschehen in der Welt vollziehe sich einfach als Thätigkeit ohne alle substantialen Träger. Paulsen z. B. verlangt, wir müßten uns gewöhnen, das Wirken, insbesondere die Geistesthätigkeiten so selbständig ohne „Wirklichkeitsklötzchen" aufzufassen, wie wir uns seit Copernicus gewöhnt haben, die Himmelskörper freischwebend in dem Raume ohne Stütze uns vorzustellen. Beide Auffassungen sind irrig, die Wahrheit liegt in der Mitte: Substanzen müssen existiren, damit ein Etwas da sei, das sich bewegt, das anzieht, das denkt. Aber die Substanzen dürfen nicht mit Cartesius und Herbart als starre Wesen gedacht werden, die nur eine accidentale Veränderung erleiden könnten.

Man muß vor allem ein Mittelding zwischen Substanz und Thätigkeit annehmen: bei der Seelensubstanz Vermögen, Fähigkeiten, bei den Körpern Kräfte, Qualitäten. Diese Kräfte, Vermögen, Qualitäten werden von der neueren Philosophie seit Cartesius heftig bekämpft oder gar verspottet, aber selbst in dieser Beziehung macht sich

in neuester Zeit wieder eine Strömung zur alten natürlichen Auffassung geltend, indem man zwar die alten gebräuchlichen Namen scheut, dafür aber Dispositionen zu bestimmter Thätigkeit, zu Wirken und Leiden annimmt. Es ist ja auch klar, daß wenn der Geist denken soll, eine Disposition zum Denken in ihm vorhanden sein muß, die nicht seine Substanz ist, da er ja daneben auch wollen kann. Wenn er sich übt im Denken, entsteht eine bessere Disposition dazu, aber seine ganz einfache Substanz bleibt unverändert. Der Eine hat auch von Natur aus eine bessere Disposition zum Denken als der Andere. Nun diese Disposition zum Denken ist der Verstand, das Denkvermögen, eine Fertigkeit im Denken. Aus gleichem Grunde muß der Geist auch ein von der Substanz verschiedenes Vermögen zum Wollen, eine Willenskraft besitzen, ein Seh-, Hörvermögen u. s. w.; aus diesen Vermögen entspringt dann erst das wirkliche Wollen, Sehen.

Es besteht also ein durchaus sachlicher Unterschied zwischen Substanz, Vermögen und Act; ob derselbe nun so real ist, daß die Vermögen auch von der Substanz als absolute Accidentien getrennt werden können, ist nicht so sicher zu entscheiden. Skotus leugnet einen so weitgehenden Unterschied, der hl. Thomas behauptet und begründet ihn. Wir brauchen hier nicht definitiv zu entscheiden, ob seine Gründe zwingend sind, sie machen die Unterscheidung zum mindesten sehr wahrscheinlich. Für unsern Zweck reicht aber hin, daß die Möglichkeit einer so starken Unterscheidung dargethan wird; und diese zum wenigsten beweisen die Gründe des hl. Thomas. Wir können uns aber schon mit dem Satze begnügen: Niemand hat einen Widerspruch in der Annahme solcher absoluten, von der Seelensubstanz unterschiedenen Accidentien nachweisen können.

3. Bei den körperlichen Substanzen stehen uns positive Gründe für die reale Unterscheidung irgend welcher Accidentien, etwa der Quantität von ihrer Substanz, nicht zu Gebote; aber wenn sie auf geistigem Gebiete möglich, ja thatsächlich ist, so kann auf körperlichem kein Widerspruch in derselben behauptet werden. Wenn wir also, um einen Offenbarungssatz zu erklären, solcher absoluten Accidentien bedürfen, sind wir wissenschaftlich vollauf berechtigt, sie unserer Erklärung zu Grunde zu legen. Und so nehmen wir thatsächlich die absoluten Accidentien zur Erklärung des Verbleibens der Brod- und Weingestalten in Anspruch. Wir behaupten nicht, daß die philosophische Speculation rein aus ihren Principien die Trennbarkeit der Quantität von der Substanz nachgewiesen habe oder evident nachweisen könne.

Erst durch das Altarsgeheimniß ist die Vernunft zu dieser Annahme, ja überhaupt erst zu der Ahnung eines solchen Wunders und Geheimnisses gekommen.

Freilich die Einwände, die gegen diese reale Unterscheidung vorgebracht werden, kann sie siegreich zurückschlagen. So beruhen die oben vorgebrachten, auf welche alle anderen zurückkommen, auf Mißverständnissen.

4. Es gibt allerdings Accidentien, welche absolut nicht von ihrer Substanz, bzw. von einem Subject getrennt werden können. Die Bewegung kann nicht abgelöst werden vom Bewegten, die Rundung nicht vom Runden, das Denken, Sehen kann nicht in der Luft schweben. Das sind die sog. modalen Accidentien, die entweder gar kein vom Subjecte real unterschiedenes Sein haben, oder doch wie andere annehmen, ein so schwach unterschiedenes, daß daraus die offenbare Unmöglichkeit einer Trennung von demselben hinlängliche Erklärung findet. Diese verlangen also mit metaphysischer Nothwendigkeit ein Subject, dem sie inhäriren, und selbst Gottes Allmacht kann sie nicht freischwebend machen. Aber das Subject, das sie so absolut verlangen, braucht nicht nothwendig die Substanz zu sein, sie können unmittelbar von einem Vermögen der Substanz, von ihrer Kraft ausgehen, von ihrer Ausdehnung getragen werden. Und so sind alle oben angeführten modalen Accidentien Rundung, Farbe u. s. w. unmittelbar an der Ausdehnung als ihrem Subjecte. Nur die Ausdehnung mit Widerstandskraft wird als absolutes (von der Substanz „abgelöstes") Accidens in Anspruch genommen, nur ihre Trennbarkeit von der Substanz und ihr Fortbestand nach dem Aufhören der Substanz behauptet.

5. Aber nun kehrt die andere Schwierigkeit mit doppeltem Gewichte zurück, welche aus dem Begriffe des Accidens als eines ens in alio entnommen wird: die Stützkraft für die abgeleiteten, modalen Accidentien soll in dem fundamentalen, absoluten Accidens der Quantität liegen: dies verlangt also für sich und für das von ihm getragene Accidens eine Stütze, die nur in der Substanz gesucht werden kann.

Doch kann die Antwort auf diesen Einwand nicht schwer fallen. Natürlicherweise muß die Quantität wie jedes Accidens von ihrer Substanz getragen, durch deren substantiale Kraft subsistiren, aus dem substantialen Sein emanirt werden; aber es ist selbstverständlich, daß der Urgrund alles Seins und die erste Ursache aller Existenz jene Emanationskraft der Substanz, jenes innere Tragen, welches die Substanz gegenüber dem Accidens ausüben muß, ersetzen, übernehmen kann; nicht so, daß Gott als Substanz die Brodsgestalten trägt, sondern daß

er als bewirkende Ursache die substantiale Causalität des Brodes setzt: Oder noch einfacher, er mußte ja schon mit der Substanz als causa prima mitwirken, damit dieselbe ihre substantiale Kraft entfalten konnte; diese Mitwirkung geht nun nach Vernichtung der Substanz in eine für sich genügende Einwirkung Gottes auf die Accidentien über [1]).

Noch zahlreiche andere Einwände sind gegen die absoluten Accidentien vorgebracht worden und werden vorgebracht; aber sie sind nach obigen Principien nicht schwer zu lösen [2]).

6. So der naheliegende oben berührte, aus dem Begriffe des Accidens entnommene Einwand: Wenn die Quantität von der Substanz getrennt existirt, dann existirt sie nicht in einem andern, also in sich; also ist sie nicht Accidens, sondern Substanz. Es ist aber ein innerer Widerspruch, daß ein ens in alio ein ens in se werde, nicht geringer als daß das ens ab alio ein ens a se, das Geschöpf Gott werde. Auch die Allmacht Gottes kann nicht die Brodsubstanz so ersetzen, daß ihre Ausdehnung nun für sich existirt.

Man muß beim Accidens eine inhaesio actualis und aptitudinalis unterscheiden. Die aptitudinale besteht in einer inneren wesentlichen Beschaffenheit des Accidens, der Unselbständigkeit des Seins.

---

1) Non negari potest accidentia panis et vini remanere, quum sensus hoc infallibiliter demonstret. Neque his corpus Chr. aut sanguis afficitur, quia hoc sine ejus alteratione esse non posset nec talium accidentium capax est, similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur, quod sint sine subjecto, tamen per modum praedictum, ut scl. sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et ipsa aliis accidentibus praebeat sustentamentum.

Nec est impossibile, quod accidens virtute divina subsistere possit sine subjecto. Idem enim est judicandum de productione rerum et de conservatione eorum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine et sanare febrem sine operatione naturae; quod accidit propter infinitatem virtutis ejus et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo in hoc sacramento accidens conservat in esse sublata substantia, quae ipsum conservabat. Quod quidem praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis, quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 65.

2) Vgl. Allgem. Metaphysik, S. 62 ff. Wir setzen nur einige der wichtigeren hierher.

Diese bleibt auch der Quantität ohne Substanz. Accidentien nun, welche kein real von der Substanz unterschiedenes Sein haben, müssen mit absoluter Nothwendigkeit auch actual in der Substanz existiren. Da aber die Quantität zu jenen Accidentien gehört, welche ein von der Substanz real unterschiedenes Sein besitzen, so kann sie ohne die Substanz existiren. Sie behält also ihre aptitudinale Inhäsion, verliert nur ihre actuale; diese wird durch Gottes Einwirken ersetzt, das ihr Sein wunderbar erhält[1]).

Aber diese erhaltende Thätigkeit Gottes ist dann keine schöpferische Erhaltung einer Substanz und überhaupt keine rein bewirkende Ursächlichkeit, sondern sie ersetzt blos die tragende und emanirende Causalität der Substanz, welche diese natürlicher Weise den absoluten Accidentien angedeihen läßt. Die Accidentien bleiben auch dann noch wesentlich inhärirendes abhängiges Sein, wenn sie auch actual nicht inhäriren, sondern statt durch eine Emanation der Substanz, durch Gottes Allmacht, der diese Emanationskraft unmittelbar ohne die Substanz setzt, gehalten werden. Daraus also, daß sie nicht in einem Anderen actual existiren, folgt nicht, daß sie in sich existiren, sondern daß dieses Andere in seiner substantialen Causalität durch Gottes Allmacht ersetzt werden muß.

7. Man sagt weiter: Können gewisse Accidentien ohne die Substanz von Gott erhalten werden und existiren, so sind die Substanzen überhaupt überflüssig. Sie brauchen auch nicht die unterschiedenen Accidentien zu verknüpfen, da letztere unter sich unmittelbar verknüpft sein können, oder jedenfalls die verknüpfende Kraft ebenso von Gott ersetzt werden kann, wie die tragende der Substanz. Dann kann aber Gott durch sich allein ohne Substanzen in der Welt die Accidentien erhalten. Auch kann man ein solches unmittelbares Eingreifen Gottes kein Wunder nennen, da gewiß die Schöpfung, die unmittelbarste und eigenste Thätigkeit kein Wunder genannt werden kann.

---

1) Cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse substantiae essentia vel accidentis. Non est definitio substantiae ens per se sine subjecto, ne definitio accidentis ens in subjecto; sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subjecto, quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subjecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae non sint in subjecto, sed ex virtute divina sustentante: et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quae est *aptitudo* ad subjectum, quae semper manet in eis, non actualis inhaerentia, nec competit eis definitio substantiae. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 1. ad 2m.

Darauf ist zu erwidern, daß sowohl die die Accidentien verknüpfende, als die ihr Sein tragende Kraft der Substanz von Gott ersetzt werden kann potentia absoluta, nicht potentia ordinaria. Der hier vorgebrachte Grund ist derselbe, auf welchen hin der Occasionalismus die Wirksamkeit der geschaffenen Ursachen leugnet und durch Gottes Causalität ersetzt sein läßt. Allerdings kann Gott, absolut gesprochen, alle Wirkungen in der Welt durch sich allein hervorbringen, aber es wäre gegen seine Weisheit, Geschöpfe ins Dasein zu setzen, die Nichts zu thun hätten; ebenso ist es gegen seine Weisheit, Accidentien selbst zu tragen, die von geschaffenen Substanzen getragen werden könnten und ihrer ganzen Beschaffenheit nach getragen werden müssen. Dieses unmittelbare Eingreifen Gottes wäre darum ein wirkliches Wunder, dessen Wesen in einem Geschehen über oder gegen die Natur besteht. Wenn nun auch hie und da aus höheren Zwecken gegen die Natur der Dinge zu handeln, der Weisheit Gottes höchst angemessen ist, so wäre es ganz zwecklos und zweckwidrig, die ganze Weltordnung stets auf ein fortgesetztes Wirken gegen die Natur der Dinge zu gründen.

8. Ist das absolute Accidens real von der Substanz verschieden, so kann z. B. die Quantität von einer Substanz getrennt und nun von einer anderen, ebenso gut wie von Gott getragen werden, zumal dieses „Tragen" nur als Wirken gefaßt werden kann, wie es ja der hl. Thomas auch faßt.

Ich kann keine evidente Absurdität darin finden, daß die Substanzen sich gegenseitig im Tragen ihrer Accidentien vertreten könnten; denn dies kann nur den Sinn haben, daß die eine Substanz statt durch eine ihrem Wesen entsprechende Energie ein Accidens von bestimmter Beschaffenheit und Intensität aus sich zu emaniren, nun durch Einwirken Gottes auf ihr Sein und ihre substantiale Energie ein anders beschaffenes Accidens von anderer Stärke aus ihrem Wesen entläßt, wie es eigentlich naturgemäß nur von einer andern Substanz ausgehen könnte. Läßt man aber die substantiale Kraft eines Wesens nicht durch Gott beeinflußt sein, dann ist es ihr allerdings unmöglich, ein fremdes Accidens zu tragen. Denn das hieße: Eine Substanz verliert die ihr wesentliche und nothwendige Emanation und emanirt statt deren eine ganz andere, einer andern Kraft entsprechende accidentale Realität.

Allerdings kann man das „Tragen" der Substanz, welches sie dem Accidens angedeihen läßt, ein Wirken nennen; die Emanation ist ja eine Wirksamkeit, eine Kraftäußerung; aber es ist ein Spiel mit Wörten, wenn man darunter die Wirksamkeit im engeren Sinne,

welche von der bewirkenden Ursache durch Thätigkeit im engeren Sinne ausgeht, verstehen will. Diese letztere kann unter Umständen durch unzählige Agentien, welche von gleicher Macht sind, ersetzt werden, nicht so die substantiale Emanationskraft; bei letzterer wäre das nur möglich, wenn zwei Substanzen einander vollkommen gleich an Beschaffenheit und Intensität wären; und selbst dann würden beide zwar specifisch ganz gleiche, aber doch nicht der Zahl nach dasselbe Accidens emaniren können, wie dies allerdings in Bezug auf ein und dieselbe Wirkung zwei Ursachen möglich ist.

9. „Der Satz: Keine Größe ohne ein Großes ist ebenso evident wie der Satz: Kein Gedanke ohne Denkendes. Letzterer ist aber um so unanfechtbarer, als mit seiner Leugnung das Cogito, ergo sum nicht mehr triftig wäre; ja es könnte z. B. nach Vernichtung der Substanz des Menschen noch ein Hungern, Sehen desselben u. s. w. stattfinden und dies könnte sogar sein Sehen empfinden, d. h. das Sehen als Act einer Substanz, die nicht ist, auftreten. Damit ist aber das Princip vom Widerspruche aufgehoben, und die Ur-Thatsache der eigenen Existenz problematisch. Also kann auch die Größe kein absolutes Accidens sein."

Darauf ist zu erwidern, daß das Verhalten der Größe zu ihrer Substanz nicht dasselbe ist, wie das des Gedankens zum Geist. Es verhält sich vielmehr die Fähigkeit des Denkens (als absolutes Accidens) zur Substanz wie die Größe zum Großen; das Denken aber (als modales Accidens) zum Verstande wie etwa die Figur zur Größe. Wie es nun innerlich widersprechend ist, daß die Figur ohne Größe sei, so auch, daß das Denken vom Denkvermögen getrennt werde. Wohl aber läßt sich letzteres mit dem Vermögen von der Substanz trennen, wenigstens ist hierin kein evidenter Widerspruch zu sehen. In diesem Falle würde allerdings gesehen, gehungert u. s. w. werden, aber es wäre kein Subject da, welches diese Acte auf sich beziehen, dieselben als sein Sehen und Hungern empfinden könnte; höchstens könnten dieselben auf das Vermögen als unmittelbares Subject bezogen werden. Damit ist aber die Erkenntniß unser selbst aus unsern Acten, das Cogito ergo sum nicht trügerisch; denn solange die Substanz unseres Geistes das Subject der Acte ist, empfinden wir sie als unsere Acte; sollten aber diese Acte ohne Substanz sein, und wir bezögen alsdann dieselben auf unser Denkvermögen als Subject, so wäre unser Bewußtsein selbst nicht trügerisch; es würde erst falsch werden, wenn wir durch ein Urtheil dieses Vermögen als letztes und substantiales Subject erklärten. Aber auch so wäre der Irrthum kein

nothwendiger, da wir ja im Allgemeinen wissen, daß mit der Annahme absoluter Accidentien die Trennbarkeit gewisser Accidentien von ihren Substanzen gegeben ist.

So ergeben sich denn die Einwände gegen die scholastische Lehre von den absoluten Accidentien als unstichhaltig [1]).

10. Im Uebrigen ist die Differenz zwischen der scholastischen Auffassung der sakramentalen Species als absoluter Accidentien und der modernen, mehr der neueren Physik Rechnung tragenden, nicht so ungeheuer, wie sie oft aufgefaßt wird. Denn die Neueren können doch keine Thätigkeit Gottes ohne alle Beziehung zur Substanz annehmen; denn wenn Gott die verschiedenen Bewegungen, welche den sinnlichen Qualitäten zu Grunde liegen, selbst hervorbringt, so thut er es doch nur *statt* der Substanz und genau so wie es vorher die Substanz that. Das ist aber im Grunde identisch mit der Annahme, daß die emanative Kraft, welche vorher die Substanz in Bezug auf die Accidentien, näher die Quantität, ausübte, nun von Gott ausgeht. Ganz klar ist diese Uebereinstimmung bei denjenigen Accidentien, wie Farbe, Widerstand, welche schon dadurch am Körper auftreten, daß er im ausgedehnten Raume einen Widerstand entgegensetzt; denn hier muß nach beiden Meinungen Gott unmittelbar statt der Substanz jenen ausgedehnten Widerstand wirken.

Die scholastische Lehre scheint besser die von der Kirchenlehre geforderte Permanenz und Identität der Accidentien vor und nach der Transsubstantiation zu erklären, da nach ihr alle sinnliche Qualitäten *statische* Zustände sind, welche in numerischer und individueller Identität bleiben können; während die Bewegungen, in welche die neuere Wissenschaft die Farbe, den Geruch, Geschmack u. s. w. auflöst, natürlich in jedem Augenblicke andere werden und nur specifisch identisch bleiben können. Aber da doch an der neuern Auffassung der sinnlichen Qualitäten als Bewegungsformen im Ernste nicht gezweifelt werden kann, so muß man die Identität der Species mit den früheren Accidentien nicht im strengsten, sondern im vulgären Sinne nehmen, nach welchem die Farbe eines Körpers als permanent gefaßt wird, obgleich die Bewegungen, aus welchen sie besteht, fort und fort sich ändern [2]).

---

1) Noch andere subtilere s. man in unserer Metaphysik S. 65 ff.

2) Aber auch die Ausdehnung, welche die Scholastiker von der Substanz getrennt, von Gott erhalten sein lassen, ist nicht ganz genau dieselbe, welche vorher der Substanz inhärirte. Denn man darf sich nicht die Ausdehnung (die ausgedehnte Widerstandskraft) als eine ein für alle Mal fix und fertige Realität

§ 542.

Verhältniß des Leibes und Blutes Christi zu den sakramentalen Gestalten.

1. Durch die Consecration des Brodes und Weines tritt der Leib und das Blut des Herrn an die Stelle der Brod- und Weinsubstanz, während die Accidentien derselben bleiben. Der Leib und das Blut des Herrn müssen darum auch in einem ähnlichen Verhältnisse zu den zurückbleibenden Accidentien stehen, wie die vorher existirenden Substanzen derselben. Freilich unmittelbarer Träger dieser Accidentien kann der Leib und das Blut des Herrn nicht werden: denn der Leib des Herrn hat ja seine eigenen von der des Brodes und Weines ganz verschiedene Accidentien. Es ist ja ein innerer Widerspruch, daß dieser Leib seine eigene Gestalt, Farbe und dann auch noch die runde Form und weiße Farbe des Brodes haben soll, und ebenso mit dem Weine und Blute.

2. Und doch ist das Verhältniß der Accidentien des Brodes zum Leibe des Herrn *analog* dem derselben Accidentien zu ihrer Brodsubstanz zu fassen.

Die Substanz für sich kann von uns nicht wahrgenommen werden. Durch die Accidentien, die bestimmte Farbe, Gestalt offenbart sich uns die Substanz, welche ihnen zu Grunde liegt, als Brod und Wein. Die Accidentien sind also *Merkmale*, Erkennungsmittel der Substanz. Wir haben bei dieser Wahrnehmung das νοούμενον vom φαινόμενον zu unterscheiden. Die Substanz kann von uns nur mit dem Verstande erfaßt und *gedacht* werden, sie *erscheint* uns durch ihre Accidentien, welche aus langer Erfahrung uns nach ihrer Verschiedenheit verschiedene Substanzen offenbaren. Beim consecriten Brode sind nun die Accidentien gleichfalls die Merkmale, an denen wir die Substanz des Leibes und Blutes Christi erkennen. Wie für das natürliche Auge und den natürlichen Verstand diese Accidentien uns eine Brodsubstanz offenbaren, so ist für das Auge des Glaubens dieser Complex von Accidentien nach der Consecration die Aeußerung, sicht-

---

denken, welche dann von der Substanz in mechanischer Weise wie von einem äußeren Träger gestützt würde; sie ist vielmehr wesentlich ein Ausfluß der Substanz; die stützende Kraft der Substanz erfaßt das innerste Wesen der absoluten Accidentien, dieselben fort und fort aus sich setzend. Wird die Substanz also vernichtet, so muß Gottes Thätigkeit diese Emanationsenergie ersetzen, was nicht durch eine Thätigkeit, welche mit der der Substanz numerisch, sondern nur specifisch identisch ist, geschehen kann.

bare Darstellung des Leibes und Blutes Christi. Der Leib des Herrn ist nun das νοούμενον und nach einem göttlichen Gesetze sind diese Accidentien das φαινόμενον des Sacramentes. Während die allgemeine natürliche Erfahrung uns lehrt, daß Brodsubstanz als natürliches νοούμενον zu diesen Accidentien gehört, lehrt uns der Glaube, daß wir die Accidentien ohne ihre Substanz und statt deren den Leib des Herrn zu denken haben.

3. Ist somit das Verhältniß der sakramentalen Gestalten zu dem Leibe des Herrn dem der Accidentien zu ihrer Substanz sehr ähnlich, so ist damit über die Art ihrer Verbindung nichts ausgesagt, denn als Inhäsions- oder Sustentationssubject der Accidentien kann der Leib des Herrn nach Gesagtem nicht gefaßt werden. Es entsteht aber die dringende Frage: Welches ist das reale Band, welches die Accidentien des Brodes und den Leib des Herrn so untrennbar verbindet, daß jene die unfehlbaren Manifestationen des Leibes Christi sind?

Man kann freilich darauf zunächst antworten: Durch die Consecration, kraft der Transsubstantiation muß, so lange diese Accidentien da sind, der Leib des Herrn gegenwärtig sein. Aber damit wird eigentlich nur der Wille, die Anordnung Gottes als Grund dieser innigen Verbindung angegeben. Wir fragen aber, durch welches Mittel Gottes Wille sie mit einander verbindet. Will man die Einheit zwischen Leib und Seele, zwischen dem Logos und der Menschheit Christi erklären, so wäre es eine sehr oberflächliche Antwort, zu sagen: Gott hat es so gewollt. Allerdings ist der Wille Gottes der letzte Grund aller natürlichen und übernatürlichen Verhältnisse, aber die wissenschaftliche Erklärung soll angeben, wie diese Einrichtung von Gott getroffen worden, welches Band nach dem Willen Gottes den Leib mit der Seele, die Menschheit mit dem Logos und so auch die Species mit dem Leibe Christi verknüpft.

Nun müssen wir freilich gestehen, daß die Verbindung der sakramentalen Gestalten mit dem Leibe und Blute des Herrn so eigenartig und geheimnißvoll ist, daß es uns schwer fällt, davon eine allseitig befriedigende Rechenschaft zu geben, sie einer bekannten Rubrik von Vereinigung einzureihen. Es gibt nichts vollständig Entsprechendes weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung; es ist eben eine besondere: die sakramentale, eucharistische Verbindung.

4. Man könnte eine reale Verbindung mit Lugo wohl durch folgende Annahme gewinnen: Der Leib des Herrn wird durch die

Allmacht Gottes als übernatürliches Werkzeug gebraucht, um die sakramentalen Gestalten ohne ihre Substanz zu erhalten. Sie haben zu dieser Wirksamkeit und Mitwirkung mit der causa prima nur eine potentia obedientialis.

Die Allmacht Gottes muß die Stützkraft der Substanz gegenüber den Accidentien vertreten: dazu gebraucht sie den Leib des Herrn, der damit einigermaßen die Function der natürlichen Substanz übernimmt. Der große Unterschied bleibt allerdings, daß er es nicht durch seine substantiale Kraft, sondern als bewirkende Ursache durch eine von der Allmacht ihm eigens mitgetheilte Kraft vermag [1]).

5. Wegen der innigen Vereinigung der sakramentalen Gestalten mit dem Leibe und Blute Christi also ihrer Verbindung zu einem Sakramente findet eine gewisse communicatio idiomatum zwischen beiden statt: was von dem einen Bestandtheile (oder nur vom Ganzen) gilt, wird auch vom andern ausgesagt und umgekehrt. Freilich sind wegen der Unterscheidung beider nicht alle Prädicate von dem einen auf den andern übertragbar. Bei der Beurtheilung der Zulässigkeit solcher Uebertragungen kommt es aber viel auf den in der Kirche herrschenden Sprachgebrauch und die richtige Deutung mancher Ausdrücke an.

Manches was Christus außerhalb des Sakramentes zukommt, kann von ihm auch im Sakramente ausgesagt werden, nämlich diejenigen Aussagen, welche von der speciellen sakramentalen Seinsweise abstrahiren. So kann man vom Sakramente sagen: das ist Christus, Gott, der Allgegenwärtige. Ausdrücke aber, welche seine Seinsweise außerhalb des Sakramentes bezeichnen, können nicht vom sakramentalen Christus ausgesagt werden. Man kann z. B. nicht sagen: Christus sitze, liege, stehe auf dem Altar; diese Ausdrücke sind locale Bestimmungen, welche Christus im Sakramente nicht hat.

---

1) Existimo hanc continentiam corporis Chr. sub speciebus consistere inprimis in actione quadam, qua corpus Christi per potentiam obedientialem activam ut instrumentum elevatum conservat accidentia panis supplendo concursum et sustentationem panis, non in eodem genere causae sed in genere causae efficientis; per hanc enim causalitatem dicitur corpus Christi substare illis accidentibus; substare, inquam, h. e. exercere circa illa munus potissimum substantiae, quia cum praecipuum munus substantiae respectu accidentium sit illa sustentare, merito dicitur corpus Christi substare illis accidentibus, quae loco panis sustentat in genere causae efficientis. Lugo de Euch. disp. 6. n. 19. Uebrigens wollen wir, wenn wir sagen, der Leib des Herrn ist unter den Gestalten des Brodes, gar nicht dieses specielle Sustentationsverhältniß ausdrücken, nicht ein substare, sondern einfach ein subesse.

Wenn vom Liegen des Lammes Gottes auf dem Altare die Rede ist, so ist das eine Uebertragung vom Liegen der Hostie; in demselben Sinne kann man dann sagen: das Blut des Herrn *steht* auf dem Altar, insofern der Kelch darauf steht. Von einem „Sitzen" des Leibes Christi im Sakramente könnte insofern gesprochen werden, als seine körperliche Stellung (in sich betrachtet, d. h. die Beziehung der Glieder zu einander) in dem Sakramente dieselbe ist als diejenige, welche er im Himmel zur Rechten des Vaters sitzend einnimmt.

Alle übrigen Bestimmungen, welche zwar nur auf die sakramentale Gegenwart gehen, aber von der Art der Gegenwart absehen, können auch dem sakramentalen Christus beigelegt werden wie: er ist, bleibt im Sakramente, ist unter den Gestalten enthalten u. s. w.

Ruhe, Bewegung, erhoben, getragen werden, *fallen* können im eigentlichen Sinne vom Leibe und Blute des Herrn ausgesagt werden. Denn wenn es auch nur die Hostie und der Kelch ist, welche ruhen, sich per se bewegen, so ist der Leib des Herrn und sein Blut doch so daran gebunden, daß sie entsprechende Zustände in ihrer Art miterleiden.

Man sagt wohl auch, der Leib des Herrn wird *gebrochen*[1]), das hl. Blut wird *verschüttet, ausgegossen, gefriert*: Ausdrücke, welche nur auf die Gestalten gehen können. Allerdings wird

---

1) Apud antiquos circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod non erat in hoc sacramento fractio secundum rei veritatem, sed solum secundum aspectum intuentium. Sed non potest stare, quia in hoc sacramento veritatis sensus non decipitur circa ea, quorum judicium ad ipsum pertinet, inter quae est fractio, per quam ex uno fiunt multa: quae quidem sunt sensibilia communia. (Das Brechen kann von mehreren Sinnen, vom Gesichte, Gehör, Gefühl wahrgenommen werden, es ist also ein sensibile commune.)

Unde alii dixerunt, quod erat quidem ibi vera fractio sine subjecto existente. Sed hoc etiam sensui contradicit, apparet enim in hoc sacramento aliquid quantum, prius unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subjectum fractionis.

Non autem potest dici, quod ipsum corpus Chr. verum frangatur, primo quidem quia est incorruptibile et impassibile, secundo quia est totum sub qualibet parte, quod quidem est contra rationem ejus quod frangitur.

Unde relinquitur quod fractio sit sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis sicut et alia accidentia. Et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Chr. veri, ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vero. S. Thom. 3. p. q. 77. a. 7.

nicht der Leib des Herrn gebrochen, nicht das hl. Blut gefriert, wird verschüttet: aber die eigentliche Substanz des Sakramentes ist der Leib, das Blut des Herrn; darum sagt man, was nur vom äußeren Bestandtheile desselben gilt, nicht blos vom Ganzen, dem Sakramente, sondern metonymisch oder synekdochisch auch vom Leibe und Blute aus. Das Enthaltende, die Gestalten, sind so nebensächlich gegenüber dem Inhalte, dem Leib des Herrn, dem kostbaren Blute, daß man Zuständlichkeiten der Gestalten auf den Leib des Herrn überträgt.

6. Eine solche Uebertragung ist nicht blos gerechtfertigt, sondern sogar unter Umständen gefordert, wenn es gilt, die reale Gegenwart recht emphatisch zu bezeichnen. Dieselbe findet sich also besonders da, wo gegen Zweifler oder Leugner der realen Gegenwart die Abwesenheit des Brodes und Weines und der Ersatz derselben durch den Leib und das Blut des Herrn ausgedrückt werden soll. Wir *sehen* den Leib des Herrn, wir *berühren* ihn, wir genießen ihn, wir zerkleinern ihn mit den Zähnen. So hörten wir unter Andern den hl. Chrysostomus die reale Gegenwart emphatisch bezeichnen. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Berengar vom Lateranconcil 1059 aufgefordert wurde den Satz anzuerkennen: Consentio sanctae Romanae ecclesiae et corde et ore profiteor, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus et sanguinem Chr. esse, et in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri [1]).

Gegenüber den wiederholten Rückfällen und Ausflüchten eines so verschmitzten Häretikers wie Berengar, waren so starke Ausdrücke,

---

1) Dazu bemerkt der hl. Thomas: Illud quod manducatur in propria specie, ipsum et frangitur et masticatur in sua specie: Corpus autem Christi non manducatur in sua specie sed in specie sacramentali. Unde et super illud Joa. VI: „Caro non prodest quidquam" dicit Augustinus (tr. 27.): „Hoc est intelligendum secundum illos qui carnaliter intelligebant: carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur." Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi. 3. p. q. 77. a. 7. ad 3m. Der hl. Augustinus mißbilligt übrigens auch noch in einem andern Sinne, als den hier vom hl. Thomas angeführten, das Essen, Zermalmen des Leibes Christi: insofern nämlich der bloße Empfang des Sakramentes und auch des Leibes Christi nicht jenes Essen ist, welches Christus verlangt: es muß das geistige Verständniß, der Glaube, die Andacht hinzukommen, damit dieses Essen des Fleisches Christi uns nähre und das ewige Leben verleihe.

wie sie das Concil von ihm verlangte, wohl am Platze. Im Uebrigen finden wir dieselben Ausdrücke, wie wir sahen, beim hl. Chrysostomus; ja der Herr selbst verlangt das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes. Zum Essen gehört aber auch das Kauen, Brechen, Zerkleinern der Speise; freilich gehört dies, wie der hl. Thomas bemerkt, derselben Kategorie wie das Essen an: das Fleisch des Herrn wird nicht in seinem natürlichen, sondern im sakramentalen Zustande secundum speciem sacramentalem gegessen, also auch in diesem Zustande in den Species zerkleinert.

7. Manche Prädicate der Species können dem Leib und dem Blute Christi schlechthin nicht beigelegt werden: Man kann nicht sagen: Der Leib des Herrn ist rund, weiß, dünn, das Blut des Herrn ist süß, weingelb u. dgl. Diese Ausdrücke würden nach gewöhnlichem Sprachgebrauch besagen, daß dieses die dem Leibe des Herrn inhärirenden Accidentien seien.

II. Die hl. Eucharistie als Sakrament.

§ 543.

Die hl. Eucharistie ist ein wahres Sakrament und zwar ein *sacramentum permanens*.

I. Daß die hl. Eucharistie ein wahres, das vorzüglichste Sakrament des N. B., das Sakrament der Sakramente ist, bedarf nach dem bisher darüber Gesagten kaum eines besondern Beweises. Wir haben hier jene Momente, welche das Wesen des Sakramentes so recht bestimmt und klar darstellen, wie kaum bei einem andern Sakramente; sie drängen sich der gläubigen Betrachtung von selbst auf.

1. Die göttliche Einsetzung und zwar für alle Zeiten beweisen die Worte des Herrn: Das thut zu meinem Andenken. Was er da gethan: Brod und Wein consecrirt und ihnen zum Genusse dargereicht, sollten sie zu seinem Gedächtniß immer wiederholen. Noch bestimmter erklärt der hl. Paulus diesen hl. Ritus als eine stetige Erinnerung an den Tod des Herrn.

Wir haben das äußere Zeichen, welches die innere Gnade anzeigt und bewirkt. Die Gestalten des Brodes und Weines weisen auf den Leib und das Blut des Herrn hin; kraft der Consecrationsworte sind unter ihnen nicht mehr Brod und Wein, sondern der Leib und das Blut Christi: sie sind also nun Zeichen des Leibes und Blutes Christi, wie sie vorher naturgemäße Zeichen von Brod und Wein waren. Da es aber die Accidentien der

menschlichen Nahrung sind, so weisen sie auf den Leib und das Blut des Herrn als Speise hin. Als solche wird ja auch ausdrücklich das Fleisch und Blut des Herrn von Christus bei der Verheißung der Eucharistie bezeichnet: es ist die Speise, welche der Seele das Leben, das ewige Leben gibt, welche macht, daß wir in ihm und er in uns ist. Das Leben der Seele ist die Gnade, durch die heiligmachende Gnade sind wir in Christus und er in uns. Also sind die sakramentalen Gestalten äußeres Zeichen für den Leib und das Blut des Herrn als Spender der Gnade, als Erhalter und Vermehrer des Gnadenlebens. Also haben wir in der Eucharistie das äußere Zeichen, welches die innere Gnade anzeigt. Es bewirkt dieselbe auch, freilich nicht für sich, wie dies übrigens auch bei den andern Sakramenten nicht der Fall ist, sondern mit dem Leib und dem Blute des Herrn; denn beide gehören zusammen, um das Sakrament zu constituiren. Das ganze Sakrament ist das Gnadenmittel. Auch nicht der Leib des Herrn für sich, sondern als sakramentaler Leib, d. h. unter den Gestalten und mit denselben ist er unsere Seelenspeise. Wenn aber in irgend einem Sakramente von einer wahren, oder auch physischen Verursachung der Gnade durch den hl. Ritus die Rede sein kann, dann gewiß in der hl. Eucharistie: das „lebenspendende Fleisch" ist das Werkzeug, durch welches die Gottheit das Leben in unserer Seele spendet, mit unfehlbarer Sicherheit ex opere operato aber nur als Sakrament; denn nur diesem, dem Leib des Herrn als Nahrung ist die unfehlbare Verheißung der Lebenspendung gegeben.

2. Die hl. Eucharistie ist also ein signum efficax gratiae wie kein anderes. Wir brauchen blos anzudeuten, wie selbst die Bezeichnung so anschaulich und nachdrücklich, die Wirksamkeit so kräftig, und die Menge der Gnade so reich, und in ihrer Beschaffenheit dem besonderen Charakter des Sakramentes: Nahrung der Seele zu sein, so angemessen hier verliehen wird.

3. Auch jene drei Momente, welche die Scholastiker nach einer feineren Analyse des Sakramentes in jedem Sakramente fordern, sind in dem Altarssakrament besonders deutlich ausgeprägt. Kaum bei einem andern läßt sich das sacramentum tantum, die res et sacramentum und res tantum so bestimmt aufzeigen. Das sacramentum tantum sind die sakramentalen Gestalten, welche nicht bezeichnet werden, aber den Leib des Herrn bezeichnen. Der Leib des Herrn ist die res, welche bezeichnet wird, aber wiederum als Seelenspeise die Gnade, das Leben der Seele bezeichnet. Diese ist res tantum, sie weist nicht auf etwas anders hin.

Die Scholastiker geben nach Vorgang des Lombarden gewöhnlich als res tantum den mystischen Leib Christi, die Gemeinschaft der Gläubigen an, der durch den wahren Leib bezeichnet werde. Diese Auffassung ist von der obigen nicht verschieden; denn der mystische Leib Christi wird durch das innere Gnadenleben hergestellt; die eucharistische Gnade geht aber direct auch auf die Einigung der Gläubigen, nicht lediglich auf die Förderung des Gnadenlebens des Empfängers. Die Eucharistie ist Communion nicht blos in dem Sinne, daß sie den Empfänger durch die Gnade mit Christus einigt und mit der allerhl. Dreifaltigkeit verbindet, sondern auch in Christus und in Gott alle Gläubigen unter sich. Sie ist ja wesentlich ein Liebesmahl, an dem die große Familie der Brüder Jesu Christi theil zu nehmen berufen ist. Schon dadurch, daß alle den Leib des Herrn und Gott selbst in sich haben, bilden sie eine Einheit unter sich; sie sind alle Eins mit einem Dritten, mit dem Leibe Christi, mit Gott. Der wahre Leib des Herrn ist unter den Brodsgestalten allerdings nur zunächst eine Speise, er ist aber nach der so oft wiederholten Versicherung des hl. Paulus auch das Vorbild des mystischen Organismus seiner Kirche. Die Gliederung und einheitliche Wirksamkeit des mystischen Leibes wird emphatisch dargestellt durch die physische Einheit, Gliederung des wahren Leibes Christi, den die Gläubigen empfangen.

Aber auch die sakramentalen Gestalten, unter welchen der Leib des Herrn genossen wird, weisen auf diese Einigung der Gläubigen unter sich, auf den Aufbau des mystischen Leibes Christi hin. Als Accidentien von Brod und Wein bezeichnen sie den Leib des Herrn als Speise. Brod und Wein aber sind Nahrungsmittel, welche aus einer Vielheit von Elementen erwachsen: das Brod aus zahllosen Körnern, der Wein aus vielen Beeren. Der hl. Augustinus macht schon auf diesen Gedanken aufmerksam, er drängt sich dem gläubig frommen Sinn von selbst auf, und auch vor Augustinus haben ihn, wie er selbst sagt, fromme Männer ausgesprochen. Er findet schon in der Διδαχή seinen Ausdruck. Er ist also gewiß in der Natur der Sache begründet und vom Urheber des Sakramentes intendirt. Darum erklärt treffend der Catech. Rom.: Cum unum ecclesiae corpus ex multis membris compositum sit, nulla re magis elucet ea conjunctio, quam panis vinique elementis: panis enim ex multis granis conficitur, et vinum ex multitudine racemorum existit: atque ita nos cum

multi simus, hujus divini mysterii vinculo arctissime colligari et tamquam unum corpus effici, declarant [1]).

So ist also die Auffassung wohl begründet, welche als res tantum der hl. Eucharistie den mystischen Leib des Herrn ansieht; die andere bei allen Sakramenten geltende, daß die heiligmachende Gnade diese res sein muß, ist damit nicht ausgeschlossen, sondern mit einbegriffen. Es ist nur eine Erweiterung und Specificirung der res sacramenti.

4. Nicht so einfach läßt sich die zur Constituirung des sacramentum tantum, d. h. des äußeren Zeichens für jedes Sakrament nothwendige Materie und Form nachweisen. Dabei muß freilich wieder darauf hingewiesen werden, daß diese Begriffe von einigen Sakramenten, wo sie bei der Taufe, Oelung, Ordo besonders deutlich hervortreten, abstrahirt und dann auf andere Sakramente übertragen worden sind: kein Wunder, daß sie da nicht immer in ganz gleichem Sinne ausgeprägt sich wiederfinden.

Beim ersten Anblick scheint freilich die Frage leicht zu erledigen: Brod und Wein sind die Materie, die Consecrationsworte die Form der Eucharistie. Aber hier stoßen wir sogleich auf ein Bedenken. Die Eucharistie ist das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, nicht des Brodes und Weines; im Gegentheil, der Leib und das Blut des Herrn schließen Brod und Wein aus; nur dadurch kann der Leib des Herrn da sein, daß das Brod nicht mehr da ist. Also ist das Brod jedenfalls nicht die Materie, welche das Sakrament innerlich constituiren soll; sie ist nur die materia ex qua conficitur sacramentum. Entfernte Materie kann man es eigentlich auch nicht nennen; denn die materia remota, z. B. das Wasser bei der Taufe, bleibt auch wahres Wasser bei der materia proxima der Abwaschung. Es ist also Brod und Wein nicht Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes.

Dasselbe scheint auch von den Consecrationsworten zu gelten, insofern sie als Form des Sakramentes angesprochen werden. Denn der Leib des Herrn wird erst gegenwärtig, also das Sakrament wird erst, nachdem die Worte gesprochen sind, erst nach ihrer Vollendung. Sie können aber nicht als Form das Sakrament innerlich constituiren helfen, wenn sie nicht mehr sind. Indeß ist dieses Bedenken nicht begründet: der materielle Klang der Worte ist allerdings vorüber, wenn der Leib des Herrn gegenwärtig ist, aber ihre Bedeutung dauert fort. Bei

1) P. II. c. 4. q. 7.

den sakramentalen Worten ist aber nicht der körperliche Laut, sondern das formale Element, das was das Wort zum Worte macht, die Bedeutung maßgebend, non quia dicitur, sed quia creditur (Augustinus). Also können die Consecrationsworte unbegrenzt lange Zeit fortbestehen. Und sie bestehen thatsächlich für den Gläubigen fort, der nur durch sie erkennen kann, daß hier der Leib des Herrn gegenwärtig ist. Nur wenn über Brod und Wein die Consecrationsworte gesprochen sind, ist das was man sieht, fühlt, der Leib des Herrn.

Sie dauern aber auch wirklich als Form des Sakramentes fort. Denn es ist die Aufgabe der Form, genau und endgültig das zu bestimmen, was aus sich einer mehrfachen Deutung, Auffassung fähig wäre. Nun ist klar, daß wenn sich unsern Sinnen ein Complex von bestimmten sinnlichen Eigenschaften des Brodes und Weines darstellt, dies Manifestationen einer Brod- und Weinsubstanz sein könnten, es könnte unter ihnen gar keine Substanz vorhanden sein; die Substanz könnte in eine andere, die nicht gerade der Leib und das Blut Christi zu sein brauchte, verwandelt sein: dies alles ist nicht unmöglich. Damit also das was uns als Brod und Wein erscheint, wirklich und bestimmt als der Leib und das Blut Christi erkannt werde, müssen die Consecrationsworte dies genau und deutlich aussprechen.

5. Es bestimmen also die Consecrationsworte die Bedeutung, den Sinn, das Wesen der eucharistischen Gestalten. Diese sind also als unbestimmte Elemente die Materie; die Worte die Form des Sakramentes. Man könnte wohl einwenden: Materie und Form des Sakramentes müssen sich ergänzen in der Bezeichnung; was die Materie unbestimmt bedeutet, muß die Form unzweideutig genau bezeichnen. Brod- und Weingestalten haben gar keine Bedeutung, sondern erhalten sie lediglich durch die Worte.

Denselben Einwand könnte man auch gegen die Taufe und Oelung vorbringen: Das Wasser und Oel haben aus sich gar keine Bedeutung: sie erhalten sie erst durch die Form. Allerdings Abwaschung und Salbung haben eine etwas bestimmtere Bedeutung: aber dasselbe gilt auch von Brod und Wein, bezw. den Gestalten von Brod und Wein. Sie sind der allgemeinen unabweislichen Auffassung nach Nahrungsmittel. Da sie aber in der Eucharistie nur als religiöse Symbole in Betracht kommen, so kann ihre Bedeutung nur auf eine geistige Nahrung gehen. Also bezeichnen auch sie allerdings unbestimmt die innere Gnade; dieselbe könnte aber auf sehr verschiedene Weise gegeben werden: durch den Glauben, durch die

Erinnerung der Theilnehmer am Abendmahle an das Leiden des Herrn, dadurch daß das Brod ein bloses Symbol, eine Figur des Leibes Christi wäre u. s. w. Die mit den Gestalten des Brodes und Weines verbundenen Consecrationsworte sagen nun bestimmt, daß die geistliche Nahrung, welche sie symbolisiren, uns durch den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn in diesem Sakramente zu Theil werden soll. Es sind also die Gestalten in vollem Sinne Materie, die Consecrationsworte Form des Sakramentes.

II. Eine gewisse Modification dieser Begriffe muß allerdings in der Eucharistie eintreten: dieses Sakrament unterscheidet sich nämlich *erstens* dadurch vor allen andern, daß die Materie nicht wie bei jenen bleibt und nur durch die Form sakramental geweiht wird, sondern daß die ursprüngliche Materie umgewandelt wird, womit dann *zweitens* zusammenhängt, daß während alle anderen Sakramente in einem vorübergehenden Acte, der Verbindung von Materie und Form bestehen, dieses Sakrament ein bleibendes, dauerndes ist.

Dieses letztere ist ebenso wie das erstere vor allem gegen die Reformatoren festzuhalten, welche erst beim Genusse und blos während desselben den Leib des Herrn gegenwärtig sein lassen. Diese Auffassung widerspricht schnurstracks den Consecrationsworten und verstößt gegen die Lehre und allgemeinste Praxis der Kirche.

1. Die Wahrheit der Consecrationsworte verlangt, daß in dem Augenblicke, wo sie vollendet sind, der Leib und das Blut des Herrn gegenwärtig ist. Es heißt nicht, wie der hl. Thomas bemerkt: hoc erit corpus meum, sondern hoc *est* corpus. So lange nun dauert diese Gegenwart, als die Consecrationsworte und die sakramentalen Gestalten dauern. Denn auch nach längerer Zeit muß es wahr sein, daß das wie Brod Aussehende, dieses Gesehene, Gefühlte, der Leib des Herrn ist. Darum erklärt das Concil von Trient gegen Luther: Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem D. N. J. Chr., sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post; et in hostiis et particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini: anath. sit [1]).

2. Ganz ausdrücklich behauptet und beweist die Fortdauer der Gegenwart und die Kraft der Consecration der hl. Cyrill v. Al. „Ich höre, daß es Andere gibt, welche sagen, die mystische Segnung trage nichts bei zu der Heiligung, wenn etwas auf den andern

1) Sess. 13. can. 4.

Tag aufbewahrt wird. Unsinnig sind, die dies behaupten; denn weder wird Christus verändert, noch sein heiliger Leib umgewandelt, sondern die Kraft und Wirkung der Segnung und die lebendigmachende Gnade bleibt für alle Zeiten darin [1])."

Nach dem hl. Gregor v. Nyssa tritt nicht erst beim Genusse, sondern sofort nach der Consecration die Gegenwart des Herrn ein. „Das Brod wird nicht allmählich durch Essen Leib des Wortes, sondern durch das Wort verwandelt es sich sofort, wie von dem Worte gesagt worden ist: Das ist mein Leib [2])."

3. Dasselbe beweist ganz unzweideutig die Behandlung des hl. Sakramentes, welche zu allen Zeiten die Kirche demselben angedeihen ließ. Die hochheilige Verehrung, welche sie den Gläubigen gegen die hl. Symbole nach der Consecration anbefahl und in der Liturgie selbst übte, insbesondere die Anbetung des hl. Sakramentes ist ein Ausdruck für den Glauben an die dauernde vom Genusse unabhängige Gegenwart des Leibes Christi. Wie wir oben sahen, geht die Ehrfurcht gegen das Sakrament auf seine objective Existenz, nicht auf den Genuß, wenngleich den Gläubigen, wie dies sich von selbst versteht, diese Ehrfurcht vorzüglich beim Empfange eingeschärft wird. Aber auch unmittelbar nach der Consecration wird in verschiedenen abendländischen und morgenländischen Liturgien die Hostie und der Kelch zur Anbetung erhoben und überhaupt das hl. Sakrament als wahrer Leib und wahres Blut Christi, als Gott selbst behandelt. Wer immer eine solche Liturgie lesen will, der wird selbst zu hoher Verehrung des hl. Sakramentes nach der Verwandlung sich angeregt fühlen: eine erst mit der Communion eintretende Gegenwart ist absolut ausgeschlossen.

Wir haben oben beim Beweise für die reale Gegenwart von der Ehrfurcht gehandelt, welche das christliche Alterthum gegen das hl. Sakrament in Wort und That bezeugte; diese Ehrfurcht beschränkte sich nicht blos auf den Empfang desselben, sondern auf die ganze Dauer der sakramentalen Gestalten. Das Concil v. Trient konnte sich also mit Recht nicht nur auf die innere Nothwendigkeit, sondern auch auf die uralte Gewohnheit der Kirche berufen, wenn es gegen die Reformatoren die ehrfurchtsvolle Aufbewahrung des hl. Sakramentes, das Ueberbringen zu den Kranken, die Anbetung desselben in Schutz nahm [3]). Auch nach Harnack ist „die abergläubische Ehrfurcht vor dem Sakramente ante et extra usum uralt."

1) Ep. 83. — 2) Catech. 37. — 3) Consuetudo asservandi in sacrario S. Eucharistiam adeo antiqua est, ut eam saeculum etiam Nicaeni Con-

4. Gegen die Reformatoren stellte darum das Concil nothgedrungen die Canones auf: Si quis dixerit, non licere sacram Eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem astantibus necessario distribuendam; aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: anath. sit [1]).

Und in Bezug auf den Cult des hl. Sakramentes speciell auf seine Anbetung: Si quis dixerit, in S. Eucharistiae sacramento Chr. unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem ecclesiae s. ritum et consuetudinem solemniter circumgestandum, vel non publice ut adoretur populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras: anath. sit [2]).

Es ist wahr, der äußere Cult mit seiner feierlichen Pracht, die besonderen eucharistischen Feste und Andachten, speciell die Fronleichnamsprocession haben sich erst nach und nach in der Kirche entwickelt: sie sind aber die durchaus consequente Entwickelung des Glaubens an die reale permanente Gegenwart, welche zu allen Zeiten in Wort und Praxis der Kirche vorhanden war; was ursprünglich in der Liturgie nur keimartig vorliegt, mußte sich bei der Entwickelung und Erstarkung des äußerlichen kirchlichen Organismus und des Glaubenslebens auch in äußeren Festen, Processionen deutlicher offenbaren.

5. Die Orientalen freilich, wie sie überhaupt einer wahren lebendigen Entwickelung im religiösen Leben in ihrer Absonderung unfähig sind, haben auch in der eucharistischen Feier das Stadium der Katakomben noch nicht merklich überschritten: allerdings der Pomp und die großartige Feierlichkeit der Liturgie kann einen Ersatz bieten für alle anderen eucharistischen Feierlichkeiten. Die Fortdauer der Gegenwart des Leibes Christi steht auch bei den Schismatikern fest [3]).

---

cilii agnoverit. Porro deferri ipsam sacram Eucharistiam ad infirmos et hunc usum diligenter in ecclesiis conservari, praeterquam quod cum summa aequitate et ratione conjunctum est, tum multis in Conciliis praeceptum invenitur et vetustissimo ecclesiae catholicae more est observatum. Quare haec Synodus retinendum omnino salutarem hunc et necessarium morem statuit. Sess. 13. c. 6.

1) Can. 7. — 2) Can. 6.

3) Die Aufbewahrung des hl. Sakramentes war im Oriente darum eine beschränktere, weil sich in diesen heißen Gegenden die Species nicht so lange halten. Darum finden wir die Zeit der Aufbewahrung überall kurz bemessen: 1, 2, 3 Tage, was freilich für unsern Zweck ebenso beweiskräftig ist als die Aufbewahrung auf vier Wochen, welche bei uns gestattet ist.

Bei ihnen ist die Missa praesanctificatorum (προηγιασμένων), welche bei uns nur am Charfreitage statt hat, während der ganzen Fastenzeit im Gebrauch, nur an dem Sonntage wird consecrirt, also das eigentliche Opfer dargebracht; an den Wochentagen wird mit den vorconsecrirten Hostien die Liturgie gefeiert; das ist doch der stärkste Beweis für den Glauben an die Fortdauer der realen Gegenwart. Diese Missa praesanctificatorum bzw. das Ritual wird in dem Euchologium dem hl. Gregor d. Gr. (Διάλογος, dem Verf. der Dialoge) zugeschrieben: aber die Feier selbst ist viel älter, sie wird schon von der Synode von Laodicea erwähnt.

Die Aufbewahrung des hl. Sakramentes selbst ist aus der ältesten Zeit bezeugt. Das Ueberbringen durch die Diakone an die abwesenden Kranken bezeugt schon der hl. Justin M. [1]). Die Auf-

---

Humbert, Cardinal v. Silva Candida, sagt von der Gewohnheit der Kirche in Jerusalem i. J. 1054: „Wenn in der Kirche von Jerusalem etwas von der hl. und verehrungswürdigen Eucharistie übrig bleibt, verbrennen sie es nicht, bergen es auch nicht in die Grube, sondern bewahren es in einer reinen Pyxis auf und am folgenden Tage reichen sie daraus dem Volke die Communion." Migne T. 143, p. 951 sq. Bei den Kopten war die Aufbewahrung verboten, weil vom Paschalamme nichts übrig gelassen werden sollte. Aber es läßt sich der spätere Ursprung dieser Sitte nachweisen. Ihr Patriarch Christodulos im 11. Jahrh. fand, daß die Mönche des Klosters des hl. Makarius, sowie es in Alexandrien gebräuchlich, einen Theil der consecrirten Hostie vom Palmsonntag bis zum Mittwoch der Charwoche aufbewahrten. Der Patriarch verbot dies wegen der Kanones, welche die Ehrfurcht gegen die Eucharistie einschärfen, freilich unter dem Protest der Mönche.

Bei den Syrern wird für die Kranken sogar der Kelch aufbewahrt, aber verboten, es nicht zu lange auszudehnen, damit er nicht verderbe. Nequaquam licet remanere calicem in crastinum, ne forte multetur et reus fiat, qui ipsum reliquit. Relinquitur autem calix aut propter infirmos in mortis articulo constitutos, quos viaticum sumere oportet antequam discedunt, aut propter jejunos, qui ad profundam usque vesperam jejunant. Praeter duos casus calicem servari in crastinum nefas est. Barhebraeus, Biblioth. Or. III. P. I. p. 246. Jakob v. Edessa tadelt die Sitte der Griechen, das ganze Jahr die am Gründonnerstage consecrirten Gestalten aufzubewahren. Die Nestorianer verbieten in ihren Concilien wiederholt die Aufbewahrung der Eucharistie. Und doch erklärt ein Concil, daß wenn es anders nicht gehen kann, der Leib des Herrn bis Morgen auf dem Altar aufbewahrt bleibe, es sollen Lichter angezündet und das göttliche Officium gefeiert werden. Bibl. Or. Tom. III. P. I. Denzinger, Rit. Orient. p. 89. Bei den Armeniern bestimmt ein Canon, daß die Eucharistie nicht wie Einige thun, das ganze Jahr hindurch im Tabernakel aufbewahrt werde, sondern von Sonntag zu Sonntag, von einem Altar zum andern. *Denzinger*, p. 90.

1) Τοῖς οὐ παροῦσιν διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. Apol. I. 67 u.

bewahrung des hl. Sakramentes zu Hause, um es später zu genießen, bezeugen Tertullian [1]), Cyprian [2]). Wenn daher der hl. Cyprian, wie auch Origenes und noch später Hieronymus und Beda, berichtet, daß was von den Opfern übrig bleibe, in der Kirche verzehrt werde, und wenn wir sonst lesen, daß den unmündigen Kindern die Ueberbleibsel gegeben wurden, so ist das offenbar nicht ausnahmslos zu verstehen. Für die Zeit des hl. Hieronymus und Beda ist das ganz selbstverständlich, weil wir für diese Zeit die klarsten Zeugnisse für die Aufbewahrung haben.

Besonders bezeichnend ist das Zeugniß des hl. Basilius „daß wenn Jemand in den Zeiten der Verfolgung, wo kein Priester oder Diakon da ist, die hl. Eucharistie mit eigener Hand zu nehmen genöthigt ist, dies keine Sünde ist, brauche ich nicht zu beweisen, weil die lange Gewohnheit durch die That selbst bestätigt wird. Denn alle, die in den Einöden leben, wo kein Priester ist, haben die Communion zu Hause und nehmen sie aus eigener Hand. In Alexandrien und in ganz Aegypten hat meistentheils jeder Laie die Communion in seinem Hause und nimmt sie, so oft er will [3])." Der hl. Chrysostomus berichtet in einem Schreiben an Innocenz I. die Schändung des Heiligthums durch die Soldaten des Arkadius, welche „das aufbewahrte Heiligthum sahen und das hl. Blut über ihre Kleider ergossen". Pseudo-Dionysius tadelt in einem Schreiben an den Therapeuten Demophilus [4]) dessen Eindringen in das Presbyterium, τὰ ἄδυτα, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (dafür steht später 1088 D: τὰ ἱερασύμβολα), wodurch das hier aufbewahrte Sakrament τὰ καλῶς ἄχραντα διαφυλαχθέντα, das nur Bischöfe, Priester und Diakonen aus der Nähe schauen dürften, durch seinen Anblick profanirt wurde [5]).

Es ist ja auch einleuchtend, daß nicht von jeder Consecration Partikeln aufbewahrt zu werden brauchen. Wenn solche noch vorhanden waren, so ließ man das vom Opfer Uebriggebliebene, d. h. was von den in der Messe Communicirenden, deren Zahl man im Voraus nicht bestimmen konnte, übrig gelassen wurde, solche genießen, welche rein genug waren oder sich erachteten, um die hl. Gestalten zu sumiren. Es genügt ja auf den emphatischen Vorwurf Harnacks gegen die uralte Heidenkirche hinzuweisen, welche auch vor dem Genusse und unabhängig von ihm das Sakrament abergläubisch verehrt habe.

7. Am meisten Anstoß begegnet bei den Irr- und Ungläubigen die Anbetung des allerh. Sakramentes, welche sie Götzendienst

1) De or. 14, 19. Accepto corpore et reservato. de ux. 2, 5.

2) De spect. 5. — 3) Ep. 93 ad Caesar. — 4) Ep. 8.

5) Vgl. Stiglmayr, Ein interessanter Brief aus dem kirchlichen Alterthum. Innsbr. Zeitschr. 1900. S. 656 ff.

schelten, insbesondere ruft die Fronleichnamsprocession ihren ganzen Fanatismus wach, sie erklären sie als einen „Triumph des Stoffes".

Dagegen erklärt das Concil von Trient mit Recht, daß die Fronleichnamsfeier ein Triumph der Wahrheit über die Lüge und Häresie sei. Freilich, wenn man nicht an die reale Gegenwart glaubt, dann ist diese Verehrung Abgötterei, Anbetung des Stoffes; umgekehrt aber bekundet die Kirche durch diese erhabene, auch äußerlich mit aller Pracht vollzogene Feierlichkeit ihren uralten Glauben an die reale Gegenwart [1]). Dieser Glaube ist zugleich ein Triumph des Geistes über den Stoff: trotz alles sinnlichen Scheines sind wir von der realen Gegenwart des Herrn überzeugt, und bekunden dies aufs feierlichste auch nach außen. Die Materie wird in diesem hl. Sakramente so außer alle Geltung gesetzt und dafür der „Geist" im Glauben festgehalten, daß selbst die elementarsten Eigenschaften und Gesetze der Materie aufgehoben erscheinen. Die Fronleichnamsprocession ist also der Triumph des Geistes über die Materie.

Diesen Glauben an die reale Gegenwart bezeugt die Kirche das ganze Jahr hindurch in ihren liturgischen Sakramentsfeierlichkeiten; aber es ist doch angemessen, daß sie ihre Dankbarkeit gegen diese unermeßliche Gnade auch noch in besonderen Festen und Festlichkeiten zum lebendigen Ausdrucke beginge, dann zumal, wenn der Glaubenseifer bei den Gläubigen zu erkalten beginnt, und die Häresie ihre giftigen Einflüsse mehr und mehr entfaltet, wie dies zur Zeit der Einführung des Fronleichnamsfestes der Fall war [2]).

8. Speciell die Anbetung des allerheiligsten Sakramentes ist die nothwendige Consequenz aus der realen Gegenwart [3]): Ist Gott

1) Atque sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant. Sess. 13. cap. 5.

2) Declarat praeterea S. Synodus, pie et religiose admodum in Dei ecclesiam inductum fuisse hunc morem, ut singulis annis peculiari quodam et festo die praecelsum hoc et venerabile sacramentum singulari veneratione ac solemnitate celebraretur, utque in processionibus reverenter et honorifice illud per vias et loca publica circumferretur. Aequissimum est enim, sacros aliquos statutos esse dies, quum Christiani omnes singulari ac vera quadam significatione gratos et memores testentur animos erga communem Dominum et Redemtorem pro tam ineffabili et plane divino beneficio, quo mortis ejus victoria et triumphus reprasentatur. Sess. 13. cap. 5.

3) Vgl. J. Hoffmann, Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakramentes. 1897.

wahrhaft gegenwärtig, so muß er auch den der Gottheit schuldigen latreutischen Cult in dem Sakramente empfangen. Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepto latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic SS. Sacramento in veneratione exhibeant [1]).

Das Concil schließt unmittelbar von der Anbetung Gottes auf die Anbetung des Sakramentes; dieser Schluß ist durchaus berechtigt. Denn wenn auch das Sakrament außer der Gottheit auch seine Menschheit und per se blos den Leib und das Blut Gottes enthält, und außerdem auch die Gestalten ein wesentlicher Bestandtheil des sichtbaren Sakramentes sind, so ist doch die Anbetung des Leibes und Blutes Gottes nur die Anbetung Gottes selbst, zu dessen Person sie physisch gehören. Es ist wirklich der Leib und das Blut Gottes.

Die Gestalten sind freilich nicht Bestandtheile der Person Jesu Christi, sie bilden keine substantiale Einheit mit dem Leibe und Blute des Herrn, sondern sind nur die Hülle, gleichsam das Gefäß, das Kleid des Gottmenschen. Sie können darum für sich nicht angebetet werden, wie die Theile der Person Christi oder die Glieder seines Leibes, welche wirklich (materiales) Partialobject der Anbetung sind. Sie gehören aber zum Gottmenschen, insofern sie eine sehr innige, nämlich sakramentale Einheit mit seinem Leibe und Blute bilden; darum wird das ganze Sakrament, zu welchem auch die Gestalten gehören, angebetet. Dieselben können nur nicht für sich Gegenstand der Anbetung sein. Die hl. Väter erläutern gern die Anbetung, welche wir der hl. Menschheit Christi schulden, durch das Beispiel der Verehrung, die wir dem Kaiser in und mit seinem Purpur erweisen müssen: es ist nicht das fürstliche Kleid für sich, sondern das Kleid als Eins mit dem Fürsten, welches verehrt wird. Das ist in Bezug auf die hl. Menschheit Christi eigentlich zu wenig; wenn dieselbe auch nicht für sich, sondern nur als Menschheit des Logos, nicht ihretwegen (als objectum formale adorationis) angebetet werden darf, so ist sie doch neben der Gottheit in sich wirkliches partielles Object der Anbetung; die Gestalten des Brodes und Weines können aber nur mitangebetet werden. Die Anbetung, welche wir wegen des Gottmenschen dem ganzen Sakramente schulden, geht auch auf die Gestalten als sakramental Eins mit dem Leib und Blute Gottes.

Cultu latriae dicimus per se et proprie Christum esse adorandum et eam adorationem ad symbola etiam panis et

1) Ibid.

vini pertinere, quatenus apprehenduntur ut quid unum cum Christo quem continent [1]).

Non solum Christus sub speciebus existens, sed etiam totum sacramentum visibile ut ex Christo et speciebus constat, unico latriae cultu est adorandum. Conclusio est certissima, quae probatur ex usu ecclesiae, quae absolute totum sacramentum adorat, et Tridentinum non sub nomine Christi, sed sacramenti docet adorandum esse hoc SS. sacramentum. Coadorantur species tamquam Christo conjunctae et cum illo unum componentes [2]).

9. Das Concil von Trient beruft sich für die Anbetung des hl. Sakramentes auf die immerwährende Praxis der Kirche; in der That, die Liturgien, welche uns über die kirchliche Behandlung des Sakramentes den sichersten Aufschluß geben, bezeugen und schreiben nicht nur, wie wir sahen, die höchste Verehrung gegen die Eucharistie vor, sondern ganz ausdrücklich die προσκύνησις.

Von den hl. Vätern wird ausdrücklich das Fleisch Christi im Sakramente als anbetungswürdig bezeichnet. Wenn es Ps. 98, 5 heißt: Betet an den Schemel seiner Füße, so verstehen Ambrosius [3]) und Augustinus [4]) unter dem Schemel der Füße der Gottheit das Fleisch Christi, welches vor der Communion von den Gläubigen angebetet wird.

Also nicht einmal der hl. Augustinus, der den würdigen Empfang so wesentlich für dieses Sakrament erklärt, schränkt die Gegenwart des Leibes des Gottmenschen auf den Genuß ein, sondern läßt dieselbe vorher gegeben sein. Mit ihm und dem hl. Ambrosius stimmt das gesammte Alterthum überein, wie auch Leibniz bemerkt, der auch die Sonderbarkeiten hervorhebt, die aus dieser neuen, den Worten des Herrn widersprechenden Erfindung der Reformatoren sich ergeben [5]).

---

1) Bellarm. l. IV. c. 29.

2) Suar. disp. 65. sect. 1. n. 3.

3) De Sp. S. l. 3. c. 11. n. 79.

4) Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.

5) Certum est, antiquitatem tradidisse, ipsa consecratione fieri conversionem, quemadmodum apparet et ex verbis Ambrosii paulo ante allatis; neque unquam veteribus auditum est novum quorumdam dogma, quod in momento perceptionis demum adsit corpus Christi. Certum enim est, nonnullos sacrum hunc cibum non statim consumsisse, sed aliis misisse et secum domum, imo in itinere in deserta tulisse, eumque morem aliquando fuisse commendatum, quamquam postea abrogatus sit majoris reverentiae causa. Et profecto aut falsa sunt, quae a sacerdote pronun-

10. So wenig wird erst durch den Genuß der Leib des Herrn gegenwärtig, daß dieser Genuß nicht einmal als wesentlicher Bestandtheil des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi bezeichnet werden kann. Dieses Wesen besteht in dem dauernden Sakramente, denn dieses ist die eucharistische Seelenspeise. Das Sakrament bilden die Gestalten des Brodes und Weines, insofern sie den Leib des Herrn als Nahrung der Seele bezeichnen und enthalten. Damit haben wir vollständig das signum efficax gratiae, das eucharistische Sakrament. Zu diesem gehört nicht wesentlich weder die Consecration, noch die Sumtion des Sakramentes. Die Consecration gehört freilich wesentlich dazu, um das Sakrament herzustellen; sie constituirt es aber nicht innerlich. Höchstens insofern die Consecration virtuell fortdauert, was man von der Form allerdings behaupten muß, geht auch die Consecration in das Wesen des Sakramentes ein. Ebenso gehört ja zur Vollendung des Sakramentes auch die Sumtion. Denn die Speise erreicht erst ihre normale Bestimmung, ihr eigentliches Wesen durch den thatsächlichen Genuß. Das hl. Sakrament ist wesentlich als Seelenspeise eingesetzt, nicht etwa blos um im Tabernakel aufbewahrt, feierlich ausgestellt, von den Gläubigen besucht und angebetet zu werden. Es ist vor allem zum Genusse eingesetzt; und darum gehört die Communion zum adäquaten Begriff der Communion. Der Herr, dessen Wille das Wesen der Sakramente bestimmt, verbindet ausdrücklich mit der Einsetzung des Abendmahles den Befehl: Nehmet, esset, trinket alle daraus [1]).

Aber daraus folgt nicht, daß das Sakrament erst durch den Genuß constituirt werde. Es wäre dann der Genuß auch eine eminent sakramentale, d. h. priesterliche Handlung, und doch empfängt der Gläubige gerade als Laie das hl. Sakrament.

---

tiantur verba institutionis, quod absit, aut necesse est, quod benedictum est, esse corpus Christi, etiam antequam manducetur. Ut taceam, qui sic sentiunt, in tricas incidere, utrum in labiis aut in ore aut in gula aut in stomacho primum incipiat, an ne hoc quidem, si vitio ejus symbola non consumantur. Syst. theol. p. 224.

1) Usus fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. S. Thom. 3. p. q. 74. a. 7.

In his verbis: „Accipite et comedite," intelligitur usus materiae consecratae, qui non est de necessitate hujus sacramenti. Et ideo nec haec verba sunt de substantia formae. Quia tamen ad quamdem perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, sicut operatio non est prima sed secunda perfectio rei, ideo per omnia ista verba exprimitur tota perfectio hujus sacramenti. q. 78. a. 1. ad 2m.

III. Obgleich bei der Constituirung des Sakramentes des Altars zweierlei Materie und entsprechend eine doppelte Form in Anwendung kommen, bilden sie doch nur ein Sakrament.

1. Denn das Wesen der Eucharistie, welche durch ihre Form und Materie bezeichnet und constituirt wird, ist die geistige Nahrung Zur Nahrung gehört aber Speise und Trank. Also bildet das consecrirte Brod und der consecrirte Kelch nur ein einziges Sakrament. Besonders wenn man die Eucharistie als Mahl, als Liebesmahl, was die Gläubigen in Christus einigen soll, faßt, tritt die Zusammengehörigkeit von Speise und Trank recht deutlich hervor. Brod- und Weins-Gestalten sind zusammengenommen die Zeichen der vollkommenen Nahrung.

2. Aber auch was sie bezeichnen, gehört als ein Ganzes zusammen. Das Blut kann nicht ohne den Leib, und dieser nicht ohne das Blut gedacht werden. Insbesondere verlangt diese innere Zusammengehörigkeit das Leiden des Herrn, welches die Eucharistie gerade durch die getrennte Doppel-Consecration, die Herstellung des Leibes gesondert von der des Blutes zum Ausdruck bringen soll. Das Blut ist das am Kreuze aus dem Leibe geflossene, ihm zugehörige Blut.

Unum dicitur non solum quod est indivisibile vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut dicitur una domus et unus homo. Est autem unum perfectione, ad cujus integritatem concurrunt omnia, quae requiruntur ad finem ejusdem; sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis ad operationem animae, et domus integratur ex omnibus partibus, quae sunt necessariae ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum: ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quae corporali conformatur. Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur: scl. cibus, qui est alimentum siccum, et potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad integritatem hujus sacramenti duo concurrunt, scl. spiritualis cibus et spiritualis potus secundum illud: „Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus [1].“ Ergo hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfective [2].

3. Manche betonen diese Zusammengehörigkeit vom Leib und

1) Joa. VI, 56.
2) S. Thom. 3. p. q. 78. a. 2.

Blut des Herrn so stark, daß sie der Ansicht sind, das Brod werde gar nicht consecrirt, bevor auch der Wein consecrirt sei. Das ist nun gewiß zu weit gegangen; denn die Wahrheit der Consecrationsworte verlangt, daß unmittelbar nach dem Aussprechen der Form der Leib des Herrn wirklich zugegen sei. Die Kirche betet ja auch bereits vor der Consecration des Kelches die Hostie an und läßt sie von den Gläubigen anbeten [1]).

Aber die innere Zusammengehörigkeit beider Consecrationen schärft die Kirche auf das energischeste ein, insofern sie die strengste Pflicht auferlegt, und zwar mit Beiseitesetzung aller andern Rücksichten, wie z. B. des Nüchternseins, die Consecration des Kelches eventuell selbst durch einen andern Priester vollziehen zu lassen, wenn die Hostie consecrirt war [2]). Wenn er die Hostie schon sumirt und bemerkt, daß der Kelch wegen Mangels an wahrem Weine nicht consecrirt ist, muß der Priester nochmals eine neue Hostie und den Wein consecriren; nur mit Rücksicht auf ein zu befürchtendes Aergerniß darf er von der Consecration einer neuen Hostie absehen.

4. Der dringendste Grund für die Zusammengehörigkeit der beiden Consecrationen liegt in dem Opfercharacter der Eucharistie; die getrennte Consecration von Brod und Wein gehört mit zu dem Wesen des Opfers der hl. Messe. Da diese aber nur ein Opfer ist, so gehören beide nach göttlicher Anordnung so innig zusammen, daß es gegen ein göttliches Gebot, gegen das Wesen der Eucharistie verstieße, nur ein Element zu consecriren.

---

1) Quidam antiqui doctores dixerunt, quod hae duae formae, scl. consecrationis panis et vini, se invicem exspectant in agendo, ita scl. quod prima non perficit suum effectum, antequam proferatur secunda. Sed hoc stare non potest, quia ad veritatem hujus locutionis: „Hoc est corpus meum“ requiritur propter verbum praesentis temporis, quod res significata simul tempore sit cum ipsa significatione locutionis; alioquin si in futuro exspectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum praesentis, ita scl. quod non diceretur: „Hoc est corpus meum,“ sed: „Hoc *erit* corpus meum.“ Significatio autem hujus locutionis completur statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet rem significatam statim adesse, quae quidem est effectus hujus sacramenti, alioquin locutio non esset vera. Est etiam haec positio contra ritum ecclesiae, quae statim post prolationem verborum corpus Chr. adorat. Unde dicendum quod prima forma non exspectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum. S. Thom. 3. p. q. 78. a. 6.

2) Missale Rom. de defect. III und IV.

§ 544.

Die entferntere Materie der Eucharistie.

Die beständige Praxis der Kirche, ihre ausdrückliche Lehre sowie die Einsetzung des Herrn selbst belehren uns unzweideutig über die Elemente, welche consecrirt werden müssen, um das Sakrament des Leibes und Blutes Christi herzustellen: im allgemeinen gesprochen sind es zweifelsohne Brod und Wein. Das bedarf aber noch einer genaueren Bestimmung: eine solche gibt das Concil von Florenz im decr. pro Armenis. Tertium est Eucharistiae sacramentum, cujus materia est panis triticeus et vinum de vite.

I. Darnach muß also Weizenbrod als entfernte Materie, als materia ex qua, des Altarssakramentes angesehen werden.

1. Solchen bediente sich der göttliche Heiland beim letzten Abendmahle; denn im Morgenlande ist nur Weizenbrod Brod schlechthin gesprochen. Es kommt allerdings auch Gerstenbrod vor; aber solches gilt nur als Nahrung ärmerer Leute und nur ausnahmsweise wird es auch von Wohlhabenden gegessen; aber dann wird es immer als solches näher charakterisirt, es muß als Gerstenbrod ausdrücklich bezeichnet werden.

Aehnlich ist der Sprachgebrauch auch im südlichen Europa, wo das Weizenbrod das gewöhnliche Brod ist und nur den Armen anderes Gebäck, wie aus Mais als Nahrung dient. Dagegen ist bei uns im Norden und also wohl in dem weitaus größeren Theile der civilisirten Welt das Roggenbrod das Brod schlechthin. Backwerk aus Weizen, zumal ohne Sauerteig, kann da gar nicht schlechthin Brod heißen. Wie man im Süden frumentum, Getreide, schlechthin für Weizen nennt, so heißt bei uns schlechthin der Roggen „Korn", Getreide. Sollte also das Roggenbrod und selbst eine Mischung mit Gerste, wie sie sehr häufig zur Herstellung des Brodes der geringeren Leute verwandt wird, nicht auch gültig consecrirt werden können?

2. Dies kann man nicht a priori absolut verneinen; denn man muß doch annehmen, daß der göttliche Heiland das Brod nicht im streng naturwissenschaftlichen Sinne, sondern nach der Auffassung des Lebens verstanden habe. Was also immer als Brod im eigentlichen Sinne und als Brod schlechthin bezeichnet wird, kann zum mindesten im betreffenden Lande, wie es scheint, als gültige Materie der Eucharistie gelten. So argumentiren manche und man kann ihre Argumentation nicht als schlechthin irrig zurückweisen. Daß der Roggen eine in

Palästina ganz unbekannte Getreideart ist, kann doch keine besondere Schwierigkeit machen; der göttliche Heiland hatte keine territoriale, sondern eine kosmopolitische Institution vor Augen. Noch günstiger sprechen sich manche Theologen für das Brod aus Spelt, Dinkel aus, das dem Weizen näher[1]) steht als der Roggen, und halten wenigstens für den Fall der Noth den Gebrauch dieses Brodes bei der hl. Eucharistie für erlaubt.

Doch mögen solche Meinungen speculativ noch so viel für sich haben: praktisch sind sie durchaus abzulehnen. Die Praxis und das Urtheil der Kirche über die Nothwendigkeit des Weizenbrodes ist so bestimmt, daß man von der gegentheiligen Meinung keine Anwendung machen darf. Auch der Fall der Noth kann nicht entschuldigen. Zwar darf man im Falle der Noth, d. h. wenn es sich um das Seelenheil handelt, auch bei der Spendung der Sakramente sich trotz der Gefahr der Verunehrung nach einer blos probabelen, ja selbst schwach probabelen Meinung richten, nach dem Grundsatze: sacramenta sunt propter homines: aber in unserem Falle ist nicht leicht einzusehen, wie ein solcher Nothfall eintreten soll; die Eucharistie ist ja nicht schlechthin zum Heile nothwendig, ihr Empfang setzt bereits den Gnadenstand voraus, die Vermehrung der Gnade ist nicht nothwendig zum Heile. Es wäre nur der Fall denkbar, daß der Communicirende, der seine schwere Sünde nicht kennt und blos unvollkommene Reue hat, per accidens die Rechtfertigung durch die Sakramente der Lebendigen empfinge. Aber das kann der Priester nicht beurtheilen, darum kann ihm dieser Fall keinen Grund abgeben, anderes als Weizenbrod zu consecriren.

3. Ganz anders ist zu entscheiden, wenn es sich darum handelt, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brod in Anwendung kommen müsse. Der Sprachgebrauch spricht allerdings für gesäuertes Brod; denn nur solches wird schlechthin im Morgen- wie im Abendland Brod genannt; für die ungesäuerten Brode haben die Sprachen entweder ganz andere Ausdrücke (Hebr. mazzoth, Gr. ἄζυμα) oder

---

1) Der Spelt oder Dinkel (Triticum spelta) gehört zu derselben Gattung wie der gewöhnliche Weizen, Triticum vulgare, während der Roggen, Secale cereale, einer ganz anderen Pflanzengattung angehört. Indeß ist die botanische Verwandtschaft nicht maßgebend, sondern die menschliche Auffassung und Praxis. Sonst müßten auch noch andere Weizenarten, Tr. turgidum. Englischer Weizen, Tr. durum, die auch im Genus mit dem Weizen übereinstimmen, ebenso günstig wie der Spelt beurtheilt werden; aber sie kommen darum nicht in Betracht, weil sie nicht gepflanzt und als Getreide verwandt werden.

man muß doch wie bei uns „ungesäuert" hinzufügen. Aber es ist doch nicht zu leugnen, daß auch ohne Sauerteig aus Mehl und Wasser bereitetes Brod wahres Brod ist und so genannt werden kann Manche Völker, so die arabischen Beduinen u. A., bereiten sich so regelrecht ihr Brod. Darum kann nicht bezweifelt werden, daß sowohl gesäuertes wie ungesäuertes Brod zur Consecration verwandt werden kann. Die Kirche erkennt die griechische Sitte, welche gesäuertes Brod verwendet, wie die abendländische und mancher Orientalen, welche ungesäuertes Brod vorschreibt, für zulässig. Daß dieser Umstand auf die Gültigkeit keinen Einfluß übt, steht auch dogmengeschichtlich fest, da die Griechen wenigstens zeitweilig auch ungesäuertes Brod, und wie es scheint die Lateiner auch gesäuertes verwandt haben. Nach der gegenwärtig bestehenden kirchlichen Disciplin sind die lateinischen Priester streng verpflichtet, in ungesäuertem Brode, die griechischen in gesäuertem zu celebriren. So erklärt Eugen IV. in dem Unionsdecret: Item in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici; sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scl. juxta suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem.

4. Es läßt sich allerdings nicht mit Sicherheit entscheiden, welcher von beiden Riten die apostolische Praxis darstellt. Einen sicheren Hinweis auf das gesäuerte Brod auch im Abendlande scheint in der Antwort des Papstes Innocenz I. an den Bischof Decentius [1]). zu liegen. Er berichtet, daß die Priester, welche zur Pontificalfeier am Sonntage wegen der ihnen anvertrauten Gemeinden nicht kommen können, durch die Akolythen das „Ferment" zugeschickt bekommen, wodurch ihre Gemeinschaft mit dem Bischofe ausgedrückt wird. Man hat gemeint, das fermentum könne wohl bildlich genommen werden. Allerdings scheint nicht das eigentliche consecrirte Brod damit gemeint zu sein, sondern ein Theil der Opfergaben, welche nach dem römischen Ordo (22) bei den Worten Pax Domini sit semper vobiscum in den Kelch getaucht und so geheiligt, die Einheit der Empfänger mit der Hauptkirche und ihrem Haupte bezeichnen sollten. Indeß wurden ja auch die zu consecrirenden Elemente aus den Opfergaben der Gläubigen genommen, welche doch wohl gewöhnliches, also gesäuertes Brod darbrachten. Ziemlich sicher ergibt sich dies aus einer Begebenheit, welche der Diakon des hl. Gregor d. Gr., Johannes, in dessen Leben erzählt: Eine Frau lachte bei den Worten: Corpus Domini conservet animam tuam; und

1) Ep. 25. n. 8.

befragt über den Grund erklärte sie, sie wisse ja, daß das, was der Priester Leib des Herrn nenne, Brod sei, das sie mit ihren eigenen Händen bereitet habe.

5. Ganz sichere Zeugnisse für das ungesäuerte Brod im Abendlande bieten uns Alcuin [1]) und Rhabanus Maurus, welch letzterer sich auf die apostolische Tradition beruft, also den Gebrauch als uralt und allgemein antraf. Et istum ordinem ab apostolis apostolicisque viris traditum Romana ecclesia et per totum paene occidentem omnes ecclesiae eamdem traditionem servant [2]).

Viel ältere Zeugnisse haben wir für den Gebrauch der Azymen im Oriente bei den Syrern, Monophysiten, Nestorianern, Armeniern und Maroniten. Rabulas v. Edessa tadelt in einem Briefe an den Bischof Gemellinus v. Perrha einige Mönche, welche von der Eucharistie allein leben wollten und darum das Brod mit viel Sauerteig versetzten. Das Sakrament des Leibes des Herrn werde durch die Azymen dargestellt. Denn als Jesus mit seinen Jüngern das Pascha hielt, legte er ihnen ungesäuertes Brod vor [3]). Man hat dagegen eingewandt, es sei nur das Uebermaß des Sauerteiges getadelt; aber dann wäre die Berufung auf die ungesäuerten Brode des Pascha unzutreffend, auch erklärt Rabulas ausdrücklich, daß die Azymen den Leib des Herrn darstellen. Eine Synode vom Berge Libanon 1736 erklärt, die Armenier und Maroniten bedienen sich seit undenklicher Zeit der ungesäuerten Brode [4]). Die orientalischen Secten haben gewiß nicht nachträglich, nach ihrer Trennung von der Kirche, den Gebrauch der Azyma angenommen: die Behauptung, sie hätten damit ihren Gegensatz zu den Griechen verschärfen wollen, klingt doch gar zu unglaublich.

6. Aus allem dem geht hervor, daß die Praxis in der Urkirche eine freie gewesen sein muß. Man feierte die hl. Geheimnisse in Azymis und im gesäuerten Brode; in ersteren mit Rücksicht auf das Beispiel Christi, in letzteren weil dieselben am leichtesten zu haben waren: sie wurden aus den Opfergaben der Gläubigen genommen. Nachdem diese wegfielen und mit ihnen die allgemeine Communion der Gläubigen, wurden die Azyma allgemein, da nur solche leicht, wie

1) Panis, qui in corpus Chr. consecratur absque fermenti ullius alterius infectione debet esse mundissimus. Ep. ad Lugdun.

2) De inst. cler. 1, 31.

3) Bickell, Syr. Kirchenr. S. 251. 256.

4) Collect. Lacensis II, 190.

Kard. Bona bemerkt, von den Klerikern selbst hergestellt werden konnten. Die Apostel werden wohl, wo gesäuertes Brod geopfert wurde oder leichter zu haben war, gesäuertes gebraucht, wo das eucharistische Brod erst eigens hergestellt wurde, nach dem Beispiele Christi Azymen angewandt haben. Als eine indifferente Sache, welche das Wesen der Eucharistie nicht berührt, behandelt die Kirche den Gebrauch der Azymen noch bis auf den heutigen Tag, da sie den Griechen und Lateinern zur Pflicht macht, bei ihrem Ritus zu bleiben. Sie wurde zu dieser Strenge durch die Unduldsamkeit der Griechen genöthigt, welche, um ihr Schisma zu beschönigen, den Lateinern den Gebrauch der Azymen als judaisirenden, also als dogmatischen Irrthum vorrückten. Mit Recht konnte Leo IX. diese Anschuldigung als eine unerhörte Anmaßung und Verwegenheit bezeichnen [1]).

7. Die lateinische Praxis hat aber den Vorzug, daß sie erstens dem Beispiele Christi entspricht und zweitens eine sinnvollere Bedeutung hat [2]).

a) Es kann nicht bezweifelt werden, daß der göttliche Heiland bei der Einsetzung des hl. Abendmahles während des Pascharitus sich genau demselben anschloß; das beweist schon die genaue

1) Dicimini Apostolicam et latinam ecclesiam nova praesumtione atque incredibili audacia nec auditam, nec convictam palam damnasse pro eo maxime quod de azymis audeat commemorationem Dominicae passionis celebrare. Ecce incauta reprehensio vestra . . . epist. ad Michael. Caer. et Leonem Acridanum. *Denzinger*, n. 289.

2) Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est, primo quidem propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit *prima die azymorum*, ut habetur Matth. XXVI, Marc. XIV, Luc. XXII, qua die nihil fermentatum in domibus Judaeorum esse debebat, ut habetur Exod. XII. Secundo quia panis est proprie sacramentum Corporis Chr. quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ejus. Tertio quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quae requiritur ad usum hujus sacramenti secundum illud I Cor. V, 7: „Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.“ — Habet tamen consuetudo Graecorum aliquam rationem et propter significationem, quam tangit Gregorius et in detestationem haeresis Nazaraeorum, qui legalia Evangelio miscebant. S. Thom. 3. p. q. 74. a. 3. Die Stelle des hl. Gregor, auf die sich der hl. Thomas beruft, findet sich bei Innocenz III. (de mysterio missae l. 4. c. 4): Romana ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem, sed Graecae ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, sicut fermentum miscetur farinae. Den Griechen ist in der That der Ausdruck φύραμα für die angenommene menschliche Natur sehr geläufig.

Uebereinstimmung der ältesten Liturgien mit dieser Feier auch in nebensächlichen Dingen: umso weniger läßt sich annehmen, daß der Herr die so strenge Vorschrift von der Entfernung alles ungesäuerten Brodes nicht sollte beobachtet haben. Selbst wenn man mit Rücksicht auf die von den Synoptikern etwas abweichende Darstellung des hl. Johannes annimmt, daß der Heiland vor den Juden das Pascha gefeiert, verliert dieser Grund nicht seine Kraft. Wenn der Herr den zwei Aposteln Auftrag gibt, alles für das Pascha Nöthige vorzubereiten, so sind damit auch die Azyma eingeschlossen; ihre Zubereitung war auch in ganz kurzer Zeit ebenso leicht möglich, wie die Auswahl, Schlachtung, Zubereitung des Lammes u. s. w.

b) Der Sauerteig, der das Mehl umwandelt, sauer macht, gilt in der hl. Schrift als Bild der um sich greifenden Verderbniß. Der Heiland warnt die Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer, der Apostel ermahnt die Korinther, mit dem ungesäuerten Brode sich der Aufrichtigkeit und Wahrheit zu befleißen. Ungesäuerte Brode wurden als Gedenkopfer vor den Herrn gelegt.

Das ungesäuerte Brod paßt also viel besser als das gesäuerte zu der Unversehrtheit des Leibes Christi im Sakramente, zu der Reinheit der Empfänger der Eucharistie.

Allerdings bedient sich der Heiland auch einmal des Bildes des Sauerteigs im guten Sinne; wie seine Kraft die ganze Masse des Mehles in sich umwandelt, so das Wort Gottes die Masse der Menschen. Aber mit der Anerkennung der Kraft des Sauerteigs wird seine corrumpirende Thätigkeit, welche er in der Auffassung der Juden hatte, nicht aufgehoben. Auch wir gebrauchen Ferment oft in gutem Sinne, nennen z. B. eine Idee ein Ferment für eine Culturentwickelung, und doch hat der Sauerteig, der alte Sauerteig, immer noch seine üble Bedeutung, wie beim hl. Paulus, wenn er verlangt: Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi. Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque non epulemur in fermento veteri neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis[1]).

II. Die Materie, welche zur sakramentalen Herstellung des Blutes Christi verwandt wird, ist der Wein, vinum de vite.

1. Daß der Traubenwein allein gültige Materie sein kann, ist selbstverständlich, da der Heiland den Abendmahlswein ausdrücklich Erzeugniß des Weinstocks nennt, und nur der Saft der Trauben

1) 1 Kor. 5, 7. 8.

Wein schlechthin heißt, eigentlicher Wein ist. Beeren-, Palmen-, Obstwein können nur durch einen Beisatz als Weine charakterisirt werden. Zur Symbolisirung des göttlichen Mahles mußten die edelsten Erzeugnisse der Natur, die vorzüglichsten kostbarsten Nahrungsmittel dienen: Brod und Wein. Dazu war aber wie das edle Weizenbrod, so der edle Traubenwein nothwendig. Dieselben sind als Symbole der geistigen Nahrung auf unsere menschliche Vorstellung berechnet. Diese findet aber nach der Ausdrucksweise der hl. Schrift in jenem Weizenbrode eine Festigung des Leibes, und im Weine, dem „Blute der Trauben", eine Erfreuung des Herzens [1]). Darum ist die Begründung, welche der hl. Thomas für den Wein neben der Einsetzung des Herrn gibt, eine echt menschliche und darum wahre: **Vinum vitis magis competit ad effectum hujus sacramenti, qui est spiritualis laetitia, quia scriptum est (ps. 103, 15), quod vinum laetificat cor hominis** [2]).

2. Dem Weine ist eine geringe Quantität Wasser beizumischen, nicht zwar zur Gültigkeit, wohl aber nach strengem Gebote der Kirche. Auch in einer scheinbar so geringfügigen Sache verpflichtet das Gebot der Kirche unter schwerer Sünde, wegen der wichtigen symbolischen Bedeutung dieser Mischung.

Schon der Vorgang des Heilandes muß maßgebend sein. Denn im Orient und im Süden überhaupt wird der Wein nicht rein getrunken, sondern immer gemischt. Man denke nur an den κρατήρ, den Mischkrug bei Homer. Für das Paschamahl war aber speciell eine Mischung mit $^1/_3$ Wasser vorgeschrieben. Darum heißt der eucharistische Wein bei Justinus schlechthin κράσις [3]).

---

1) Et erit firmamentum in terra in summis montium, superextolletur super Libanum fructus ejus. Ps. 71, 16. Ut educas panem de terra et vinum laetificet cor hominis . . . et panis cor hominis confirmet. Ps. 103, 14—15. Constituit eum super excelsam terram, ut comederet fructus agrorum . . . Et hircos cum medulla tritici et sanguinem uvae biberet meracissimum. Deut. 32, 13. 14. Cantic. Moys.

2) Q. 74. a. 5.

3) Der hl. Cyprian hielt die Mischung des Weines mit Wasser für so nothwendig, wie die Mischung von Mehl und Wasser zur Herstellung des zu consecrirenden Brodes. Sic calix Domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola, nisi utrumque, scl. farina et aqua fuerit adunatum. Ep. 63 ad Caecil. Das wäre allerdings übertrieben, wenn man das Wasser zur Eucharistie für ebenso wesentlich erachten wollte, als das Wasser zur Bereitung des Brodes: das eigentliche Wesen des Weines bleibt auch, wenn kein Wasser beigemischt wird. Aber bei den Südländern ist die Mischung so unerläßlich, daß

Die symbolische Bedeutung gibt das Concil von Trient nach dem hl. Thomas [1]) und Eugen IV. [2]) an: Monet deinde Synodus, praeceptum esse ab ecclesia Sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent, tum quod Chr. D. ita fecisse credatur, tum etiam quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur et quum aquae in Apocalypsi B. Joannis [3]) populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur [4]).

Der hl. Irenäus findet auch die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit symbolisirt. Er tadelt die Ebioniten, welche statt des Weines nur Wasser gebrauchten, daß sie damit die Vereinigung der Gottheit mit dem Menschen Christus leugneten [5]). In den edlen Wein wird das winzige geringe Wasser gegossen. Diese Bedeutung sehen auch die monophysitischen Armenier in der Mischung; denn sie gebrauchten nur Wein zum Ausdrucke der einen Natur. Gegen sie richtet sich der can. 32 der Trull. Synode (692). Das mag auch zur Strenge der Kirche in diesem Ritus beigetragen haben.

Der hl. Thomas führt noch aus Pseudo-Ambrosius [6]) einen anagogischen Grund an: Hoc competit ad ultimum effectum hujus sacramenti, qui est introitus ad vitam aeternam, unde Ambrosius dicit: Redundat aqua in calicem, et salit in vitam aeternam [7]).

Der wichtigste Grund liegt wohl in dem Beispiele des Heilandes und in der tropologischen Symbolik, die Vereinigung der Gläubigen mit Gott (die Herstellung des mystischen Leibes Christi). Diesen Punkt hat schon der hl. Cyprian in seinem Briefe an Cäcilius (63) gegen die Aquarier sehr nachdrücklich hervorgehoben. Mit Berufung auf die Apokalypse, in der die Völker Gewässer genannt werden, findet er in der Mischung des Kelches die Vereinigung des Volkes mit Christus dargestellt, so daß, wenn blos Wein da sei, das

---

man sich unter Wein zum Tranke immer nur gemischten denkt. Dagegen wenn man ungemischten meint, muß man das eigens ausdrücken und ihn merum nennen. Für wesentlich hat nach dem hl. Thomas auch der hl. Cyprian die Mischung nicht erachtet: denn er erklärte: Si aliquis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc servavit, potest simplicitati ejus venia concedi. Einer ungültigen Verwaltung der Eucharistie kann keine Nachsicht zu Theil werden, wie dazu der hl. Thomas bemerkt. q. 74. a. 7.

1) Q. 74. a. 6. — 2) Decret. pro Arm. — 3) Apok. 15, 17.
4) Sess. 22. cap. 7. — 5) Adv. haer. V, 1, 3.
6) De sacram. l. 5. c. 1. — 7) Q. 74. a. 6.

Blut Christi ohne Volk, und wenn blos Wasser, das Volk ohne Christus anfange. Die Kirche verbindet diesen Gedanken mit dem des hl. Irenäus, wenn sie während der liturgischen Mischung von Wein und Wasser betet: Da nobis per hujus aquae et vini mysterium ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps Jesus Chr.[1]) . . .

4. Zur Symbolik reicht die geringste Quantität Wasser hin, nach dem hl. Thomas soll modica, nach Eugen IV. modicissima beigemischt werden. Es empfiehlt sich jedenfalls, nur sehr wenig beizumischen, weil namentlich bei schwachem, d. h. sehr wasserhaltigem Weine leicht ein Zuviel die Wesenheit des Weines alteriren könnte. Das kann freilich nicht mathematisch genau bestimmt werden; es darf jedenfalls nicht so viel Wasser sein, daß man die Mischung nach moralischer Schätzung, d. h. nach allgemeinem Dafürhalten nicht mehr als Wein bezeichnen kann. Man nimmt gewöhnlich $^1/_8$ als Maximum an, als solches gibt ein Concil von Tribur an. Doch kommt es dabei auf die Beschaffenheit des Weines selbst an. Einem schon wässerigen darf man nicht so viel zusetzen, wie einem feurigen. Nach demselben Gesichtspunkte ist auch der Zusatz von Alkohol zur Conservirung des Weines beim Transport zu beurtheilen; die Congregation der Inquisition hat einen Zusatz an Wein-Alkohol von mehreren Procent für zulässig erklärt[2]). Ausdrücklich wurde von Honorius III. der „verderbliche Mißbrauch" der Schweden verurtheilt, die mehr Wasser als Wein verwandten[3]).

Der völlige Ausschluß des Weines mit alleiniger Anwendung des Wassers kommt im Alterthum meist im Zusammenhang mit häretischen Auffassungen über die böse Natur des Weines —

1) In der griech. Liturgie wird die Mischung (ἁγία ἕνωσις) vorgenommen, nachdem der Priester mit der „hl. Lanze" eine von den 9 Partikeln der zertheilten Hostie durchstochen unter den Worten: „Einer der Soldaten durchbohrte seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser daraus." Eine ganz andere Bedeutung hat die Eingießung von siedendem Wasser (ζέσις) in den consecrirten Kelch unmittelbar vor der Communion. Man sagt, es solle dadurch angezeigt werden, die Gottheit habe die Menschheit nicht verlassen, auch nachdem Wasser und Blut aus der Seite des Herrn geflossen. Aber es scheint, daß dadurch ebenso wie durch die Epiklese die Wirkungen der hl. Communion, der die Eingießung unmittelbar voraus geht, das Feuer der Liebe, die erwärmende Kraft des hl. Geistes ausgedrückt werden soll. Denn der Priester segnet die ζέσις mit den Worten: εὐλογημένη ἡ ζέσις τῶν ἁγίων, und der Diakon spricht beim Eingießen: Ζέσις πίστεως πλήρης πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν.

2) Decr. 31. Juli 1890. Aug. 1896.

3) Lib. Decret. tit. 41. c. 13. *Denzinger*, Ench. n. 374.

Enkratiten, Manichäer — vor. Gegen sie haben Irenäus [1]), Clemens v. Al. [2]) und andere Väter, besonders energisch der hl. Cyprian geschrieben, der diese Unsitte einiger Bischöfe heftig zurückweist [3]).

5. Man hat aber neuerdings behauptet, die Feier der Eucharistie in Brod und Wasser sei auch in der Kirche weit verbreitet gewesen [4]).

Harnack behauptet, der hl. Justin M. bezeichne Brod und Wasser als eucharistische Elemente; an Stellen, wo er den Wein nicht nennt, meint er, habe er ihn nennen müssen, wo er ihn aber nennt, soll eine Interpolation stattgefunden haben oder eine Corruption des Textes vorliegen. Justin findet allerdings in dem Brod, Wasser, Gebet der Mithra-Mysterien, eine Nachäffung der christlichen Mysterien; aber dazu ist nicht eine vollkommene Identität auch im Weine nöthig.

In den Acten des Martyrers Pionius von Smyrna wird von einer eucharistischen Feier im hl. Brode und Wasser im Hause der Gefangennehmung berichtet: aber das war blos die häusliche Communion.

In den Acten der Apostel Thomas und Petrus und Paulus wird allerdings eine eucharistische Feier in Brod und Wasser berichtet; aber diese Acten sind gnostischen Ursprungs. Die Praxis einiger Bischöfe Afrikas bei Cyprian erweist sich als eine durchaus particulare [5]).

Nach Harnack soll sogar der hl. Paulus den Wein beim Abendmahl verbieten, da er Röm. 14, 21 Fleisch zu essen und Wein zu trinken verbiete. Aber der Apostel verbietet den Genuß nur, wenn er Aergerniß verursacht [6]).

6. Die älteren Theologen, selbst schon Innocenz III., erörtern lebhaft die Frage, was aus dem Wasser, welches dem Weine zugesetzt wird, durch die Consecration wird. Dieselbe scheint sehr theoretisch

---

1) Adv. Haer. V, 1, 3. — 2) Paedag. 2, 2. Strom. 1, 19.

3) Ep. 63. ad Caecil.

4) Gegen Harnack, „Brod und Wasser, die Eucharist. Elemente bei Justin" 1891 schrieben auch Protestanten, Zahn, Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche, 1892; A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in den ältesten Kirchen, Theol. Abhandlung zu Weizsäckers 70. Geburtstag. 1892. E. Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier. Zeitschr. für Theol. und Kirche. 1895.

5) Clemens Al. Strom. I, 19, 96 nennt sie häretisch.

6) Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlung und Untersuchung. X. Die Abendmahlselemente bei Justin. S. 278 ff.

und fast müßig; doch hat ihre Lösung selbst auf die eucharistische Praxis Einfluß geübt. Der hl. Thomas, welcher meint, das Wasser werde erst in Wein verwandelt und so consecrirt, räth aus diesem Grunde, nur sehr wenig Wasser zu nehmen, weil es sonst nicht in Wein verwandelt würde. Bei den Dominikanern und auch in anderen Kirchen wird, wie Domin. de Soto berichtet, der Kelch schon vor dem Introitus der Messe gemischt, „damit für die Verwandlung des Wassers in Wein die nöthige Zeit vorhanden sei [1])."

Wie schon Innocenz III. berichtet [2]), bestanden zu seiner Zeit darüber drei Meinungen. Die einen behaupten, das Wasser bleibe auch nach der Consecration, die andern meinen, es werde unmittelbar wie der Wein in das Blut Christi verwandelt. Die dritte Meinung, welche er für die wahrscheinlichere hält, erklärt, daß das Wasser erst in Wein verwandelt werde. Derselben Meinung ist auch der hl. Thomas, und der Catech. Rom. stellt sie als die wahre hin [3]).

Von diesen drei Auffassungen ist die erste entschieden falsch. Denn nach der Consecration ist blos der Leib und das Blut des Herrn gegenwärtig. Dieselben Gründe, welche verlangen, daß die Substanzen von Brod und Wein nicht mehr da sind, sondern gemäß der Consecrationsworte blos der Leib und das Blut des Herrn, verlangen auch, daß keine Wassersubstanz vorhanden sei. Es könnte ja dann auch nicht das ganze Sakrament angebetet werden [4]).

1) 4 dist. q. 1. a. 6.

2) Cap. *Cum Marthae* de celebr. Missae lib. III. Decret. tit. 41.

3) Ecclesiasticorum scriptorum sententia et judicio aqua illa in vinum convertitur. P. II. c. 4. q. 16.

4) Circa aquam adjunctam vino, sicut Innocentius III. dicit in quadam decretali triplex est opinio: quidam enim dicunt, quod aqua adjuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed haec opinio stare non potest, quia in sacramento altaris post consecrationem nihil est nisi corpus et sanguis Christi. Sicut enim Ambrosius dicit in l. de Off. (de myst. c. 9): „ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Chr. significatur", alioquin non totum adoraretur veneratione latriae.

Et ideo alii dixerunt quod sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam, quae de latere Christi profluxit. Sed nec hoc rationabiliter dici potest, quia secundum hoc aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo sicut ipse (Innoc.) dicit, aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem.

Hoc autem fieri non posset, nisi adeo modicum apponeretur de aqua quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est, parum de aqua apponere, et praecipue si vinum sit debile; quia si tanta fieret

7. In der That ist die letztere Meinung allein haltbar, sie unterscheidet sich aber sachlich nicht von der zweiten, wenn man nur die naturwissenschaftliche Unterscheidung zwischen chemischer Verbindung und mechanischem Gemisch festhält. Der Wein sowie das Brod stellt keine einheitliche Verbindung dar wie etwa der Zucker, der Alkohol, das Wasser, sondern ist ein Gemisch aus chemischen Verbindungen. In der chemischen Verbindung verlieren die Bestandtheile ihre besonderen Eigenschaften, im Gemisch behalten sie dieselben mehr oder weniger; erstere findet nur in bestimmter Proportion der Bestandtheile statt, letztere läßt eine größere Weite der Verhältnisse zu [1]).

Wein und Wasser bilden aber eine bloße Mischung, keine chemische Verbindung. Dies ergibt sich schon aus der großen Verschiedenheit der Bestandtheile: der eine Wein hat mehr Alkohol als der andere, der eine mehr Wasser als der andere, der eine mehr Zucker u. s. w. Der bedeutendste Bestandtheil des Weines ist das Wasser, 90—89 %, während der Alkohol durchschnittlich nur 8—7 % beträgt. Das Wesen des Weines wird also nicht verändert, wenn man ihm etwas Alkohol zusetzt, ebensowenig als wenn der Zucker desselben sich nachträglich durch Gährung noch in Alkohol verwandelt. Er bleibt Wein, wenn auch ein Theil des Wassers verdunstet oder eine kleine Quantität zugesetzt wird. Dieselbe kann auch schon bedeutender sein, wenn die Mischung nach menschlicher Schätzung noch Wein bleibt, obgleich vielleicht durch natürliche Gährung ein so wasserhaltiger Wein nicht erzeugt wird.

Darnach läßt sich leicht entscheiden, ob das dem Opferwein zugesetzte Wasser erst in Wein verwandelt wird, oder unmittelbar consecrirt wird. Es wird in Wein verwandelt nicht im chemischen Sinne, als wenn es nun ein substantiales Ganze, eine chemische Substanz mit der Weinsubstanz ausmachte, wohl aber wird es verwandelt in dem Sinne, als nach der Mischung nur noch „Wein" und kein selbständiges Wasser vorhanden ist. Zu einer solchen Ver-

---

appositio aquae, ut solveretur species vini, non posset perfici sacramentum.

Unde Julius I Papa in decreto 7. reprehendit quosdam, qui pannum lineum musto intinctum per totum annum servant, et in tempore sacrificii aqua partem ejus lavant et sic offerunt. S. Thom. 3. p. q. 74. a. 8. Die letztere historische Notiz verliert nichts an Interesse, wenn auch das Decret Julius I. unecht ist. Vgl. *Denzinger*, n. 333.

1) Stickstoff und Sauerstoff können chemisch verbunden sein, wie in der Salpetersäure; die Verbindung kann auch eine blos mechanische sein, wie die atmosphärische Luft.

wandlung braucht es aber nicht langer Zeit, sondern wegen der leichten Diffusion der Flüssigkeiten vollzieht sich die Mischung sehr schnell.

8. In gewissem Sinne haben auch diejenigen späteren Theologen Recht, welche meinen, das Wasser werde unmittelbar consecrirt; es wird ebenso unmittelbar in das Blut Christi verwandelt, wie die 98%, welche bereits vorhanden waren, freilich nicht für sich, sondern als Bestandtheil des Weines. Das zugegossene Wasser wird nicht eigentlich erst in Wein verwandelt, sondern wird ein Bestandtheil des Weines. Die specielle Fassung dieser Meinung, als wenn das Wasser in das Wasser der Seitenwunde Christi verwandelt werde, ist dabei freilich auszuschließen. Lugo und die späteren Theologen lehren eine unmittelbare Verwandlung des Wassers in das Blut Christi, wogegen nach dem Gesagten nichts einzuwenden ist.

9. Schwieriger ist die Frage, was aus dem heißen Wasser wird, welches nach der Consecration von den Griechen in den Kelch gegossen wird. Ziemlich leicht beantwortet sich die Frage für den Fall, daß sehr viel Wasser zugegossen würde; denn dann würde es die sakramentalen Gestalten so beeinflussen, daß das Blut des Herrn nicht mehr gegenwärtig wäre; dieselben erleiden ja dieselben äußeren Einflüsse, wie wirklicher Wein; mit viel Wasser versetzter Wein ist aber kein Wein; also kann das Blut des Herrn nicht mehr zugegen sein. Schwieriger ist die Sache, wenn nur wenig Wasser zugegossen wird. Wird dasselbe in das Blut Christi durch die Mischung verwandelt oder bleibt es neben demselben für sich bestehen? Letzteres ist jedenfalls anzunehmen. Denn die Mischung kann doch nicht die Kraft der Consecration aufheben; auch das Blut des Herrn kann das Wasser nicht in sich verwandeln, das sakramentale Blut hat keine Wirkung nach außen und eine neue Consecration kann doch wohl nicht angenommen werden. Der Fortbestand des Wassers ist auch leicht begreiflich, wenn man festhält, daß bei der Mischung eine eigentliche Durchdringung der Flüssigkeiten bis in die letzten Atome nicht stattfindet. Die Weintheilchen, d. h. die Moleküle oder Gruppen von Molekülen, werden von mehr oder weniger zahlreichen Wassertheilchen umlagert. Beide bestehen also nebeneinander fort. Etwas Aehnliches haben wir ja auch bei dem Eintauchen des „Fermentes" in das hl. Blut, wie es in der alten Kirche gebräuchlich war. Die Weintheilchen, d. h. die entsprechenden Gestalten mit dem Blute Christi durchtränkten das Brod, lagerten sich in die Zwischenräume von dessen Substanz und so konnten also sie wie auch das Brod fortbestehen.

Noch stärker ist die gegenseitige Durchdringung bei der Vermischung des consecrirten Brodes und Weines, wie sie in der griechischen Kirche zur Spendung der Communion vorgenommen wird. In dieser breiartigen Masse bleiben Wein- und Brodpartikeln neben einander fortbestehen und folglich auch der Leib und das Blut des Herrn. In früheren Zeiten wurden manchmal einige Tropfen des hl. Blutes in eine größere Quantität Wein gegossen, um so den Laien eine Art Kelch zu reichen. War die Quantität des consecrirten Weines nicht allzuklein, so konnte derselbe auch im nichtconsecrirten Weine bleiben; die wenigen Partikelchen des consecrirten Weines bestehen zwischen den Massen des natürlichen Weines fort [1]).

§ 545.

Die sakramentale Form der hl. Eucharistie [2]).

1. Das Concil von Florenz erklärt: Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum: sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Chr. et substantia vini in sanguinem convertuntur [3]).

Damit ist nicht nur die Form des Sakramentes genau bezeichnet, sondern auch die Begründung dafür gegeben. Es sind dies die Worte, welche der Heiland bei der Einsetzung des Abendmahles anwandte, der Priester spricht sie im Namen Christi; sie müssen also, damit sie wahr seien, auch bewirken, was sie bezeichnen; durch sie muß das Brod und der Wein verwandelt werden.

2. Damit ist ein doppelter Irrthum ausgeschlossen: die Meinung mancher Theologen, nach welcher der Herr entweder vor diesen Worten blos innerlich consecrirt habe, oder durch den „Segen" die Verwandlung vollzogen habe. Diese Meinungen sind jetzt fast allgemein aufgegeben. Nur Hoppe suchte neuerdings noch die Benediction des Herrn beim Abendmahle als consecratorisch darzuthun [4]).

1) Ganz sicher wollen wir diese Erklärung über die Mischung von consecrirtem und natürlichem Weine bezw. Wasser nicht aussprechen. Es ist nämlich wohl nicht ganz die Möglichkeit auszuschließen, daß auch noch nachträglich, nach der Consecration, eine große Quantität consecrirten Weines eine kleinere so mit sich vereinige, daß auch diese consecrirt werde, wie umgekehrt eine große Quantität natürlichen Weines und Wassers die Gegenwart des Blutes Christi in der kleinern Menge aufhebt.

2) Franz, Der eucharistische Consecrationsmoment. Würzburg 1875. 2. A. Die eucharist. Wandlung . . . 1880.

3) Decr. pro Arm.

4) Die Epiklesis der griech. u. orient. Kirchen und d. röm. Consecrationscanon. 1864.

Ausgeschlossen ist noch mehr der Irrthum der schismatischen Griechen, welche die Epiklese als die eigentliche wirksame Form betrachten, aber auch die Meinung von Ambr. Katharini u. a. Theologen, welche die Einsetzungsworte nicht für hinreichend erklären.

3. Eine rein innere Consecration des Herrn oder eine consecratorische Benedictio beim Abendmahle wird ohne allen Grund angenommen; das sind Dichtungen, die keiner Widerlegung bedürfen.

Ganz unstatthaft ist die Annahme, die Worte seien nur für die Späteren bestimmt gewesen. Daß das hl. Meßopfer von den Liturgien geradeso wie vom Heilande dargebracht, die Consecration nach denselben geradeso wie von ihm vollzogen wird, ist ja eine selbstverständliche Voraussetzung der Liturgien, wird aber auch ausdrücklich ausgesprochen. Wie die Apostol. Constitutionen sagen: κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν bringen wir dem König und Gott dieses Brod und diesen Kelch (εὐχαριστοῦντες) dar, so heißt es noch deutlicher in der syrischen Liturgie des hl. Maruthas, nachdem die Einsetzungsworte des Herrn gesprochen sind: „Wie ihr mich habt thun sehen, so thut und lehret[1])", und in der sog. Anaphora major S. Petri der Syrer: „Deinen Leib und dein Blut opfern wir auf dem hl. und lebendigen Altare auf die Art, die du uns in deinem hl. Evangelium gelehrt hast[2])." Die syr. Liturgie des Dionysius-Barsalibi erklärt, daß es Christus ist, der die hl. Handlung vollbringt und die Worte spricht. Denn „dieselben Worte spricht der Priester, welche der Herr im Saale sprach, als er jenes Geheimniß vollbrachte[3])."

---

1) Renaudot II, p. 263.

2) Vgl. Franz, S. 74—76.

3) Renaudot II, p. 84. Die Liturgie der Apostolischen Constitutionen, also die älteste, hat gar nichts von einem Segnen und Danken, das dem Aussprechen der Einsetzungsworte vorausginge. Es heißt darin: „In der Nacht, in welcher Er überliefert wurde, nahm er Brod in seine hl. unbefleckten Hände und nachdem er seine Augen zu dir seinem Gott und Vater erhoben, brach er es und gab es den Jüngern, sprechend: das ist das Geheimniß des N. B., nehmet davon, esset, das ist mein Leib, der für Viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. Ebenso mischte er den Kelch aus Wein und Wasser, heiligte ihn und gab ihn denselben, sprechend: trinket alle daraus, das ist mein Blut, das für Viele vergossen wird, zur Vergebung der Sünden; thut das zu meinem Andenken. So oft ihr nämlich dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr meinen Tod verkündigen, bis ich wiederkomme. Eingedenk also seines Leidens: . . . opfern wir Dir, König und Gott dieses Brod und diesen Kelch gemäß seiner Anordnung, dir dankend durch ihn." (Migne I. p. 1103. 1104.) Es ist also diese liturgische Feier der genaue Ausdruck der eucharistischen Opferfeier des Herrn beim letzten Abendmahle.

Der Grund, der Manche verleitet, die Consecration vor das Aussprechen der Worte: „das ist mein Leib," zu setzen, ist nicht stichhaltig. Der Herr konnte recht wohl sagen: das ist mein Leib, wenn auch vor dem Aussprechen der Worte noch Brod vorhanden war; sie brauchten erst nach dem Aussprechen wahr zu sein [1]).

*4. Die hl. Väter schreiben allerdings manchmal dem Gebete und Segen des Herrn die Umwandlung zu; aber damit meinen sie den ganzen Act, den sie wohl auch εὐχαριστεῖν nennen. Durch die den Worten vorausgehende Danksagung (εὐχαριστήσας) ist doch sicher die

1) Circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod Christus qui habebat potestatem excellentiae in sacramentis, absque omni forma verborum hoc sacramentum perfecit et postea verba protulit, sub quibus alii postmodum consecrarent. Quod videntur sonare verba Innocentii III dicentis de myst. missae l. IV c. 6: „Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit et postea formam expressit, sub qua posteri benedicerent."

Sed contra hoc expresse sunt verba Evangelii, in quibus dicitur quod Christus benedixit, quae quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde praedicta verba Innocentii sunt opinative magis dicta, quam determinative.

Quidam autem dixerunt, quod benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis nobis ignotis. Sed nec hoc stare potest, quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum, quae tunc acta sunt; unde si tunc per haec verba non est facta consecratio, nec modo fieret.

Et ideo alii dixerunt, quod illa benedictio eisdem etiam verbis facta est, quibus modo fit; sed Christus ea bis protulit, primo quidem secrete ad consecrandum, secundo manifeste ad instruendum. Sed nec hoc stare potest, quia sacerdos consecrat, proferens haec verba, non ut a Chr. in occulta benedictione dicta, sed ut publice prolata. Unde cum non habeant vim hujusmodi verba nisi ex Chr. prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit.

Et ideo alii dixerunt, quod Evangelistae non semper eumdem ordinem in recitando servaverunt, quo res sunt gestae, ut patet per Augustinum (de cons. Evang. l. II c. 30, 31 et 44). Unde intelligendum est ordinem rei gestae sic exprimi posse: „Accipiens panem benedixit, dicens: Hoc est corpus meum et deinde fregit et dedit discipulis suis."

Sed idem sensus haberi potest etiam verbis Evangelii non mutatis. Nam hoc participium *dicens* concomitantiam quamdam importat verborum prolatorum ad ea quae praecedunt. Non autem oportet quod haec concomitantia intelligatur solum respectu ultimi verbi prolati, quasi Chr. tunc ista verba protulerit, quando dedit discipulis suis, sed potest intelligi concomitantia respectu totius praecedentis, ut sit sensus: Dum benediceret, frangeret et daret discipulis suis, haec verba dixit: Accipite . . . S. Thom. 3. p. q. 78. a. 1. ad 1m.

Wandlung nicht vollzogen worden. Tertullian z. B. spricht von dem benedicere, gratiarum actio, consecrare. Aber er erklärt: daß dies geschehe durch die Worte: das ist mein Leib [1]).

5. Alles also, was wir oben aus der Wahrheit der Worte des Herrn für die reale Gegenwart, die Transsubstantiation, für das ganze Wesen der Eucharistie gefolgert haben, beweist auch, daß diese Worte wirksam sein müssen, das bewirken, was sie aussagen, also daß sie die Form des Sakramentes sind.

6. Der hl. Thomas zeigt, wie gerade das eigenthümliche Wesen der Eucharistie durch die Einsetzungsworte als Form zum Ausdruck kommt: Hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus: primo quidem, quantum ad hoc quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo quia in aliis sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quamdam spiritualem virtutem quae per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere. Sed in hoc sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest; unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma hujus sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus: primo quidem quia formae aliorum sacramentorum important usum materiae puta baptizationem vel consignationem; sed forma hujus sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transsubstantiatione consistit, puta cum dicitur: Hoc est corpus meum, vel: Hic est calix sanguinis mei. Secundo quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur: Ego te baptizo, vel: Ego te confirmo etc. sive per modum imperantis, sicut cum in sacramento ordinis dicitur. Accipe potestatem etc., sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremae unctionis dicitur: Per istam sanctam unctionem et nostram intercessionem etc. Sed forma hujus sacramenti profertur quasi ex persona ipsius Christi loquentis,

1) Adv. Marc. 4, 40.

ut detur intelligi, quod minister in perfectione hujus sacramenti nihil agit, nisi quod profert verba Christi [1]).

Franz faßt am Ende seiner Untersuchung über die Consecration beim letzten Abendmahle seine Resultate folgendermaßen zusammen:

„Utinam Paulus traderet nobis illa verba, quibus consecratus est panis ille a Christo! hat einst Erasmus klagend ausgerufen [2]). Daß diese Klage unbegründet war, dürfte die vorausgegangene Untersuchung hinreichend dargethan haben.

„Nicht nur Paulus, sondern auch die drei Evangelisten, welche die Einsetzung des hl. Abendmahles berichten, haben uns einstimmig diese verehrungswürdigen Worte überliefert. Eine ganze Reihe von Vätern und Kirchenschriftstellern der ältesten Zeiten haben sie uns aufbewahrt. Die älteste Liturgie als Grundriß und Vorbild für alle übrigen zeigt uns dieselben als ihr heiligstes Vermächtniß. Das Concil von Trient theilt uns implicite dieselben mit, wenn es auch keine Definition erläßt. (Sess. 13. cap. 1.) Das Corpus juris canonici belehrt uns darüber. Endlich zeigt uns die vom Glauben erleuchtete Vernunft den Weg zu ihnen und lehrt uns, sie finden.

„Dies Alles ließen wir an dem Auge unseres Geistes prüfend und erforschend vorüberziehen und trafen uns immer wieder bei den Worten: „Hoc est corpus meum“ „Hic est sanguis meus“ als denjenigen, mit welchen Christus zum ersten Male consecrirte.

„Es kann uns darum nicht überraschen, wenn wir die gefeiertsten Lehrer und Theologen, wenn wir den Magister sententiarum, wenn wir den hl. Thomas von Aquin, den päpstlichen Theologen auf der tridentinischen Kirchenversammlung — Alphons Salmeron —, Bellarmin, Suarez und ihnen folgend unzählige Andere unter einander wetteifern sehen, dieser Lehre das Wort zu reden —, es kann uns nicht überraschen, wenn Suarez betreffs ihrer schreibt [3]): „Haec ita certa est meo judicio, ut contraria non possit absque temeritate defendi — *est communis Theologorum.*“ Dieses Wort, gesprochen vor drei Jahrhunderten, hat seitdem an Bedeutung nicht verloren, sondern gewonnen [4]).“

1) S. p. q. 78. a. 1.
2) Annotat. in prim. ad Corinthios.
3) Tom. I. de Sacramentis disput. 58. sectio I.
4) S. 92 f.

§ 546.

Die Epikleſe der orientaliſchen Liturgien.

I. Es iſt alſo ganz und gar die Wirkſamkeit einer den Conſecrationsworten folgenden Epikleſe ausgeſchloſſen, namentlich in dem Sinne der Schismatiker, als wenn die Conſecrationsworte gar nichts wirkten.

1. Man kann doch nicht annehmen, daß die hl. Schriftſteller, welche uns genau über das hl. Abendmahl belehren und, wie es namentlich beim hl. Paulus deutlich erkennbar iſt, ganz genau unterrichten wollen, das Weſentlichſte bei der Abendmahlsfeier übergangen oder höchſtens angedeutet, dagegen die Einſetzungsworte ſo nachdrücklich und übereinſtimmend, und zwar alle vier Berichterſtatter wiedergegeben haben. In den Worten ſtimmen ſie nicht genau überein, wie auch die alten Liturgien, welche alle die Einſetzungsworte haben, weder unter ſich, noch mit den bibliſchen Ausdrücken bis auf den Buchſtaben übereinſtimmen. Dies beweiſt eben nur, daß das Weſen der ſakramentalen Form unverändert bleibt, wenn nur der Sinn derſelbe iſt, mögen die Worte auch veränderlich ſein. Wir haben aber, wie man aus dieſen Discrepanzen ſieht, ebenſoviele unabhängige und alſo höchſt glaubwürdige Zeugen für die eine unbezweifelbare Thatſache, daß Chriſtus dieſe Worte gebraucht, und dieſelben von den Apoſteln der Hauptſache nach für die weſentlichen, nicht zu übergehenden Beſtandtheile der Euchariſtie angeſehen worden ſind.

Die Faſſung der Einſetzungsworte in den Liturgien iſt zum Theil noch beweiskräftiger, urſprünglicher, als die der bibliſchen Schriftſteller. Denn eben die Verſchiedenheit der Liturgien und ihr ſtrenges Feſthalten an denſelben zeigt, daß jede Kirche die von ihren Apoſteln überkommene Meßfeier ſtreng feſtgehalten hat. Dieſe Meßfeier war aber ſchon in vollſter Thätigkeit, bevor noch ein Buch des N. T. geſchrieben war. Dieſe Mannigfaltigkeit der Apoſtoliſchen Opferfeier führt uns aber noch einen weiteren Schritt zurück, bis auf Chriſtus ſelbſt. Wenn er ſie 40 Tage lang nach ſeiner Auferſtehung über das Reich Gottes belehrte, konnte er gewiß über die Grundfeier des Reiches Gottes nicht ſchweigen; nicht blos ein Mal, ſondern wieder und wieder wird er auf dies wichtigſte aller Sakramente zu ſprechen gekommen ſein; dann aber gewiß nicht mit ſklaviſcher Treue immer dieſelben Ausdrücke wiederholt, ſondern eben nur den Sinn in verſchiedenen Faſſungen wieder gegeben haben.

Von einer Epikleſe nach der Wandlung iſt aber in der hl. Schrift keine Spur zu finden; in den Liturgien wohl, aber jedenfalls nicht in

allen; die abendländischen, mit Ausnahme einiger Gallicanischen, haben sie nicht, und wo sie sich findet, kann und muß dieselbe eine Erklärung finden, daß sie die Kraft der Einsetzungsworte nicht ausschließen.

2. Dieselben hl. Väter, welche die Epiklese in ihrer Liturgie gebrauchen wie alle Orientalen oder auch ausdrücklich der Anrufung des hl. Geistes die Verwandlung zuschreiben, erklären daneben, daß dieselbe durch die Worte des Herrn bewerkstelligt werde. Die nachdrücklichen und klaren Zeugnisse der hl. Väter, auch der griechischen und orientalischen, für die reale Gegenwart, die sie aus den Einsetzungsworten und ihrer schöpferischen Kraft herleiten, haben wir oben angeführt. Es reicht hin, an die starken Ausdrücke des hl. Chrysostomus zu erinnern, der unter anderem erklärt: „Das Wort: dies ist mein Leib, verwandelt die daliegenden Gaben", und doch die Epiklese in der vollkommensten Form in seiner Liturgie unzählige Male gesprochen hat. An verschiedenen Stellen schreibt er auch ausdrücklich der Wirksamkeit des hl. Geistes, also der Epiklese, die Umwandlung zu [1]).

Die Griechen konnten auch nicht umhin, auf dem Concil von Florenz die Uebereinstimmung der Römischen Kirche mit dem hl. Chrysostomus anzuerkennen und bei den Verhandlungen über die Einigung beriefen sie sich auf diesen hl. Vater, um ihre Uebereinstimmung mit Rom zu documentiren.

Umgekehrt lehren auch die lateinischen Väter die Nothwendigkeit der Herabkunft des hl. Geistes über die Opfergaben, obgleich bei ihnen kein Zweifel über die Wirksamkeit der Consecrationsworte bestehen kann; die eigentliche Epiklese nach der Wandlung fehlt ja im Abendlande [2]). Die Anrufung des hl. Geistes vor der Wandlung und Messe hat, wie die gleiche im Orient, zunächst zum Gegenstande die Heiligung des Priesters zu der hochheiligen Verrichtung.

Auch die syrischen Liturgien, welche ebenso wie die griechischen die Epiklese enthalten, erklären doch ausdrücklich, daß die Worte Jesu Christi die Verwandlung vollbringen. So heißt es im Officium Hebdom. Passionis Feria V. nach den Einsetzungsworten: Accipite vos omnes et manducate hoc, quod verbum meum consecravit [3]). In der Liturgie des Jakob v. Sarug betet der Priester:

1) De resurr. 8. de sacerd. 6, 4.

2) So sagt der hl. Augustinus: Prece mystica consecratum . . non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu S. de Trin. III, 4, 10.

3) Franz, S. 74.

Etiam super calicem perfecit hoc mysterium dispensationis miscens illum vino et aqua et *virtutem verbi sui vivificantis* in eo abscondit ipsam, quae semper et perpetuo sanctificat et perficit [1]). Die ſyriſchen Schriftſteller erklären, daß ſofort nach dem Ausſprechen der Worte des Herrn der Leib des Herrn gegenwärtig iſt. So Johannes Maro, Patriarch v. Antiochia (7. Jhd.): „Statim atque sacerdos ex persona Salvatoris nostri verba haec profert: hoc est corpus meum, panis in corpus D. N. . . . transmutatur [2])." Jakob v. Sarug († 521): „In demſelben Augenblicke, in dem er das Brod nahm und es für ſeinen Leib erklärte, war es kein Brod mehr, ſondern ſein Leib [3])."

Die Armenier, welche die Epikleſe in der Liturgie des hl. Athanaſius nach der Wandlung haben und ſogar bei Papſt Benedict XII. in den Verdacht kamen, daß ſie ihr allein die Conſecrationskraft zuſchrieben, konnten dennoch erklären, ſie glaubten, daß ſchon vor der Epikleſe die Verwandlung ſtattgefunden [4]).

3. Dogmengeſchichtlich ſteht alſo feſt, daß die in den orientaliſchen Liturgien gebräuchliche Anrufung des hl. Geiſtes nach der Wandlung mit der Wirkſamkeit der Conſecrationsworte recht wohl verträglich iſt. Es bleibt alſo zu erklären, wie beides miteinander vereinigt werden kann; denn eine Vereinigung muß erſtrebt werden. Daß die Conſecrationsworte wirkſam ſind, iſt außer allem Zweifel. Aber auch die Berechtigung der Epikleſe kann nicht beanſtandet werden. Denn da ſie ſich in allen orientaliſchen Liturgien findet [5]), ſo muß ſie urſprünglich ſein, aus der Zeit der Apoſtel ſtammen; findet ſie ſich ja auch bereits in der Liturgie der Apoſtoliſchen Conſtitutionen, welche als Stamm aller andern Liturgien angeſehen werden muß, wie wir oben darlegten.

4 Wiederum können wir die Vereinigung der Epikleſe mit der Wirkſamkeit der Einſetzungsworte dem Orient ſelbſt entnehmen. So ſagt der oben citirte Patriarch Joh. Maro in der Erklärung der Liturgie des hl. Jakobus: „Der hl. Geiſt wird nicht angerufen, daß er herabkommend mache oder verwandle das Brod in den Leib und den Wein in das Blut unſeres Erlöſers, ſondern daß er zeige,

1) Renaud. II, p. 263.

2) Al. Assem. Cod. liturg. tom. V.

3) Serm. de passione.

4) Hefele, Beitr. zur K.-G., Archäol. u. Liturgik. 1864. II, 56.

5) Nur in der ſyr. Liturgie der hl. Apoſtel Adäus und Maris findet ſie ſich nicht; hier fehlen aber auch in vier andern (unter 90) die Einſetzungsworte. Franz, Die euchar. Verwandlung . . . 2. A. II, 32.

daß sie der Leib und das Blut unseres Herrn sind, und bewirke, daß sie den Communicirenden zur Nachlassung der Sünden und zum ewigen Leben gereichen [1]."

Ganz ähnlich ein Concil der Maroniten auf dem Libanon 1736, das allerdings das Erscheinen des Leibes und Blutes Christi, das auch in der Liturgie der Apost. Constitutionen vorkommt, auf die vorausgehende Consecration bezieht. Die Anrufung des hl. Geistes ist darnach zurückzudatiren auf die Consecration durch die Worte des Herrn.

Aber auch die Griechen haben auf dem Concil von Florenz die Erklärung abgegeben, daß sie durch die Worte des Herrn die Consecration vollzogen glaubten, und die Anrufung des hl. Geistes auf die Communion beziehen. „Wir erklären, daß durch diese Worte das göttliche Brod consecrirt und der Leib des Herrn hergestellt wird; aber später, wie ihr betet: Jube haec perferri per manus S. Angeli tui in sublime altare tuum, so beten auch wir, daß der hl. Geist herabsteige auf uns und in uns dieses Brod zum kostbaren Leib deines Christus mache, und was im Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus, und sie durch seinen hl. Geist umwandle, daß sie den Communicirenden zur Reinigung der Seelen werden [2]." Auch der erbitterte Feind der Union, Markus von Ephesus, gestand den Einsetzungsworten eine Kraft zu, freilich in Verbindung mit der Epiklese. Auch der heftige Gegner der Lateiner, Nik. Kabasilas (1354), Bischof v. Thessalonich, auf den man gewöhnlich den Irrthum der Griechen in Betreff der Epiklese zurückführt, hatte nicht ganz die Kraft der Einsetzungsworte geleugnet. Er behauptet allerdings, sie würden blos erzählend (διηγηματικῶς) vom Priester gesprochen, aber die Worte des Herrn beim letzten Abendmahl wirkten fort, sodaß die Anrufung des hl. Geistes der Griechen dem jube haec perferri . . der Lateiner entspräche. Die Form der Sakramente sei eine deprecatorische [3].

Erst in Rußland ist durch Petrus Mogilas, Metropolit von Kiew, der verhängnißvolle Irrthum von der Alleingültigkeit der Epiklese sanctionirt worden, nachdem noch sein Vorgänger Isidor, Metropolit von Kiew, auf dem Concil v. Florenz den gemäßigten Standpunkt vertrat und auch zu seiner Zeit die Schule von Moskau der von Kiew hierin feindlich entgegenstand [4]. Seine Schrift

1) Assem. Codex liturg. tom. IV, II. — 2) Mansi, t. XXXI, 1006.
3) Franz a. a. O. I. S. 13. 14.
4) Vgl. *Franzelin*, de Euch. thes. VII.

„Rechtgläubiges Bekenntniß der orientalischen Kirche" (1640), welche diesen Irrthum vertheidigte, wurde von der unter Dositheus zu Jerusalem 1672 abgehaltenen Synode der orientalischen Bischöfe bestätigt. Die russischen Bischöfe müssen jetzt nach ihrer Wahl sogar den Irrthum beschwören, und auch in der griechischen Kirche wird er in den Lehrbüchern allgemein vorgetragen[1]). Damit haben die Griechen das Schisma zur Häresie gemacht, den Riß mit der Kirche unheilbar, und sich selbst in den flagrantesten Gegensatz zur eigenen Vergangenheit gesetzt.

II. Es macht aber auch gar keine Schwierigkeit, die liturgische Epiklese, auf welche die Griechen sich stützen, mit der Kraft der Einsetzungsworte in Einklang zu bringen. Andeutungen dazu haben uns die Orientalen, wie wir eben schon sahen, selbst gegeben.

1. Ausgehen müssen wir von der unbezweifelbaren Wirksamkeit der Worte des Herrn, welche im Augenblicke ihrer Vollendung das Brod und den Wein verwandelt. Es fragt sich also nur: wie kann da noch ein Gebet um Verwandlung, und zwar erst längere Zeit nachher, einen Sinn haben?

Wir beten und müssen beten, auch um das, was uns Gott untrüglich zugesichert hat; damit es uns in der rechten Weise, zu unserem Heile, in reichlicherem Maße als ohne Gebet zu Theil werde. Darum betet die Kirche bei der Spendung aller Sakramente um die Gnaden, welche doch durch unfehlbare Wirkung derselben uns garantirt sind. Darum können wir auch beten, daß das Brod und der Wein verwandelt werde in den Leib und das Blut Jesu Christi. Wir beten nämlich, wie es in der römischen Liturgie heißt: ut *nobis* Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui D. N. J. Chr.

2. Die Verwandlung als objective, göttlich verheißene und durch die Consecrationsworte geforderte Thatsache findet auch ohne unser Gebet statt, der Leib des Herrn und das Blut als solche werden durch die Consecrationsworte unfehlbar gegenwärtig; aber in der hl. Messe soll der Leib des Herrn und sein Blut wesentlich Seelenspeise sein; daß sie das werden, darum können und sollen wir inbrünstig beten. Freilich durch die Versetzung des Leibes unter die Brodsgestalten ist der Leib des Herrn schon Seelenspeise: aber nur objectiv; daß er uns Seelenspeise werde, daß wir auch wirklich durch ihn genährt werden, das muß der hl. Geist bewirken, dessen Anrufung darum gar wohl vor der Communion am Platze ist. Der Ausdruck: mache dieses Brod zum Leibe des Herrn, hat ja den

1) Franz a. a. O. I. S. 17.

unmißdeutbaren Sinn: mache dieses Brod zur heilbringenden Speise der Seele.

Klar und deutlich tritt die Beziehung des hl. Geistes zu der Communion, d. h. seine Einwirkung auf den Gnadenstand der Communicirenden, in den ältesten Liturgien, besonders aber in der der Apostolischen Constitutionen hervor. Καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ χριστοῦ σοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσιν, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν . . Bickell[1]) bezieht die Herabrufung des hl. Geistes auch noch speciell dadurch auf die Communion, daß er das ἀποφήνῃ im strengen Sinne nimmt: der hl. Geist soll durch seine Einwirkung auf den Communicanten diese Speise als wahren Leib und wahres Blut des Herrn, welches Leben spenden kann, erweisen. An den Wirkungen der Communion soll man durch die gnadenspendende Kraft des hl. Geistes erkennen, daß er nicht Brod und Wein, sondern das lebenspendende Fleisch des Herrn empfangen hat[2]).

Die Bitte um eine fruchtbringende Communion und eine Con-

---

1) Messe und Pascha, S. 138 f.

2) Noch eine ältere Gestalt der Liturgie scheint das Testamentum D. N. J. Chr. zu bieten; sie berührt sich zum Theil mit der Skizze, welche die Apostellehre von der Meßfeier giebt; hier wie dort werden unter den Theilnehmern an der Feier die προφῆται, die der Charismen sich erfreuen, genannt. Dieselbe löst aber, wie Rahmani p. 45—47 bemerkt, die alte Streitfrage über die Bedeutung der Epiklese vollständig. Dieselbe lautet dort: Offerimus tibi hanc gratiarum actionem, aeterna Trinitas, Domine J. Chr., Domine Pater, a quo omnis creatura et omnis creatura contremiscit in se confugiens. Domine Sp. Sancte, adfer (aiti) potum hanc et escam hanc sanctitatis tuae. fac ut nobis sint non in judicium neque in arrogantiam sed in sanctionem et in robur Spiritus nostri . . . . . Da deinde, Deus ut tibi uniantur omnes, qui participando accipiunt ex sacris (mysteriis) tuis, ut Sp. sancto repleantur. Rahmani p. 44—45. Hier ist die Bezugnahme auf die hl. Communion ganz klar.

In den späteren Liturgien ist dieser enge Zusammenhang der Epiklese mit den Wirkungen der Communion einigermaßen verdunkelt, indem noch lange Gebete, Memento, Litaneien u. s. w. vor der Communion eingeschoben sind. Dagegen haben sie den Zusammenhang der Epiklese mit den Einsetzungsworten besser festgehalten. In der Clemensliturgie folgt die Epiklese unmittelbar auf die Recitation der Einsetzungsworte und der Anerkennung des Gebotes des Herrn, es zu seinem Andenken zu thun; auch in den späteren Liturgien des hl. Chrysostomus und Basilius ist keine nennenswerthe Lockerung des Zusammenhanges eingetreten.

ſecration für dieſen Zweck braucht nun freilich nicht erſt unmittelbar vor der Communion an den hl. Geiſt gerichtet zu werden; ſie iſt aber ſicher an ihrer Stelle. Die lateiniſche Liturgie hat dieſelbe zwei Mal: einmal vor der Conſecration, unmittelbar vor der Recitation der Abendmahlsfeier: ut nobis Corpus fiat, und ſchon früher beim Offertorium durch die Worte: Veni sanctificator omnipotens aeterne Deus: et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum. Auch dieſe Anordnung iſt durchaus correct und dogmatiſch correcter als die orientaliſche, weil ſie zu einer Verkennung des eigentlichen Conſecrationsmomentes keine Veranlaſſung bietet, wie jene ſie ſo verhängnißvoll geboten hat.

3. Damit iſt auch eine ausſchließliche Beziehung des Gebetes auf die Communion, wie Manche die Epikleſe faſſen, ausgeſchloſſen. Wir beten auch um eine rechte Conſecration, um ein rechtes Opfern für den Prieſter. Dies zeigt ſich aber auch in der griechiſchen Liturgie. Die Epikleſe iſt, wie Cardinal Beſſarion ſich ſehr bezeichnend ausdrückt, nicht auf die Zeit zu beziehen, in der ſie, ſondern für die ſie geſprochen wird.

Eine ſolche Zeitverſchiebung iſt in der Liturgie ſehr gewöhnlich, es wird ein einheitlicher Gedanke durch verſchiedene zeitlich auseinanderfallende Riten und Gebete zum Ausdruck gebracht. Was wir nicht auf ein Mal darſtellen können, zerlegen wir dramatiſch in ſucceſſive Momente, nur ſo wird es dem gläubigen Auge anſchaulich dargeſtellt, überſichtlich vorgeführt.

So ertheilt die lateiniſche Kirche die verſchiedenen prieſterlichen Gewalten: zu opfern, zu abſolviren durch verſchiedene ſucceſſive Riten, wenn auch durch die Händeauflegung das Weſen des Sakramentes mit allen ſeinen Vollmachten bereits geſpendet iſt. Die Kirche betet für die Verſtorbenen, als wenn ihr Schickſal noch nicht entſchieden ſei, um Befreiung von der Hölle, ſie verſetzt ſich in den Moment zurück, in welchem die Seele vom Körper ſcheidet. So wenn ſie betet: A porta inferi, oder wenn man dies vielleicht von dem Fegfeuer verſtehen könnte, ganz deutlich: Libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu: libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum [1]). Hier betet die Kirche noch um Abwendung der Höllenſtrafe, die doch unmittelbar nach dem Tode verhängt wird [2]):

1) Miss. pro defunct. Offertorium.

2) Die ſchismatiſchen Griechen freilich laſſen auch hier die Entſcheidung erſt ſpäter eintreten.

Ne absorbeat eas tartarus, ne cadant . . . Sie datirt also ihre Gebete zurück auf einen früheren Moment; die Wirksamkeit desselben kann und soll aber auf die Gegenwart und Zukunft, auf die Befreiung vom Fegfeuer gehen.

In der hl. Messe ist eine solche dramatische Zeitverschiebung gar nicht zu vermeiden. Die eigentliche Consecration findet im untheilbaren Momente statt. Dieser feierliche Moment muß in der Liturgie durch eine Reihe von Handlungen und Worten gleichsam dramatisch auseinandergelegt, und der geheimnißvolle Vorgang äußerlich den Gläubigen vor Augen gestellt werden. Dies geschieht speciell im Canon, infra actionem in der eigentlichen Meßfeier. Unter diesen Gebeten findet sich auch die Bitte um die fruchtbringende Verwandlung der Elemente in den Leib und das Blut des Herrn. Da sie im Augenblicke der Consecration nicht angebracht werden kann, so muß sie vorausgeschickt oder später nachgeholt werden. Ersteres thut die römische Liturgie, letzteres die orientalischen, welche dabei die innige Beziehung zur Communion im Auge hatten und sie deshalb nicht immer unmittelbar nach der Consecration, sondern erst vor der Communion anbringen.

4. Ganz deutlich tritt der dramatisch-liturgische Charakter der Epikleſe in der Liturgie des hl. Chrysostomus und Basilius hervor, wo sie zu ihrer vollsten Entfaltung kommt, zugleich aber auch Heiligung der Seele durch den herabgerufenen hl. Geist aufs klarste ausgedrückt ist. Wir geben den Wortlaut der letzteren, weil er etwas ausführlicher ist, als in der Liturgie des hl. Chrysostomus. „Wir bitten dich und beschwören dich, Heiliger der Heiligen, indem wir dir die Vorbilder (ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes deines Christus vorlegen, es möge durch das Wohlgefallen deiner Güte der hl. Geist auf uns kommen und auf die vorgelegten Gaben und sie segnen und heiligen und darstellen (ἀναδεῖξαι).“ Diakon und Priester beten drei Mal vor dem heiligen Tische an und beten innerlich das „Gott sei mir Sünder gnädig“, und drei Mal leise: „Herr, der du deinen ganz heiligen Geist zur dritten Stunde deinen Aposteln gesandt, diesen, o Guter, nimm nicht weg von uns“ und: „Ein reines Herz erschaffe in mir o Gott und den rechten Geist erneuere in meinem Innern.“ Dann weist mit gebeugtem Haupte der Diakon mit dem Orarium auf das hl. Brod und spricht leise: „Segne Herr das hl. Brod“ und der Priester steht auf, macht drei Mal das Kreuzzeichen über die hl. Gaben, indem er leise spricht: τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος

ἡμῶν Ἰ. Χρ. Der Diakon: Αμήν. Und wiederum der Diakon: „Segne Herr den hl. Kelch," und der Prieſter ſpricht ſegnend: τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο αὐτὸ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ. Der Prieſter: τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τοῦ κόσμου ζωῆς, der Diakon: Αμήν. Und wieder zeigt der Diakon mit dem Orarium auf beide heiligen Gaben, ſprechend: „Segne Herr beide." Der Prieſter, mit der Hand beide heilige Gaben ſegnend, ſpricht: μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Der Diakon: Αμὴν, ἀμὴν, ἀμὴν.

Hier tritt der dramatiſch-liturgiſche Charakter der Epikleſe aufs klarſte hervor, insbeſondere zeigt er ſich darin, daß der „Segen", die Epikleſe, nachdem ſie bereits an den beiden Gaben einzeln vollzogen, noch einmal an beiden zuſammen erbeten und ausgeführt wird. Das euchariſtiſche Amen iſt, wie uns die hl. Väter ſo nachdrücklich belehren, ein *wahres* Wort. Es wurde aber ſchon nicht nur vom ganzen Volke bei der Recitation der Einſetzungsworte über Brod und Wein geſprochen, ſondern wird auch jetzt nach der Segnung des Brodes und der Segnung des Weines, und zum Ueberfluſſe bei letzterem drei Mal geſprochen. Wenn es nun noch drei Mal nach der Segnung beider Gaben geſprochen wird, ſo kann dies nur liturgiſch-dramatiſche Bedeutung haben; es ſoll den Gläubigen recht anſchaulich und eindringlich die reale Gegenwart durch die Wirkung des hl. Geiſtes, durch kunſtgerechte [1]) Zerlegung der einzelnen Momente vorgeführt werden. Eine reale Bedeutung kann die letzte *Doppelepikleſe* nicht haben, da ſie ja in der urſprünglichen einfacheren Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitution nicht vorkommt.

Wir haben übrigens dieſelbe liturgiſche Dramatik auch in der römiſchen Meſſe und ſpeciell eine *nachträgliche* „Epikleſe" wie bei den Griechen. Dieſe haben ſelbſt wiederholt, wie wir ſahen, in dem **Supplices te rogamus** nach der Wandlung eine Parallele zu ihrer Epikleſe gefunden. Dieſelbe wird von Manchen abgewieſen. Allerdings beſteht keine Analogie in Betreff der *Herſtellung* der *realen Gegenwart*, wohl aber erſtens darin, daß der Opfermoment, der in der Conſecration vollzogen wird, jetzt *deprecatoriſch wiederholt* wird, und zwar zweitens gerade wie bei der Epikleſe mit Rückſicht auf die Wirkungen in uns und drittens iſt auch die Stellung dieſelbe. Wir ſetzen hier voraus, daß in der Conſecration ſelbſt das euchariſtiſche *Opfer* vollzogen wird, alſo vom

1) Wir haben hier dieſelbe äſthetiſche Form, die ſich in der ſymmetriſchen Dreigliederung der Strophe: Stollen, Gegenſtollen, Abgeſang, in der Architektur und ſonſt zeigt.

Hohenpriester durch seinen Diener dargebracht vor das Angesicht Gottes hinaufsteigt. Um dasselbe beten wir aber nochmals in dem Supplices te rogamus. Dies Gebet hat aber zweitens Beziehung auf uns, zu unserem Nutzen, als unser Opfer soll es hinaufsteigen, die Communicirenden und dem Opfer Anwohnenden sollen durch dasselbe „mit allem himmlischen Segen und mit Gnade erfüllt werden". Das Supplices steht auch im Zusammenhange mit der Consecration, er ist aber nicht ein Mal so enge wie in der griechischen Liturgie zwischen der Epiklese und den Einsetzungsworten, wo sie eigentlich ganz unmittelbar auf diese folgt. Wenn also das Supplices dazu dienen kann, deutlicher und zu speciellerem Zwecke zum Ausdrucke zu bringen, was in der Consecration enthalten ist, dann noch mehr die Epiklese, welche sich ganz unmittelbar an jene anschließt. Der Ausdruck der realen Gegenwart ist da nur so lange verschoben, als es nothwendig war; denn unmittelbar vorher konnte die Epiklese nach dem ganzen Zusammenhang der εὐχαριστία des Kanons nicht Platz finden.

5. Es hat also die Epiklese einen durchaus correct dogmatischen Sinn, und dies um so mehr, je weiter wir in der Geschichte der Liturgie zurückgehen. Zu demselben Resultate ist auch Lingens gelangt [1]).

Lingens faßt das Gesammtergebniß seiner Untersuchungen über „Die Eucharistische Consecrationsform" so zusammen [2]):

„In der ältesten Zeit bis auf Justin wird nur der sinnenfällige Vorgang der christlichen Abendmahlsfeier geschildert, ohne daß noch eine ausdrückliche Lehre über die eigentliche Ursache der Verwandlung daraus abstrahirt werde. Jedoch läßt eine nähere Betrach-

1) Das geschichtliche Material über die Epiklese ist ziemlich vollständig von verschiedenen Verfassern gesammelt; in Monographien von L. Henke, Die kathol. Lehre über die Consecrationsworte, Trier 1850, L. A. Hoppe, Die Epiklesis der griech. und orient. Liturgien und der röm. Consecrationsmoment, J. Th. Franz, Der euchar. Consecrationsmoment, Würzburg 1875 u. 1880, J. Markovic, Ueber die Eucharistie mit besonderer Rücksicht auf die Epiklese (Kroatisch), Agram 1894, und Watterich, Der Consecrationsmoment im hl. Abendmahl u. s. w. Heidelberg 1896. Gegen letzteren schrieb Schanz, Katholik 1896. II. S. 1. Eine treffliche Uebersicht über den Stand der Frage gibt Al. Schmid in der 2. Aufl. des Freiburger Kirchenlexikons (IV, 696), ohne ein abschließendes Urtheil zu wagen. Ein solches glaubt E. Lingens geben zu können auf Grund des so reichlich gebotenen Materials. Nachdem er im Jahrg. 1896 der Innsbr. Theol. Zeitschr. (20) S. 745 ff. den Satz aufgestellt, daß in älterer Zeit die ἐπίκλησις nicht das, was jetzt die Theologen und Schismatiker Epiklese im eigeren Sinne nennen, bedeutet, sondern die thatsächliche Herabrufung des hl. Geistes, d. h. die Consecration oder die Consecrationsgebete als Ganzes, weist er dies im Jahrg. 1897 S. 51 ff. eingehend nach.

2) A. a. O. S. 104 ff.

tung der im Abendmahlsbericht oder im Anschluß an denselben gebrauchten Ausdrücke keinen Zweifel, daß man die allein vollständig und übereinstimmend berichteten Worte des Herrn für die Wandlungsursache ansah, wie denn auch die gesammte Folgezeit den wesentlichen Kern der Liturgie stets einzig aus dem vorliegenden Abendmahlsbericht herausschälte.

„Justin ist der Erste, welcher diesen Kern des liturgischen Gebetsritus näher bezeichnet und namhaft macht. Das von Christus dem Mensch gewordenen Worte überkommene Allmachtswort wirkt die Wandlung, und zwar dieses Wort, insofern es Gebetswort, also ein liturgischer Act des den Auftrag Christi erfüllenden Priesters ist. Die gleiche Auffassung — mit nur formellen Aenderungen — bleibt die allgemeine Ueberzeugung des Morgen- und Abendlandes. Aus ihr erklärt sich auch, daß Christus der Hohepriester selbst es ist, der durch den Mund seines stellvertretenden Dieners die Elemente in sein eigenes Fleisch und Blut verwandelt.

„Seit Irenäus läuft eine andere Reihe von Zeugnissen der genannten parallel, in welchen der liturgische oder Gebetsact des consecrirenden Priesters oder die Gesammtheit der ‚Consecrationsgebete' ihrer Wirksamkeit nach als eine thatsächliche Herabrufung (ἐπίκλησις) der unsichtbaren Wunder- und Wandlungskraft Gottes erscheint. Da aber das Gnadenwunder der eucharistischen Consecration dazu dienen soll, daß dem mystischen Leibe Christi übernatürliches Leben, Einheit und Liebe, kurz Christi Geist mitgetheilt werde, so nannte man die Consecrationsgebete oder die Consecration nach tiefchristlich-dogmatischer Anschauung ein Herabziehen des hl. Geistes.

„Es besteht somit in der That eine ‚geschichtliche feste Tradition', welche uns die ganz einhellige dogmatische Ueberzeugung des alten Orients sowohl als Occidents verbürgt und welche daher auch dem Texte des altliturgischen Gebetes, das man später ‚Epiklese' genannt hat, zur erläuternden Grundlage werden muß. Eben aus jener Ueberzeugung heraus, daß der Priester nur durch Herabrufung des hl. Geistes consecrire, bildete sich schon sehr frühe der Gebrauch, bei der Feier der Geheimnisse durch ein ausdrückliches Gebet ihn zur Vollziehung der Wandlung herabzuflehen, auf daß durch das eucharistische Geheimniß das Werk des hl. Geistes in den Gläubigen ausgewirkt werde.

„Ein derartiges Gebet konnte aber von dem consecrirenden Priester nicht in dem Augenblicke gesprochen werden, in dem er nach Christi Vorbild die Wandlungsworte sprach. Es bot sich also nur der Aus-

weg, den die kirchliche Liturgie bei fast allen ihren Mysterien anwendet, den überreichen Inhalt des einen sacramentalen Gebetsactes durch ein Nebeneinander im Raume oder ein Nacheinander in der Zeit zu entfalten. Und sollte, dem Charakter der Opferfeier entsprechend, in dramatischer Weise jenes ausdrückliche Gebet um die Herabkunft des hl. Geistes mit der Consecration verwoben werden, so konnte man kaum anders als es, wie zum krönenden Abschluß der Consecrationsgabe, ans Ende zu setzen, denn es stellt die unsichtbar in der Herabkunft des hl. Geistes vollendete Consecration dar und leitet zugleich zur Verwerthung und Zuwendung der sacramentalen Gnaden über."

6. Im Wesentlichen ist dies auch die Auffassung von Franz in seiner umfangreichen Schrift über die Epikiese. Er scheint uns aber die abweichenden Auffassungen zahlreicher Gegner, zum Theil etwas zu hart zu beurtheilen [1]); nur insofern solche Auffassungen schroff und ausschließend zur Geltung gebracht werden, sind sie mangelhaft oder geradezu unhaltbar.

So wenn Lugo und Bellarmin darin nur eine Beziehung auf die Communion, oder Andere, was damit zusammenhängt, auf den mystischen Leib Christi finden. Oder wenn Le Brun, Henke, Oswald eine nachträgliche Intention der Kirche, Toutten, Lämmer die causa impetrans gegenüber der causa efficiens der Consecration, Bossuet den Glauben an die Transsubstantiation, Bessarion eine liturgische Ausdehnung des Consecrationsmoments zur Erbauung der Gläubigen und eine Bitte um das was schon gegeben ist, Hoppe den Ausdruck der Abhängigkeit der Kirche vom hl. Geist in der Consecration, in dessen Kraft sie allein als Stellvertreterin Gottes wandeln kann, Scheeben den Opfercharakter der Eucharistie ausgedrückt erachten: Alle diese Auffassungen haben etwas Wahres, dürfen aber nicht einseitig betont werden.

Die Epikiese mit Probst als Dankgebet zu nehmen, ginge doch nur dann an, wenn man dieses Gebet im weitern Sinne: „eucharistisches Gebet" nähme; aber dann ist über die specielle Bedeutung dieses Gebetes nichts gesagt. Ganz eigenthümlich ist die Meinung des Cardinals Cienfuego's, welche mit seiner Auffassung vom sacramentalen Zustande Christi zusammenhängt. Nach seiner Auffassung wird durch die Consecration der Leib des Herrn in einen Zustand völliger Unthätigkeit nach außen versetzt, wie es allerdings die sakramentale Gegenwart ohne die Epikiese, speciell ohne die Commixtio corporis et sanguinis verlangt; durch die Epikiese und die damit

1) A. a. O. II. S. 191 f.

verbundene Commixtio bekomme der Heiland durch ein neues Wunder den Gebrauch ſeiner Sinne und Glieder, er werde gleichſam wiederbelebt. Dieſe Meinung kann man nicht als abſurd bezeichnen, aber beweiſen läßt ſie ſich nicht und bleibt immerhin etwas abenteuerlich.

7. Aus all dem Geſagten ergibt ſich, daß die Einſetzungsworte für ſich allein die Form der Euchariſtie darſtellen, daß weder etwas Vorausgehendes, noch etwas Nachfolgendes weſentlich zur Conſecration erforderlich iſt [1]).

Es ſind alſo die Einſetzungsworte hochheilige, allmächtige Worte, denen, wie der hl. Thomas bemerkt [2]), eine gewiſſe göttliche Kraft eingeſenkt iſt. Sie ſind vergleichbar dem Schöpfungsworte: Fiat, aber inſofern viel hehrer, als durch ſie nicht eine materielle Welt, ſondern der Leib und das Blut des Herrn, ja in gewiſſem Sinne Chriſtus ſelbſt, Gott hervorgebracht, wenigſtens unfehlbar gegenwärtig wird und zwar kraft der Wirkſamkeit der Worte, was vom Fiat der Schöpfung als Wort nicht geſagt werden kann.

---

1) Quidam dixerunt hoc sacramentum perfici non posse praedictis verbis prolatis et aliis praetermissis, praecipue quae sunt in canone Missae. Sed hoc patet esse falsum tum ex verbis Ambrosii supra adductis, tum etiam quia canon Missae non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a diversis apposita. Unde dicendum est, quod si sacerdos sola verba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret, ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Chr. prolata, etiamsi verbis praecedentibus hoc non recitaretur. Graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum ecclesiae non servans. S. Thom. 3. p. q. 78. a. 1. ad 4m.

2) Quidam dixerunt, nullam virtutem creatam esse nec in praedictis verbis ad transsubstantiationem faciendam nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus; quod sicut supra (q. 62. a. 1. 3. 4) habitum est, et dictis sanctorum repugnat et derogat dignitati sacramentorum N. L. Unde cum hoc sacramentum sit prae ceteris dignius, consequens est quod in verbis formalibus hujus sacramenti sit quaedam vis creata ad conversionem hujus sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis. Cum enim haec verba ex persona Christi proferantur, ex ejus mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et cetera ejus facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem. S. Thom. 3. p. q. 78. a. 4. Zur Illuſtrirung führt der hl. Lehrer die Wunder des Herrn an, welche werkzeuglich von ſeiner hl. Menſchheit verrichtet wurden. Opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale, potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba Christi convertunt panem in corpus Christi. Ibid. ad 2m.

§ 547.

Die Wirkungen der heiligen Eucharistie[1]).

I. Da die hl. Eucharistie als geistige Speise eingesetzt ist, so setzt sie mehr als jedes andere Sakrament der Lebendigen das Leben der Seele, den Gnadenstand voraus, um das Leben zu erhalten, zu stärken, die Gnade zu vermehren. Es unterscheidet sich aber sowohl quantitativ wie qualitativ die eucharistische Gnade von der aller andern Sakramente, auch der Lebendigen. Es wird durch dieses Sakrament nicht blos eine von der aller andern Sakramente specifisch verschiedene Gnade gespendet, sondern seine Gnadenspendung übertrifft die aller Sakramente an Reichthum und Fülle. Und dies aus doppeltem Grunde.

1. Die Sakramente haben ihre Kraft Gnaden zu spenden von Gottes Macht, welche die Gnade bewirkt und im Leiden Jesu Christi, der uns die Gnaden verdient.

a) Die Macht Gottes theilt sich aber denjenigen Sakramenten stärker und inniger mit, in welchen Gott selbst am innigsten zugegen ist, und diejenigen, welche die directeste Beziehung zum Kreuztode Jesu Christi haben, erhalten aus ihm auch dessen reichlichste Früchte, die reichsten Segnungen für die Empfänger.

b) Was das letztere anlangt, so ist ja die Eucharistie von Christus ausdrücklich als Andenken seines Leidens eingesetzt. „Thuet dies zu meinem Andenken," und deutlicher der Apostel: „So oft ihr dieses Brod esset, sollt ihr den Tod des Herrn in Erinnerung bringen." Freilich liegt in der Eucharistie zunächst als Opfer das Andenken an den Tod des Herrn. Die Eucharistie ist ja durch die getrennte Consecration eine reale Darstellung des Leidens Christi, in welchem das Blut vom Leibe getrennt wurde, und das macht zum Theile wenigstens ihren Opfercharakter aus. Aber die Communion steht in der innigsten Beziehung zum Opfer, sie ist als Opfermahl der von Gott gewollte Abschluß desselben, und also gehört auch sie mit zur Gedächtnißfeier des Todes Christi. Der hl. Paulus bezieht direct auf das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes Christi

---

1) Lancicius, Von den Wirkungen der hochheiligen Eucharistie in der Seele. Nach dem Opusc. XIV. 1861. — Huguet, Wirkungen des hl. Sakraments des Altars. 1871. — Heimbucher, Die Wirkungen der hl. Communion. Regensburg 1884. — J. Behringer, Die hl. Communion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnothwendigkeit. Regensburg 1898.

seine Ermahnung, „den Tod des Herrn in Erinnerung zu bringen." Das Sakrament der Eucharistie steht also in innigerer, directerer Beziehung zum Leiden Christi, der Quelle aller Gnaden, als irgend ein anderes. Es ist das aber keine blos äußere von Christi positivem Auftrage, Gebote abhängende Beziehung, sondern sie ist dem Sakramente innerlich, wesentlich; denn diese Beziehung ist in der Form des Sakramentes, welche dessen wesentlichen Bestandtheil bildet, enthalten. In derselben wird der Leib, den wir essen sollen, der hier gebrochen wird, als solcher bezeichnet, der für uns hingegeben wird, das Blut das wir trinken sollen, als solches, welches für uns und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden[1]." Aus dem Blute, das aus der Seitenwunde des Herrn floß, ist, wie die hl. Väter und die Kirche lehren, dieser Kelch gemischt worden. Freilich auch die Taufe aus dem Wasser der Seite: aber das Taufwasser hat offenbar nicht dieselbe innige Beziehung zu jenem Wasser, wie das eucharistische Blut Christi zu jenem Blute; beide sind ganz identisch.

2. Von der größten Bedeutung für die Gnadenfülle dieses Sakramentes ist die an erster Stelle genannte reale Verbindung dieses Sakramentes und seines Empfanges mit Christus, dem Urheber der Gnade. Es ist ein bei den Theologen allgemein recipirter und auch durchaus von selbst einleuchtender Grundsatz, daß ein Geschöpf um so mehr die wohlthätigen Einflüsse der Güte Gottes und seiner Macht erfährt, je mehr es zu Gott selbst, der Quelle alles Guten hinzutritt, je inniger es Gott mit sich vereinigt, oder sich mit ihm verbindet. Nun ist aber in der hl. Eucharistie Gott selbst zugegen, und zwar als Gottmensch, als Erlöser, als Mittler, als Heiland, als Seligmacher. Hier müssen uns also die Gnaden auf das reichlichste zufließen, reichlicher als in allen andern Sakramenten[2], welche

1) Effectus hujus sacramenti secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Chr. Et ideo effectum, quem passio Chr. fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Joa. XIX: „Continuo exivit sanguis et aqua" dicit Chrysostomus hom. 84 in Joa.: „Quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, ut ab ipsa bibiturus Chr. costa ita accedas." Unde et ipse Dominus dicit Matth. XXVI, 28: „Hic est sanguis meus . . ., qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum." S. Thom. 3. p. q. 79. a. 1.

2) Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum coelestium charismatum et donorum omniumque sacramentorum auctorem Chr. D. admirabili modo in se contineat, a quo tam-

entweder nur eine moralische Verbindung mit Christus haben, als in seinem Namen ausgeführte hl. Riten, oder wenn man die physische Wirksamkeit der Sakramente annimmt, nur eine geschaffene mitgetheilte göttliche Kraft in sich aufnehmen [1]). In der hl. Eucharistie heiligt aber Gott durch sich selbst und wenn er eines Werkzeuges sich dabei bedient, so ist dies seine allerheiligste Menschheit, das instrumentum conjunctum divinitatis, welches in ganz anderer Weise die Schätze der Macht und Güte an uns vermittelt als ein todtes Werkzeug, ein instrumentum separatum. Das hl. Fleisch, σὰρξ ζωοποιός, ist durch die hypostatische Union gleichsam das natürliche Werkzeug des Heiles und der Gnade.

Sehr schön sagt der hl. Thomas:

Effectus hujus sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo, quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus; qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiae secundum illud Joa. I, 17: „Gratia et veritas per J. Chr. facta est, ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiae operatur, secundum illud Joa. VI, 58: „Qui manducat me, vivit propter me.“ Unde et Cyrillus dicit [2]): „Vivificativum Dei verbum uniens se ipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat enim cum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram ejus carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictionem vivificativam in pane et vino [3]).“

Wie zu Lebzeiten des Herrn, durch bloße Berührung z. B. durch Händeauflegung oder selbst durch Berührung des Kleides des Gottmenschen, die Kranken gesund und ihre Seele gereinigt wurde, so wirkt dasselbe lebenbringende Fleisch in der Eucharistie mit einer gewissen nothwendigen Causalität das Leben der Seele zu dessen Erhaltung und Förderung es unter den Brodsgestalten *genossen* werden soll.

3. Freilich ist die Vereinigung des Gottmenschen mit dem Communicirenden keine physische, nicht einmal eine unmittelbare. Der Leib

---

quam a fonte ad alia sacramenta, quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. . . . . Catech. Rom. P. II. c. 4. q. 39.

1) In sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo. S. Th. 3. p. q. 65. a. 3.

2) Lib. IV in Joa. c. 2. et 3.

3) 3. p. q. 79. a. 1.

des Herrn hat in der Hostie nur Beziehungen zu den Gestalten, nicht zur Außenwelt, also auch nicht zum Empfänger des Sakramentes; nur durch die Gestalten treten wir mit dem Leib des Herrn im Sakramente in Verkehr. Aber daraus folgt nicht, daß die Gnadenmittheilung eine weniger reichliche wäre, sie bleibt auch so gleichsam eine nothwendige. Nicht blos eine physische Vereinigung mit der Quelle des Lebens, sondern schon eine so innige Nähe der Gottheit, wie sie in der Communion gegeben ist, läßt die Ströme der Gnade in uns herüberfließen. Cum eos jure ac merito beatissimos fuisse existimemus, in quorum tecta mortalis receptus est, vel qui illius vestis aut fimbriae tactu sanitatem recuperarunt: multo nos beatiores et feliciores esse, in quorum animam immortali gloria praeditus ingredi non gravatur, ut ejus vulnera sanet omnia eamque amplissimis muneribus ornatam sibi conjungat [1]). Von den Communicirenden gilt auch noch mehr als von Zachäus, in dessen Haus der Herr einkehrte: Hodie huic domui salus facta est.

4. Der Spender des Lebens kommt nämlich gerade darum in unser Herz, er vereinigt sich körperlich und sinnlich mit uns, um uns das Leben, die Fülle der Gnaden mitzutheilen. Er gibt sich uns in Form von Nahrung, welche in den Genießenden eingeht und Eins mit ihm wird. Wenn nun diese Seelenspeise auch nicht in die Substanz unseres Körpers umgewandelt wird, so findet doch eine der körperlichen Assimilation analoge geistige höchst innige Einigung statt: wir werden in Christus umgewandelt. Denn das Leben, welches diese Speise verleiht, ist die Gnade; die Gnade ist die Verähnlichung mit Gott, die Umformung in Gottes Bild, die Vergöttlichung, θέωσις. Das Concil von Florenz erklärt: Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris ejus unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur [2]).

Die Gnade ist Liebe; Liebe aber ist der Grundcharakter dieses Sakramentes. Die Liebenden verlangen nach gegenseitiger Einigung, der Geliebte sehnt sich nach der Nähe, der Gegenwart des Geliebten. Diesem Liebesdrange zu entsprechen, vereinigt sich Christus in diesem Sakramente mit uns in einer Weise, welche wie keine andere aus Zweien gleichsam Eins macht, sie jedenfalls in innigste Nähe und

1) Catech. Rom. P. II. c. 4. q. 40.
2) Decr. pro Arm.

Verbindung bringt, dadurch nämlich, daß er sich als Speise seinen Geliebten gibt, um die Liebe und Gnade und das Leben noch mehr zu fördern.

5. Eine für den gegenwärtigen Stand der Pilgerschaft denkbar innigste körperliche Vereinigung wird in dem Sakramente das Mittel zur innigsten, zärtlichsten, geistigen Liebesgemeinschaft, welche in der reichsten Fülle der Gnade, die sie verleiht, gründet. Die Theologen[1]) haben die Art der sakramentalen Vereinigung, d. h. der Einigung zwischen dem Leibe Christi und unserem Leibe genauer zu bestimmen gesucht, aber dieselbe ist so eigenartig, daß eine Analogie im menschlichen Leben und in der gesammten Welt nicht vorkommt. Die hl. Väter nennen sie allerdings, wie wir sahen, eine reale, physische, körperliche; aber damit soll nur gesagt sein, daß es keine blos gedachte, moralische ist: es soll die reale Gegenwart des Herrn in uns, wenn wir den Leib des Herrn empfangen, nachdrücklich bezeichnet werden. Es ist auch nicht eigentlich gesprochen, wenn nun der Communicirende betet: Dein Blut rollt jetzt in meinen Adern, dein Leib ist in mein Herz eingegangen. Oder wenn der hl. Cyrill uns σύσσωμοι, σύναιμοι mit Christus nennt. Das Blut des Herrn ist nicht mehr vorhanden, sobald die Gestalten so weit verändert sind, daß nicht mehr Wein vorhanden sein könnte, sondern die Flüssigkeit umgewandelt und in unsere Blutgefäße eingedrungen ist. Der Leib des Herrn dringt auch nicht in die Substanz unseres Leibes, etwa in's Herz, da er schon durch die Verdauung aufhört, unter den Gestalten gegenwärtig zu sein. Wir können darum besser die Einigung eine geistig-mystische nennen, welche allerdings in einer körperlichen Einigung ihre Grundlage hat.

II. Um die speciellen sakramentalen Gnaden der hl. Eucharistie genauer zu bestimmen, müssen wir von dem oben berührten Wesen der Seelenspeise ausgehen.

1. Die Speise ist Nahrungs-, Lebensmittel. Die Lebensspendung, welche in den Gestalten des Brodes und des Weines ausgezeichnete Repräsentanten menschlicher Speise findet, hat der göttliche Heiland als Wirkung dieses Sakramentes mit Emphase und vielfach wiederholten Versicherungen und Verheißungen erklärt. „Ich bin das Brod des Lebens. Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist. Wer von diesem Brode ißt, wird in

1) Cf. *Suarez*, Disp. 64. sect. 3. *Vasquez*, Disp. 204. *Lugo*, Disp. 12. s. 45.

Ewigkeit leben, das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben." „Wer dieses Brod ißt, lebt in Ewigkeit [1])."

Alles also, was die körperliche Speise in Bezug auf das Leben des Leibes leistet, bewirkt, wie das Concil von Florenz erklärt, die hl. Eucharistie in Bezug auf das geistige Leben. Omnem effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem, in quo, ut inquit Urbanus Papa, gratam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono, et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementum [2]). So schon der hl. Thomas, der auch die Begründung dazu gibt. Tertio consideratur effectus hujus sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum, quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scl. sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. Unde Ambrosius dicit (de sacram. l. V. c. 4): „Iste panis est vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit." Et Chrysostomus dicit super Joa. hom. XLV: „Praestat se nobis desiderantibus et palpare et comedere et amplecti." Unde et ipse Dominus dicit Joa. VI, 56: Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus [3])."

Diese Analogie mit der körperlichen Speise kann uns also als anschauliche Grundlage dienen, um die Wirkungen dieser Himmelsspeise recht zu erkennen, zu würdigen und zu beherzigen. Selbst da, wo eine Discrepanz besteht, dient dieselbe dazu, uns dieses hehre Gnadenmittel noch mehr schätzen zu lernen.

2. Diese Discrepanz besteht hauptsächlich darin, daß zwar die Himmelsspeise wie die irdische Speise eine innige Einigung mit dem Genießenden eingeht, aber die irdische in die Substanz desselben verwandelt wird, umgekehrt aber wir durch die hl. Communion in die Gottheit eingehen, in Christus umgewandelt werden. Die irdische Speise steht als Lebensmittel tief unter dem Genießenden, Christus aber unvergleichlich höher als der Communicirende. Wo aber Nied-

1) Joh. 6, 48—59. — 2) Decret. pro Arm. — 3) S. Thom. 3. p. q. 79. a. 1.

riges und Höheres sich vereinigen, muß das Niedere nach dem Höheren umgestaltet werden. Sehr schön sagt der hl. Augustinus: Cibus sum grandium, cresce et manducabis me: nec tu me in te mutabis sicut cibos carnis tuae, sed tu mutaberis in me[1]), und der hl. Leo M.: Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus, transeamus[2]). Der hl. Paulus sagt: „Nicht ich lebe mehr, sondern Christus in mir[3])." Dieses Leben Christi in der Seele des Christen wird durch die Gnade durch ein Leben nach dem Geiste Christi begründet; aber die Fülle, die Vollendung des Gnadenlebens, welches die hl. Eucharistie gibt, macht, daß wir sozusagen ganz in Christus aufgehen, daß wir nur wollen, lieben, begehren, was er will, es ist die Aufhebung aller Selbstsucht in der Liebe Christi, welche in dem viel berufenen „Einswerden" mit Gott bei den Mystikern ihren Gipfelpunkt hat. Der Heiland erklärt diese Einigung durch ein geistiges dauerndes Innewohnen durch eine Art Perichoresis. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Und noch stärker durch ein Leben des Communicirenden in und durch Christus: „Wie ich durch den Vater lebe, so wird der, der mich genießt, durch mich leben[4])." Das göttliche Leben, welches der Sohn durch den Vater hat und welches im Grunde in beiden so identisch ist, daß der Vater im Sohne, und der Sohn im Vater ist (περιχωρεῖ), wird auch das Leben des Christen durch die Communion. Er lebt nicht mehr sein natürliches Leben, sondern die Gnade dieses Sakramentes gibt ihm ein neues übernatürliches Lebensprincip.

Es ist also ein unschätzbarer Vorzug dieser Himmelsspeise, daß sie nicht in unsere Substanz, sondern wir in sie umgewandelt werden.

Damit hängt denn der weitere Vorzug zusammen, daß die dem Genießenden einverleibte Nahrung nicht, wie bei irdischer Speise, wieder ausgeschieden wird, sondern eine ewige, aus sich unver-

1) Confess. l. VII, 10.

2) Serm. 12 de Pass. Dom. c. X.

3) Galat. 2, 20.

4) Καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν πατήρ, κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσεται δι ἐμέ. Joh. 6, 57. Die Vulgata übersetzt διά mit propter, welches die gewöhnliche Bedeutung dieser Präposition ist, wenn sie mit dem Accusativ verbunden wird, aber sie hat bei Johannes auch die Bedeutung von durch, wie sonst nur mit dem Genitiv. Uebersetzt man: Ich lebe wegen des Vaters, der Genießende lebt wegen mir, so ist der Sinn etwas schwächer. Aber auch so geht das Leben und Streben der Gläubigen so ganz in Christus auf wie das Sein und Wirken des Sohnes im Vater.

gängliche Einigung mit dem Genießenden hergestellt wird. Christus und sein Leben, seine Gnade ist unvergänglich: wir nehmen an dieser Unvergänglichkeit dadurch Theil, daß wir an seinem Leben participiren, sozusagen ihm einverleibt werden.

3. Aus dem Grundcharakter der Speise, dem Einswerden mit dem Genießenden, folgern wir deren Functionen: Sustentat, auget, reparat, delectat. Dieselben finden sich auch in der prägnantesten Weise in der hl. Communion, und zwar um so zutreffender und vollkommener, als die Einigung zwischen der Seele und dem Herrn in Brods- und Weinsgestalt eine unvergleichlich erhabenere, edlere, ja auch vollkommenere ist, als beim natürlichen Essen [1]).

4. Die Hinfälligkeit unseres Körpers und unseres körperlichen Lebens ist zwar groß, und nur von der Herrlichkeit der Welt verblendete und auf ihr augenblickliches Kraftgefühl pochende Thoren können sich die Schwäche, Hinfälligkeit ihres Daseins verbergen. Unser Leben ist ein fortgesetztes, in die Länge gezogenes Absterben; mit dem Leben anderer Geschöpfe müssen wir es fort und fort mehr oder wenig künstlich erhalten. Die tägliche Nahrung muß als zweifelhafte Stütze dieses gebrechlichen Wesens dienen. Noch erbärmlicher ist unser geistiges Leben. Dasselbe verfließt in fortwährendem Kampfe mit Irrthum, Unwissenheit, Zweifel, Versuchung, Sünde. Es gibt kein schwächeres, ohnmächtigeres Wesen als der sich selbst überlassene Mensch in sittlicher, geistiger, religiöser Beziehung. Nun gibt es ja auch für ihn schon auf natürlichem Gebiete viele Stützen: Belehrung, Beispiel, sittliche Anstrengung. Noch mehr Stützen bieten ihm die Religion mit ihren Belehrungen, mit ihren Culthandlungen; eine mächtige Stütze ist das Gebet, noch mehr die für einzelne speciellen Nöthen eingesetzten hl. Sakramente. Aber großen Dank sind wir unserem Herrn schuldig, daß er uns eigens die hl. Eucharistie als Seelenspeise, also als Stütze unseres hinfälligen Geistes- und Gnadenlebens gegeben hat.

Dieselbe verleiht uns insbesondere Kraft, alles, was unser geistiges Gnadenleben zu vernichten oder zu schwächen droht, siegreich zu überwinden, in den Schwierigkeiten des Heils standhaft auszuharren und darin immer mehr fortzuschreiten. Hier berührt sich die hl. Eucharistie mit der Firmung,

1) Quos usus corpori panis et vinum affert, eos omnes animae saluti et jucunditate ac meliori quidem et perfectiore ratione Eucharistiae sacramentum praebet. Neque enim hoc sacramentum in substantiam nostram ut panis et vinum mutatur, sed nos quodammodo in ejus naturam convertimur. Catech. Rom. P. II. c. 4. q. 39.

die auch ein Sakrament der Kräftigung und Vollendung des Gnadenlebens darstellt. Aber die Firmung hat speciell die Kräftigung im Gnaden- und Glaubensleben zum muthigen Bekenntnisse des Glaubens, besonders gegen äußere Angriffe, zur Aufgabe, die Eucharistie die Vollendung des Gnadenlebens überhaupt [1]) und die dazu nothwendige Kräftigung gegen alle Hindernisse. Das Martyrium schöpft seine Kraft aus der Firmung, sie wird aber auch der hl. Eucharistie zugeschrieben [2]).

Die hl. Eucharistie als das Sakrament der Einigung mit Christus durch die Fülle der Gnaden ist das Sakrament der Liebe, des gesammten Tugendschatzes, der ganzen christlichen Vollkommenheit [3]). Daher schöpft der Martyrer seine Kraft zu der That der höchsten Liebe aus diesem Sakramente, aus der Firmung, insofern sie ein Bekenntniß des Glaubens ist. Darum werden alle und gerade die erhabensten und schwierigsten Tugenden der Glieder der Kirche, ihre heroischesten Acte der Liebe, wie z. B. die jungfräuliche Reinheit [4]), dem heiligen Sakramente zugeschrieben [5]).

5. Die zweite Eigenschaft der Speise ist, daß sie dem Organismus Wachsthum verleiht, auget. So auch die Himmelsspeise, welche das übernatürliche Leben, die Gnade vermehrt. Das thun freilich alle Sakramente der Lebendigen; aber die Eucharistie hat als Seelennahrung ganz speciell diese Aufgabe, und wird darum auch in

---

1) Restat igitur, ut cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur et vita spiritualis perficiatur; aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi: per hoc autem sacramentum augetur gratia et perficitur spiritualis vita ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum. S. Thom. 3. p. q. 79. a. 1. ad 1m.

2) Vom hl. Laurentius sagt der hl. Augustin: In illa longa morte, in illis tormentis, quia bene manducaverat et bene biberat, tamquam illa esca saginatus, et illo calice ebrius tormenta non sensit. tract. 27 in Joa. in fin.

3) Fons christianae vitae est Christus et ideo Eucharistia perficit Christo conjungens et ideo est perfectio omnium perfectionum: unde et omnes, qui alia sacramenta accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur. S. Thom. 4. dist. 8. q. 1. a. 1. sol. 1. ad 1m. Zur Zeit des hl. Thomas wurde die Firmung noch vor der hl. Eucharistie gespendet.

4) Dabei kommt freilich auch noch eine andere Wirkung des hl. Sakramentes auf den Leib in Betracht, wovon später.

5) Vgl. Kneller, Eucharistie und Martyrium. Laacher Stimmen. 1894. S. 276 ff.

ganz besonders reichem Maße die Gnade verleihen. Ihre Kraft geht auch nicht wie bei den übrigen Sakramenten auf eine specielle Seite des geistigen Lebens, nicht etwa auf eine besondere Standesgnade, sondern auf das Seelenleben überhaupt, auf alle Richtungen desselben; sie muß also auch aus diesem Grunde reichlicher weil allgemeiner wirksam sein. Das Wachsthum freilich des körperlichen Organismus hat eine bestimmte Grenze, über die hinaus auch die kräftigste und reichlichste Nahrung nicht mehr wirken kann, dem geistigen Wachsthum durch die Gnade ist eine so enge Grenze nicht gesteckt. So lange der status viae dauert, kann der gläubige Christ durch den Empfang dieses Sakramentes immer mehr in der Freundschaft und Liebe Gottes wachsen [1]). Er kann sich dem Ideale, „dem vollkommenen Manne in Christus" immer mehr nähern. Freilich ist diese Annäherung eine asymptotische, selbst für den größten Heiligen. Noch mehr aber ist dem gewöhnlichen Christen nur ein bestimmtes Maß der Gnade erreichbar, und wird auch durch die hl. Communion das Wachsthum der Gnade nur bis zu einem bestimmten Punkte möglich.

Wenn nämlich das körperliche Wachsthum außer der Nahrung auch ganz besonders die eigene innere Kraft des Organismus voraussetzt, so hängt das Wachsthum im übernatürlichen Leben nicht blos von der äußeren Seelenspeise, sondern in hervorragender Weise von den Lebensthätigkeiten des Menschen ab. Wenn dieselben also nicht fortschreiten, wird auch die Gnade des Sakramentes nicht sonderlich das Wachsthum fördern, ja ihre Trägheit wird sogar unter Umständen das Wachsthum des Gnadenlebens hintanhalten. Aber auch die angestrengteste Thätigkeit des Menschen wird es nicht über ein bestimmtes Maß im Wachsthum des Gnadenlebens hinaus bringen.

Und dies aus doppeltem Grunde. Erstens kann jeder Mensch, schon rein psychologisch betrachtet, nicht die höchstmögliche Energie entfalten, die zu einem unbegrenzten Wachsthum in der Gnade erforderlich wäre. Abstract gesprochen kann der Wille alles, was er will; in concreto ist diese abstracte Möglichkeit durch seine innere Schwäche, durch Neigung, durch Verhältnisse sehr beengt. Sodann gehört zum heilsamen Wirken auch der Gnadenbeistand Gottes; einen solchen gibt aber Gott nur in bestimmtem Maße. Es ist

1) Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion. Ps. 83, 7.

einem Jeden in der übernatürlichen wie in der natürlichen Welt ein bestimmter Platz zugewiesen, eine bestimmte Vollkommenheit bestimmt, dem entsprechend auch die wirksamen Gnaden, wenigstens die ersten, gegeben werden. Gerade an den Heroen der christlichen Vollkommenheit, den Heiligen, gewahrt man es am deutlichsten, daß nicht ihre Anstrengungen, mögen sie auch noch so heroisch sein, sondern Gott sie zu dem machen mußte und besonders durch die Himmelsspeise gemacht hat, was sie geworden.

Wachsthum im übernatürlichen Leben verleiht also die hl. Eucharistie, wenn wir ihr kein Hinderniß durch Lauheit und Kälte entgegensetzen, ganz unfehlbar, die Grenzen des Wachsthums sind auch nicht so eng und fest gezogen wie beim körperlichen Wachsthum, aber in's Ungemessene geht es auch hier nicht.

6. Die dritte Wirkung der Nahrung ist die Wiederherstellung (reparat) der Substanz und Kräfte des Körpers, die Heilung unvermeidlicher Schäden, welche der Organismus während seines Lebens erfährt. Durch den Stoffwechsel werden fortwährend verbrauchte Stoffe aus dem Körper ausgeschieden, durch innere und äußere Arbeit Kraft verbraucht, es treten auch Störungen seiner Functionen, Krankheiten ein. Erstere Verluste deckt die Nahrung. Gegen Schädigungen und Krankheiten ist, wie eine rationelle Heilkunde jetzt erkannt hat, kräftige, gesunde, reichliche Nahrung auch das beste Heilmittel.

Analog liegen die Verhältnisse auf geistigem Gebiete. Zwar an Substanz kann die Seele nichts verlieren, auch kann der Bestand der Gnade, die ein einfacher habitus ist, nicht vermindert werden: aber um so empfindlicher zeigt sich hier die Abnahme der Kraft, der geistigen Energie in Lauigkeit, Trägheit, Muthlosigkeit. Schon wenn keine Steigerung, kein Fortschritt stattfindet, bedroht ein pathologisches Leiden das Gnadenleben. Unzählig sind die Krankheitsformen des geistigen Lebens; die Schäden, Fehler und Sünden sind hier ohne ein Wunder von Seiten der allmächtigen Gnade unvermeidlich. Diese Schäden zu heilen, diese Verluste zu ersetzen ist die kräftigste Arznei die hl. Eucharistie. Diese Wirksamkeit der Eucharistie gegen die Schwäche und Sünde liegt in ihrem Wesen als Sakrament der Liebe und vorzüglicher Gnade. Mit der Gnade und Liebe ist die Sünde unverträglich, der feurige Liebeseifer dieses Sakramentes gibt neue Spannkraft der ermatteten Seele.

7. Die hl. Väter und selbst die Liturgien lehren aber nicht blos eine Wirksamkeit der Eucharistie gegen die Sünde, sondern eine directe Nachlassung derselben durch dieses hl. Sakrament. So

schon die älteste Clementinische Liturgie, welche den hl. Geist anruft zur Verwandlung, „damit die Theilnehmenden zur Frömmigkeit befestigt werden, Nachlassung der Sünden erlangen, vor dem Teufel und seiner Verführung bewahrt, mit dem hl. Geist erfüllt werden, deines Christus würdig werden, das ewige Leben erlangen, nachdem du mit ihnen ausgesöhnt bist." In einer Synode von Rouen (im Anfang des 8. Jahrh.) wird als Ausspendungsformel vorgeschrieben: Corpus Domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam. Auch im jetzigen römischen Missale betet der Priester nach der Communion: Ut hoc sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed intercessio salutaris ad veniam, sit ablutio scelerum, sit vivorum atque mortuorum fidelium remissio omnium delictorum [1]).

Dieselben Liturgien und Väter verlangen aber auch mit Berufung auf die Drohung des hl. Paulus gegen die unwürdige Communion die größte Reinigkeit von den Empfängern des Sakramentes, Sancta sanctis! Bei schweren Sünden ließ die alte Kirche erst nach langer, schwerer, öffentlicher Buße die Sünder nach der Reconciliation wieder zur Theilnahme am Fleisch und Blut des Herrn zu. Streng tadelt der hl. Cyprian in vielen seiner Briefe diejenigen Priester, welche anders handeln. „Ohne daß sie Buße gethan, ohne daß sie die Exomologese abgelegt, ohne daß der Bischof und die Geistlichkeit ihnen die Hand aufgelegt, reichte man ihnen das hl. Abendmahl, da doch geschrieben steht: Wer unwürdig ißt . . .[2])." Der hl. Chrysostomus und die Liturgie vergleichen den unwürdig Communicirenden mit dem Verräther Judas und erklären: „Wie dieses Sakrament bewundernswürdig ist, so bist du, wenn du rein hinzugetreten bist, zu deinem Heile hinzugetreten, wenn aber mit bösem Gewissen, zur Strafe und zur Qual."

8. Wie sind diese beiden sich scheinbar widersprechenden Auffassungen von der Wirkung der hl. Eucharistie mit einander zu vereinigen?

---

1) Postcommunio Feriae IV. Cin. Wenn Protestanten (Hahn, Seitz) aus der dem hl. Sakramente zugeschriebenen Nachlassung der Sünden folgern, daß es bis zum 10. Jahrh. kein Bußsakrament gegeben, sondern die Eucharistie dafür gegolten habe, so ist das ein doppelter Irrthum, der keiner Widerlegung bedarf. Selbst Harnack und Ritschl erklären, daß die Eucharistie auch in damaliger Zeit die Sündenvergebung voraussetzte.

2) Vgl. ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2.

Die Antwort darauf gibt uns schon der hl. Augustin. Nachdem auch er auf das Beispiel des Judas und die Mahnung des Apostels, vor dem Genusse sich zu prüfen, hingewiesen, verlangt er die Unschuld beim Hinzutritt zum Altar; sonst gereicht das Sakrament zum Tode. Aber dann fährt er fort: Wenn die Sünden keine peccata mortifera, sondern nur quotidiana, venialia sind, so sollen wir durch die Bitte des Vaterunsers dimitte nobis uns vorbereiten [1]).

Die Todsünde hält von dem Empfange des hl. Sakramentes ab, sie kann nicht nur nicht durch dasselbe nachgelassen werden, sondern es begeht der Sünder ein Sacrileg, das den Heiligsten in sein Herz einzugehen zwingt. Die Eucharistie ist als Nahrung zur Förderung des Lebens eingesetzt, sie setzt also das Leben der Seele, den Gnadenstand voraus; aus sich wäre ja dieses vorzüglichste Gedächtniß des Leidens Christi im Stande, alle Sünden zu tilgen, und tilgt sie auch unter Umständen, aber die Todsünde ist ein unüberwindliches Hinderniß.

Virtus hujus sacramenti potest considerari dupliciter: uno modo secundum se: et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata ex passione Chr., quae est fons et causa remissionis peccatorum.

Alio modo potest considerari per comparationem ad eum, qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi hujus sacramenti effectum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum hujus sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor hujus sacramenti: tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis; tum quia non potest uniri Christo (quod fit per hoc sacramentum), dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo ut dicitur libr. de eccl. dogm. c. 53: „Si mens in affectu peccandi est, gravatur magis Eucharistiae perceptione, quam purificetur.“ Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit in conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati [2]).

1) „Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt et accipiendo moriuntur. Panem ergo coelestem *spiritualiter* manducate, innocentiam ad altare apportate.“ S. August. tract. 26. in Joa. 11. 18. — 2) S. Thom. q. 79. a. 3.

Wenn freilich ein Todsünder sich seiner schweren Sünde nicht erinnert, und wenigstens durch unvollkommene Reue die Anhänglichkeit an die Sünde abgelegt hat, steht nichts im Wege, daß das Sakrament seine Wirksamkeit entfalte und also die Gnade verleihe. Da dieselbe aber mit der Sünde unverträglich ist, so tilgt sie dieselbe. Dies geschieht aber nicht per se, nicht nach der Natur und Bestimmung der Eucharistie, sondern per accidens, zufällig, in Kraft specieller Verhältnisse [1]).

Das Concil von Trient verlangt die Tilgung der Todsünde so streng, daß es durch eine vorausgehende Beicht, wenn dieselbe möglich, die nöthige Reinheit gesichert wissen will, während doch zum Empfange der übrigen Sakramente der Lebendigen die vollkommene Reue genügt. Solche genügt bei der Eucharistie nur im Nothfalle [2]).

Die ungewöhnliche Strenge, mit welcher die Kirche diese Vorschrift einschärft, die Berufung auf die Worte des hl. Paulus, dessen „Prüfung" das Concil nach der consuetudo ecclesiastica nur als Beicht erklären kann [3]), legt es nahe, daß wir es hier nicht mit einem blos kirchlichen, sondern göttlichen Gebote zu thun haben.

Die Wirkung gegen die Todsünden besteht nach demselben Concil in der Bewahrung vor denselben; antidotum, quo ... a peccatis mortalibus praeservemur [4]), ebenso wie die Speise und Arznei vor dem Tode bewahrt. Sie gibt nämlich Kraft, ertödtet, schwächt die eigene Begierlichkeit und die Angriffe des Teufels,

---

1) Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati ... etiam perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet: forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati. S. Thom. ibid.

2) Ne tantum sacramentum indigne, atque adeo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa S. Synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris necessario praemittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, praedicare vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere praesumserit, eo ipso excommunicatus existat. Sess. 13. can. 11.

3) Ibid. cap. 7.

4) Sess. 13, cap. 2.

gibt feurige Liebe und actuale Gnaden [1]). Stimmt hierin das Sakrament mit dem Opfer der hl. Eucharistie, so auch in der Wirkung in Bezug auf die begangenen Sünden: die Folgen der Sünde, die von der Sünde dem Verstande und Willen geschlagenen Schäden der Verdunkelung und Schwächung werden beseitigt.

Dann aber werden auch insbesondere die Strafen der Sünde durch das hl. Sakrament nachgelassen, nicht zwar direct durch Genugthuung wie beim sacrificium porpitiatorium, sondern indirect durch das Feuer der entzündeten Liebe. Die Liebe kann ja alle Sündenstrafen tilgen.

Si igitur consideretur ut sacramentum, habet effectum dupliciter: uno modo directe ex vi sacramenti, alio modo quasi ex quadam concomitantia, sicut et circa continentiam sacramenti dictum est. Ex vi quidem sacramenti directe habet illum effectum, ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Chr. et ad membra ejus, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia haec unitas fit per caritatem, ex cujus fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpae sed etiam poenae, inde est quod ex consequenti per quandam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem poenae non quidem totius sed secundum modum suae devotionis et fervoris [2]).

---

1) Peccatum est quaedam spiritualis mors animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura, quod quidem fit dupliciter: uno modo inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum et medicinam; alio modo per hoc, quod munitur contra exteriores impugnationes: et sic praeservatur per arma quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum praeservat a peccato. Nam primo quidem per hoc quod Christo conjungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis tamquam spiritualis cibus et spiritualis medicina secundum illud Ps. CIII, 5: „Panis cor hominis confirmat." Et Augustinus dicit super Joa. tr. 26: „Securus accede, panis est, non venenum." Alio modo inquantum est quoddam signum passionis Christi, per quam victi sunt daemones, repellit omnem daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit super Joa. hom. 45: „Ut leones flammam spirantes sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti diabolo." S. Thom. 3. p. q. 79. a. 6. Der hl. Chrysostomus vergleicht die Lippen des Christen, die mit dem Blute des Herrn geröthet sind, den mit dem Blute des Paschalammes bestrichenen Thürpfosten der Israeliten; wie diese der Würgengel scheut, so die Christen, welche die hl. Communion empfangen haben.

2) S. Thom. 3. p. q. 79 a. 5.

Gegen die läßlichen Sünden hat die hl. Eucharistie eine doppelte Wirksamkeit: sie verhindert oder vermindert sie wenigstens, und sie bewirkt auch ihre Nachlassung. Die geistige Nahrung gibt Kraft; um durch eifrigere Liebe mehr gegen die Sünden gewaffnet zu sein, den unzähligen Versuchungen zu leichteren Fehlern wirksamer zu widerstehen. Die actuale Liebe aber, welche durch das Sakrament der Liebe entzündet wird, tilgt alle actuale Anhänglichkeit an die Sünde; bewirkt, wenn sie stark genug ist Nachlassung der leichten Sünden in Bezug auf Schuld und Strafe.

In hoc sacramento duo possunt considerari scl. ipsum sacramentum et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem caritatis. Et ideo competit huic sacramento, ut remittat peccata venialia. Unde et (Pseudo-) Ambrosius dicit de sacram. l. v. c. 4, quod „iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis."

Res autem hujus sacramenti est caritas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est, quod virtute hujus sacramenti remittuntur peccata venialia [1]).

Bei schwacher Liebe und geringer Andacht des Empfängers des hl. Sakramentes kann freilich Anhänglichkeit an läßliche Sünden bestehen bleiben: solche können dann durch das Sakrament nicht nachgelassen werden, aber die ganze Frucht der Communion vermögen sie nicht zu vereiteln; selbst während des Empfanges begangene läßliche Sünden können die Wirkung des Sakramentes, das ex opero operato die Gnade bewirkt, nicht ganz aufheben. So der hl. Thomas in der Summa theol. gegen seine frühere Ansicht, die er im Commentar zu den Sentenzen vorgetragen, die auch später noch von Cajetan und andern Theologen gelehrt wird.

Peccata venialia dupliciter accipi possunt, uno modo prout sunt praeterita, alio modo prout sunt actu exercita. Primo qui-

1) S. Thom. 3. p. q. 79. a. 4.

dem modo peccata venialia nullo modo impediunt effectum hujus sacramenti. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata venialia commissa devote accedat ad hoc sacramentum et plenarie hujus sacramenti consequatur effectum.

Secundo autem modo peccata venialia non ex toto impediunt hujus sacramenti effectum sed in parte, dictum est enim, quod effectus hujus sacramenti non est solum adeptio habitualis gratiae vel caritatis, sed etiam quaedam actualis refectio spiritualis dulcedinis, quae quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum per peccata venialia mente distractus. Non autem tollitur augmentum habitualis gratiae vel caritatis [1]).

8. Die vierte Eigenschaft der Speise ist, daß sie erfreut (delectat). Die Natur hat mit dem Genusse der Speise eine Lustempfindung verbunden, durch welche diese für den Organismus so nothwendige Function von dem lebenden Wesen nicht vernachlässigt, sondern selbst mit Aufwand von Anstrengungen sicher ausgeführt werde. So hat auch der gütige Gott mit der Ausübung religiöser und sittlicher Acte ein ganz besonderes geistiges und selbst sinnliches Wohlgefallen verbunden, wodurch die religiös-sittliche Thätigkeit mächtig gefördert wird. Vor allem ist es aber die erhabenste aller Culthandlungen, die hl. Communion, an welche die gütige Vorsehung eine besondere Süßigkeit geknüpft hat.

Schon das äußere Zeichen des Sakramentes als Speise, welche erfreut, weist auf diese Süßigkeit hin, specieller die edelsten Producte der Natur, Weizenbrod und Wein, der nach den schönen Worten der Schrift, das Herz des Menschen erfreut, und nach dem Ausdrucke des klassischen Alterthums die „Sorgen löst". Den Traurigen soll man, wie der weise Sirach sagt, Wein zu trinken geben.

Die hl. Eucharistie ist ein Gastmahl, also ein Liebes- und Freudenfest. Unter Menschen ist das Gastmahl das Siegel der Liebe und Freude, als solches bezeichnet es auch der Heiland in der Parabel vom verlornen Sohne. Die Kirche wiederholt in ihrer Liturgie, besonders im Officium SS. Corporis Domini, fort und fort die Süßigkeit dieses Mahles, die Wonne dieser Speise. O quam suavis est Domine spiritus tuus, qui ut dulcedinem tuam in filios demonstrares, pane suavissimo de coelo praestito,

1) 3. p. q. 79 a. 8.

esurientes reples bonis [1]). Sie wendet auf diese Speise die Vorzüge des Geschmackes des Manna an: Panem de coelo praestiti eis, omne delectamentum in se habentem. O pretiosum et admirandum convivium salutiferum et omni suavitate repletum[2]). Suavitatem denique hujus sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur [3]). In voce exultationis resonent epulantes in mensa Domini [4]). Pinguis est panis Christi et praebebit delicias regibus [5]).

Woher diese Wonne des hl. Sakramentes? Worin besteht sie? Diese Frage drängt sich um so mehr auf, als die hl. Communion doch nicht immer solche Wirkungen zu haben scheint, ja selbst das gerade Gegentheil, große Trockenheit, auch mitunter die größten Diener Gottes bei der hl. Communion trotz aller Anstrengung sich würdig vorzubereiten heimsucht.

9. Nun diese Wonne der hl. Eucharistie kommt zunächst aus der innigen Verbindung, welche der Genießende mit der himmlischen Seelenspeise eingeht. Inniger verbindet sich, wie wir sahen, der eucharistische Christus mit dem Communicirenden als die körperliche Speise mit dem Organismus. Diese vertrauliche Verbindung der Seele mit ihrem hohen und erhabenen Geliebten und dem gütigen Spender aller Gaben, der eigens um seine Liebe zu zeigen und seine Gaben auszutheilen, zu uns im Sakramente kommt, muß schon rein psychologisch betrachtet mit edelster, seltenster Freude unser Herz erfüllen. Auch in der natürlichen Ordnung übertrifft die der Liebe entspringende Freude alle Erdenfreuden. Nicht blos die höheren Seelenfähigkeiten, sondern auch die sinnliche Sphäre muß von der Allgewalt eines solchen Wonnegefühls, das aus der zärtlichsten Vereinigung mit dem edelsten und liebevollsten und „von Tausenden geliebten" Seelenbräutigam entspringt, erfaßt werden. Ex altari tuo Domine Christum sumimus, in quem cor et caro nostra exultant [6]). Die geistige Freude entspringt hier nicht einer Wohlthat, einer Eigenschaft Gottes, nicht einer gewöhnlichen religiösen Feierlichkeit, sondern bezieht sich auf den Herrn selbst, die Quelle aller Liebe und geistigen Freude: Spiritualis dulcedo in suo fonte degustatur.

1) Antiph. ad Magn. I. Vesp.
2) Lect. V. ex opusc. S. Thom. 57. — 3) Lect. VI.
4) Antiph. II. Noct. aus Ps. 41, 5. — 5) Antiph. III. Noct. Off. Corp. Chr.
6) Antiph. 3. ad Laudes.

Das kirchliche Officium fügt aber mit dem hl. Thomas noch einen andern Grund für diese außerordentliche Süßigkeit des Sakramentes hinzu: Et recolitur memoria illius, quam in sua passione Christus monstravit, excellentissimae caritatis. Der Geliebte, den wir hier empfangen, hat dieses Mahl als Erinnerung an sein Leiden, an die unendliche Liebe, die er uns darin bewiesen, eingesetzt: es ist sein Testament an jeden Christen bis ans Ende der Zeiten. Die innige Verbindung mit einem Geliebten, der für uns aus Liebe in den Tod gegangen, vollzogen in der Gedächtnißfeier des Todes, muß auch das kälteste Herz entflammen. Auch die verstocktesten Herzen werden noch gerührt durch ein liebevolles Vermächtniß, ein letztes Wort verstorbener Eltern: können wir kalt bleiben, wenn wir das so reale Testament unseres geliebtesten und liebevollsten sterbenden Erlösers durch eine reale Vereinigung mit ihm in seinem Sakramente des Leidens und der Liebe zur Ausführung bringen?

So muß schon rein psychologisch dieses hl. Sakrament die höchste Liebeswonne in einem jeden menschlichen Herzen beim Empfange desselben entzünden. Aber das Sakrament bewirkt auch in übernatürlicher Weise die Liebe, es entzündet, entfacht die übernatürliche Liebe. Gerade die actuale Liebe muß als die vorzüglichste sakramentale, d. h. diesem Sakramente specifische Gnade angesehen werden. Die Vermehrung der habitualen Gnade und Liebe hat das Sakrament ja mit allen Sakramenten der Lebenden gemein. Der Grundaffect der Seele ist Liebe. Das Seelenleben selbst ist Liebe; also muß das Sakrament, das eigens auf die Förderung des Seelenlebens gerichtet ist, vor allem die Liebe fördern, und zwar erstens durch Vermehrung der habitualen Gnade und zweitens durch Hinrichtung derselben auf Liebesthätigkeit, also Entzündung der in der habitualen Gnade gründenden actualen Liebe [1]). Die feurige

1) Hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter cum virtute caritatis. Unde Damascenus Orthod. fid. l. IV c. 14. comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias VI vidit. Carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni: „ita et panis communionis non simplex panis est, sed unitus divinitati.“ Sicut autem Gregorius (hom. Pentec., 30 in Evangel.) dicit: „Amor Dei non est otiosus, magna enim operatur si est.“ Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor. V, 14: „Caritas Chr. urget nos.“ Et inde est quod ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cantic. V, 1: „Comedite, amici, et bibite et inebriamini, carissimi.“ S. Thom. 3. p. q. 79. a. 1. ad 2m.

Liebe aber ist schon Wonne, sie bewirkt aber Eifer, Andacht, Gebetsfreude u. s. w., welche wiederum auch Quelle reinster Freude werden.

11. Gegen diese Wirkung der Eucharistie drängt sich von selbst der Einwurf auf: aber diese Süßigkeit der Eucharistie ist doch eine seltene Erscheinung, jedenfalls nicht so häufig und regelmäßig, daß man sie als eigene Frucht des Sakramentes bezeichnen könnte. Gar oft hat der Communicirende mit schweren Versuchungen des Kleinmuths, oder doch mit Trockenheit zu kämpfen.

Die nächstliegende Antwort, die auch gewöhnlich auf den andern Einwurf, daß die übrigen so reichlichen Gnaden im praktischen Leben des Communicirenden sich nicht bemerkbar machen, gegeben wird ist die: es kommt auf unsere Vorbereitung an; ist diese gut, dann erfahren wir die Wirkungen der Eucharistie, auch die geistige Freude: bei schlechter Vorbereitung bleiben diese Wirkungen aus. Der in dieser Antwort ausgesprochene Gedanke ist allerdings sehr beachtenswerth, aber er enthält nicht die ganze Wahrheit. Es kommt nicht selten vor, daß sehr eifrige Christen trotz aller Anstrengung, recht andächtig zu communiciren, doch wenig oder gar keinen fühlbaren Trost daraus schöpfen, während andere von sehr gefühlvollem Charakter, namentlich im Anfange eines frömmeren Lebens, große Wonne daraus schöpfen, ohne daß ihre Vorbereitung auch nur verglichen werden könnte mit der jener fortgeschrittenen Diener Gottes.

Man muß vor allem die sinnliche Andacht, Freude, ausscheiden. Solche kann, wie bei andern religiösen Uebungen, vorhanden sein als Ausfluß und Folge stärkerer geistiger Freude, um so mehr also bei dem Empfange des Sakramentes der Liebe; aber sie ist etwas sehr Untergeordnetes und Nebensächliches, das bei der Beurtheilung der Früchte der Communion nicht schwer in die Wagschaale

---

Der Kard. Lugo erklärt diese Süßigkeit genauer: Illa dulcedo et delectatio procedit ex fervore, ad quem hoc sacramentum excitat; fervor autem, ut nomen ipsum prae se fert, est ardor caritatis, quo homo diligit Deum non solum in necessariis sed etiam in aliis. Nam sicut aqua tunc fervere dicitur, quando non solum replet vas, in quo est, sed etiam caloris impulsu dilatat sese undique et egredi conatur, sic caritas maxime fervere dicitur, quando non solum sistit in necessariis, sed dilatat se ad indebita et supererogationis opera. Ex hoc itaque fervore, quem eucharistia suo tempore excitat, procedit delectatio et dulcedo, et ratio videtur esse, quia delectatio ex natura rei consequitur amorem et perceptionem rei amatae praesentis. . . . Auxilia vero ad illos actus fidei et amoris, qui praecedunt delectationem et dulcedinem, dantur intuitu ipsius sacramenti. de Euch. disp. 12, s. 4.

fallen kann. Aber auch die geistige fühlbare Andacht und Ergötzlichkeit kann ausbleiben; viel wichtiger ist der freudige Eifer, der frohe Muth, den wir aus der hl. Communion schöpfen können und welcher mehr von unserer Anstrengung abhängt. Aber es kommt vor, daß auch diese Siegesfreude uns nicht zu Theil wird: wir fühlen uns trotz der hl. Communion beschwert, ohnmächtig, verzagt, und wir müssen uns im Glauben bescheiden, daß eine solche Communion wohl viel verdienstlicher sein kann, uns jedenfalls die Gnade zur Ausdauer, zur Geduld gegeben wird.

Alles dieses steht nicht im Widerspruch mit den freude- und wonnespendenden Wirkungen der hl. Eucharistie, die wir im vollendetsten Grade nur bei großen Heiligen, und da als eine besondere Huld Gottes beobachten können. Für die gewöhnlichen Gläubigen gilt, daß die Eucharistie aus sich zwar in vorzüglichster Weise geeignet ist, geistigen Trost und Freude zu bewirken, daß aber diese Wirkungen regelrecht an natürliche Verhältnisse, an die psychologischen Gesetze sich anlehnen. Es wäre ein wahres Wunder, wenn unter allen Umständen dies Sakrament jene geistige Wonne hervorbrächte, wenn sie z. B. harte Naturen regelmäßig zu Freudenthränen rühren sollte, wenn sie ein zaghaftes, durch augenblickliche oder andauernde Unglücksfälle niedergedrücktes Gemüth auf einmal ganz sorgenlos und freudig stimmen sollte.

Ganz ähnlich ist es mit den Wirkungen der hl. Communion auf das sittliche Leben der Empfänger. Auf die Frage: woher kommt es, daß wir, obgleich wir so häufig einen solchen Schatz von Gnaden in uns aufnehmen, in unserem Leben doch immer die Alten bleiben? — antwortet man gewöhnlich: daß wir nicht geheilt werden, liegt nicht an der Arznei und nicht am Arzte, sondern an uns, den Kranken, die wir uns schlecht vorbereiten, den Schatz nicht sorgfältig hüten u. s. w. Das ist ja richtig, aber gerade die Mängel, Defecte, die wir der vollen Wirkung der Communion entgegensetzen, sind ohne Wunder nicht zu beseitigen. Es sind eben zerbrechliche Gefäße, welche diesen hohen Schatz bergen. Die hl. Eucharistie will uns nicht auf ein Mal zu andern Menschen machen, was sie ja allerdings schon durch einen einmaligen Empfang vermöchte; sie will uns den sittlichen Kampf nicht ersparen, sondern nur erleichtern, ja nur ermöglichen. Sie wirkt also nur nachhelfend, sie gibt nur für bestimmte Zeit die nöthigen Gnaden, nur in dem Maße, als es unsere Ohnmacht verlangt. Da nun nach gewöhnlichen psychologischen Gesetzen der Mensch nur nach und nach seine Fehler ablegt, ja manche bis

zum Ende behält und behalten soll: darum sind die Wirkungen der hl. Communion nicht immer so sichtbar, und es gehört zu den falschen Verdächtigungen der christlichen Gnadenmittel und der christlichen Frömmigkeit, wenn man gegen sie diese Thatsache ins Feld führt. Leichtsinnigen Christen gegenüber muß allerdings die Nothwendigkeit der Vorbereitung eingeschärft, ängstlichen aber der wahre Sachverhalt genauer vom Seelsorger dargelegt werden. Für alle aber ist angezeigt, daß die fühlbare Süßigkeit der hl. Eucharistie in ihrer wahren Bedeutung erklärt und erkannt wird: Den ängstlichen, an Trockenheit leidenden Seelen, um sie zu trösten, den in ihrer Süßigkeit schwelgenden, daß sie nicht auf Abwege gerathen und in Täuschungen verfallen. Es kommt namentlich vor, daß wegen jener Süßigkeit, welche eine Zeit lang gekostet wird, das Verlangen einer häufigeren Communion wach wird, und selbst das Ansinnen der täglichen Communion an den Beichtvater gestellt wird. Es liegt im eigentlichsten Interesse solcher, im geistigen Leben unerfahrenen „Kinder", daß man nicht so leicht auf ihre Wünsche eingeht. Später folgt die Dürre, und dann möchten sie wieder zurückgehen, mögen es aber aus Eitelkeit und Menschenfurcht nicht. Auch wird von solchen, die ein so großes Gewicht auf die sinnliche Wonne legen, gerade das eigentlich sittliche Leben vernachlässigt: die fühlbare Andacht wird gar zu leicht von denen, welche sie augenblicklich fühlen, als Gradmesser der sittlichen Vollkommenheit angesehen. Es muß die Ueberzeugung sich tief dem Geiste des Communicirenden einprägen, daß diejenige Communion die beste und fruchtreichste ist, welche uns am meisten von uns weg zu Christus, von der Erde zum Himmel hinführt; das ist der absolute Gradmesser der würdigen Communion, nach der unzweideutigen und mehrfach wiederholten Erklärung des Herrn: das Leben, das ewige Leben ist die eigentliche Wirkung der Eucharistie.

12. Die Eucharistie als Seelenspeise hat das Leben der Seele, den Gnadenstand zu erhalten, zu fördern, wie dies der Heiland schon durch die Gestalten des Brodes und Weines ausdrückt, aber auch nachdrücklich in vielfachen Wendungen wiederholt. Aber ebenso nachdrücklich bezeichnet er gerade das ewige Leben, die Unsterblichkeit als Wirkung des Genusses seines Fleisches und Blutes. „Wer von diesem Brode ißt, wird nicht sterben[1])." „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auf-

1) Joh. 6, 50.

erwecken am jüngsten Tage[1])." „Wer dieses Brod ißt, wird in Ewigkeit leben[2])." In den Liturgien wird das ewige Leben als vorzügliche Wirkung der hl. Eucharistie bezeichnet[3]).

Die Seligkeit in der Anschauung Gottes ist die innigste, realste Verbindung der Seele mit Gott: der Gnadenstand ist die Vorstufe dieser Verbindung, die Glorie entfaltet, was im Keime in der Gnade angelegt ist. Nun wird uns aber in der hl. Communion nicht nur diese innere Einigungsgnade in besonders reichlichem Maße geboten, sondern die reale innigste Vereinigung mit Gott im Jenseits hat in dieser körperlichen, wonnevollen Einigung des Herrn mit dem Communicirenden ein greifbares Vorspiel, ein Unterpfand[4]), einen Vorgenuß. Das eucharistische Gastmahl ist ein Vorgeschmack des himmlischen; beide fließen in der Liturgie der Kirche ineinander[5]).

Auch in ihrer speciellen Beziehung zum Kreuzestod Christi, als dessen Gedächtnißfeier die Eucharistie vom Herrn selbst erklärt wird, gehen ihre Wirkungen directer, als die der andern Sakramente, auf die Seligkeit des Himmels. Der Kelch enthält das Blut des Neuen und ewigen Testamentes. Nach dem hl. Paulus ist der Kreuzestod der hohepriesterliche Act, wodurch er selbst in das Allerheiligste des Himmels eintrat und uns den Anspruch darauf ertheilte[6]).

Darum ist die hl. Eucharistie auch das Viaticum, die Wegzehrung der Sterbenden im vollkommensten Sinne des Wortes.

---

1) V. 55.

2) V. 59.

3) Corpus D. N. J. Chr. custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen. Schon die Διδαχή hat bei der eucharistischen Feier: „Du hast uns geistige Speise und Trank und das ewige Leben gewährt."

4) O sacrum convivium, in quo Chr. sumitur, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur. Antiph. ad Magn. II Vesp. Corp. Chr.

5) In der Octav von Fronleichnam wird das Evangelium vom himmlischen Gastmahle, zu dem Alle berufen sind, bei welchem einer ohne hochzeitliches Kleid erschien, verlesen. Derselbe Gott, den wir jetzt verschleiert unter den Gestalten des Brodes empfangen, wird dort unverschleiert geschaut, unsere nie endende Seligkeit ausmachen. O Jesu, quem velatum nunc aspicio, Oro fiat illud quod tam sitio, Ut te revelata cernens facie Visu sim beatus tuae gloriae. Rhythmus S. Thom.

6) In hoc sacramento potest considerari et id, ex quo habet effectum, scl. ipse Christus contentus et passio ejus repraesentata, et id per quod habet effectum scl. usus sacramenti et species ejus. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae secundum illud Hebr. IX, 15: N. T. mediator est, ut

Derselbe Herr, vor den die Seele bald im Jenseits unverhüllt treten wird, gibt sich ihr noch verhüllt als barmherziger Spender von stärkenden Gnaden, welche sie sicher vor sein hl. Angesicht geleiten sollen. Accipe frater Viaticum Corporis D. N. J. Chr., qui te custodiat ab hoste maligno et perducat in vitam aeternam. Amen.

Für jeden Christen ist die hl. Eucharistie ein Viaticum zu der Reise in die Ewigkeit, und ist als solches immer von der Kirche gespendet und von den Gläubigen begehrt worden. Insbesondere haben die hl. Martyrer aus demselben sich die Kraft zum schweren Streite geschöpft. Der hl. Cyprian mit 40 Mitbischöfen bestimmte: daß bei bevorstehender Verfolgung den Gefallenen der Frieden der Kirche und die hl. Communion gestattet werde. Communicatio a nobis danda est, ut quos excitamus et hortamur ad praelium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Domini muniamus . . . munimento Dominicae saturitatis armenus[1]).

13. Der göttliche Heiland verheißt den sein Fleisch Genießenden nicht nur die ewige Seligkeit für die Seele, sondern auch leibliche Unsterblichkeit, d. h. die Auferweckung am jüngsten Tage: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage[2])." Diesen Gedanken des Herrn haben die hl. Väter in sinniger Weise begründet und näher ausgeführt. Nach ihnen ist, wie der hl. Ignatius M. sagt, die Eucharistie ein φάρμακον ἀθανασίας. Die Eucharistie ist ihnen ein Keim der Unsterblichkeit, der in unsere verweslichen Leiber eingepflanzt wird; der unsterbliche Leib des Herrn macht auch unsere Leiber unverweslich. „Unsere durch die Eucharistie genährten und gestärkten

morte intercedente, qui vocati sunt, accipiant repromissionem aeternae haereditatis. Unde et in forma hujus sacramenti dicitur: Hic est calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti. Similiter etiam refectio cibi spiritualis et unitas significata per species panis et vini habentur quidem in praesenti sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit super illud Joa. VI: „Caro mea vere est cibus" (tract. 26 in Joa.): „Cum cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate Sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta." S. Thom. 3. p. q. 79. a. 2.

1) Ep. 58 (al. 54) n. 2.

2) Joh. 6, 55.

Leiber, die Glieder seines Leibes, und unser mit seinem Blut gemischtes und genährtes Blut werden nach dem Begräbniß und der Auflösung in der Erde auferstehen, indem das Wort Gottes unsere irdischen Leiber seiner unverweslichen Leibessubstanz theilhaftig macht zu Ehren des Vaters, der das Sterbliche mit Unsterblichkeit bekleidet und den Verweslichen die Unverweslichkeit verleiht [1])."

Dieser Zusammenhang zwischen Eucharistie, wie ihn hier der hl. Irenäus faßt, könnte leicht auf physische Weise gedeutet werden, zumal dieselben Väter eine wirkliche Verwandlung des Leibes Christi in unser Fleisch zu lehren scheinen. Derselbe hl. Irenäus beweist die Auferstehung unserer Leiber gegen die Gnostiker daraus, daß unsere Leiber genährt werden durch den Leib und das Blut des Herrn. Besonders nachdrücklich hat der hl. Gregor v. Nyssa diesen Gedanken hervorgehoben, weßhalb er von Harnack starke Zurechtweisung erfährt; freilich ist dies der stärkste Ausdruck für die reale Gegenwart. Aber auch der hl. Justin M. erklärt von der durch das Gebet des Wortes gesegneten Speise: αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ιησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι [2]).

Doch kann der eigentliche Sinn dieser Aussprüche der Väter nicht zweifelhaft sein; der hl. Irenäus erklärt sich ja genauer darüber: „So sind unsere Leiber, welche die Eucharistie empfangen, nicht verweslich, da sie die Hoffnung auf die Unsterblichkeit haben [3])." Der Leib, in den so oft der unverwesliche Leib des Herrn eingegangen, ein Leib, der so innig mit dem unverweslichen Leib des Herrn, der das Leben selbst ist, sich vereinigt, kann unmöglich der Verwesung anheimfallen. Ganz stringent ist eine solche Folgerung von vornherein freilich nicht. Da wir aber zur Auferstehung thatsächlich bestimmt sind und vielleicht bestimmt werden mußten, so muß ganz sicher der mit dem unverweslichen Leibe des Lebens so innig geeinte Leib auch unverweslich werden und die selige Auferstehung erlangen. Ja, wenn auch eine solche Verheißung Gottes nicht bekannt wäre, es läßt sich kaum denken, daß ein so geheiligter, hochgeweihter Leib auf ewig der Verwesung anheimfallen solle. Es ist schon schlecht denkbar, daß der menschliche Leib, der ein so inniges Compositum mit der Seele ausmacht, bei der endlichen Seligkeit oder Unseligkeit ganz ausgeschlossen sein soll, er, der der Seele bei allen

1) Iren. adv. haer. V, 2, 23.
2) Apol. I, 66.
3) IV, 18.

ihren Verdiensten und Mißverdiensten die wichtigsten Dienste geleistet hat. Noch weniger ist es denkbar, daß der Leib, durch den der Seele die Gnaden, die Vorbereitung zur Seligkeit zugeflossen sind, in der Glorie, der Vollendung und dem Ziele der Gnade ganz unbetheiligt bleiben könne. Der Leib wurde abgewaschen, gesalbt, um die Seele zu heiligen: er ist durch die Gnade, wie der Apostel sagt, ein Tempel des hl. Geistes; ein so hochgeehrter, geheiligter Leib kann nicht dem Fluche, der über den ersten Menschen wegen der Sünde ausgesprochen wurde: „du bist Staub und sollst wieder zu Staub werden", für alle Zeiten verfallen sein. Und der Leib, welcher durch die reale und substantiale Gegenwart und Einigung mit dem unsterblichen Leib des Herrn geweiht ist, mit dem Leibe und Blute des substantialen Lebens, des Gottmenschen, dessen Auferstehung nach dem hl. Paulus Vorbild und Ursache unserer Auferstehung ist, sollte nicht durch die heilige Communion die ihm verheißene Auferstehung erlangen [1]? Selbst wenn uns die Auferstehung durch die Güte Gottes nicht zugesagt wäre, oder wenn sie nicht schon, wie Andere meinen, der Natur des Menschen gebührte, so müßte doch dem mit dem Leib des Herrn genährten Leib eine solche Prärogative zuerkannt werden: die Eucharistie ist ein neuer Titel auf die selige Auferstehung und damit auf die dazu nothwendigen Gnaden [2].

Der Einfluß der hl. Communion auf die selige Auferstehung ist also kein unmittelbarer oder gar physischer, sondern ein moralischer, indirecter: er beruht erstens auf dem innigen Zusammenhang von Leib und Seele, nach welchem die Verherrlichung des Leibes die naturgemäße Folge der Verherrlichung der Seele ist, auf welche doch die Eucharistie hinwirkt, und zweitens auf der innigen Einigung, welche auch unser Leib mit dem lebenspendenden und unverweslichen Leib des Herrn in der hl. Communion eingeht: wir können mit aller Zuversicht, auf diese zweifache Beziehung gestützt, die selige Auferstehung unseres Leibes erwarten, selbst wenn wir sie nicht schon durch die ausdrücklichen Verheißungen der Offenbarung kännten. Wegen jener innigen Einheit von Leib und Seele erscheint in der hl. Schrift die selige Unsterblichkeit eigentlich nur in der Form der Auferstehung. Die Irrlehre der Sadducäer, welche das andere Leben leugneten, wird charakterisirt als Leugnung der Auferstehung, das Buch der Macchabäer schließt aus der Opfergabe des Judas für die Gefallenen auf die Auferstehung der Todten. Dem Heiland selbst

1) Vgl. Vasquez disp. 204. c. 5.

2) Vgl. oben S. 538 ff.

ist ewiges Leben soviel wie Auferstehung, da er dieselbe nicht nur als Folge des Genusses seines Fleisches, sondern auch als Folge des Glaubens an ihn, der doch direct nicht auf den Leib wirken kann, hinstellt. „Das ist der Wille des Vaters, der mich gesandt, daß ich nichts von dem, was er mir gegeben, verliere, sondern es am jüngsten Tage wieder auferwecke . . ., daß ein Jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage [1])." Also nur ein moralischer Zusammenhang besteht zwischen Eucharistie und Auferstehung, wie zwischen Glauben und Auferstehung, freilich aus den angegebenen Gründen ein viel engerer. Die Eucharistie gibt uns festere Zuversicht auf die Verherrlichung unseres Leibes, Hoffnung, wie der hl. Irenäus sagt.

14. Gewiß kann die Wirksamkeit der Eucharistie auf unsern Leib und seine Fähigkeiten, welche dieselben Väter schon in diesem Leben hervorheben, nur eine indirecte, moralische sein. So wenn der hl. Cyrill v. A. sagt: „Wenn Christus in uns ist, mäßigt er das in den Gliedern unseres Fleisches wüthende Gesetz, er weckt die Frömmigkeit gegen Gott, ertödtet die Leidenschaften; die Sünden, welche in uns sind, rechnet er uns nicht an, sondern heilt uns wie Kranke. Denn das Zerbrochene verbindet er, das Gefallene richtet der gute Hirt auf, er, der sein Leben für seine Schafe gegeben [2])." Firmicius Maternus (4. Jahrh.) erklärt das Blut Christi, unserem Blute beigemischt, für eine Medicin gegen das Gift, das uns der Teufel eingeträufelt [3]).

Der moralische Einfluß tritt ganz deutlich hervor, wenn die hll. Ambrosius und Chrysostomus die Eucharistie als Sicherung gegen die Anfechtungen des Teufels, der durch den Anblick des gegenwärtigen Herrn in die Flucht getrieben werde, bezeichnen. Ubi corpus ejus, ibi Christus est. Cum hospitium tuum adversarius viderit occupatum coelestis fulgoris praesentia, intelligens locum tentamentis suis interclusum esse per Christum, fugiet ac recedet [4]). Es ist nicht leicht denkbar, daß

---

1) Joh. 6, 39. 40.

2) In Joa. III, 2.

3) Scimus, quibus remediis artis tuae (diabole) venena vincantur. Christi immortalem sanguinem bibimus, nostro sanguini Christi sanguis adjunctus est. Hoc est saluture remedium scelerum tuorum, quod a Dei plebe mortiferum virus excludit. De errore profanarum religionum. c. 22.

4) Ambros. serm. 8. in ps. 118. n. 48.

der Teufel auf den einen Angriff ausführe, der den Herrn in seinem Herzen trägt; ebenso können kaum die vom Fleische kommenden Versuchungen den mit dem Leibe des Herrn so eng Verbundenen bestürmen oder überwinden. Aber unfehlbar und physisch ist diese Wirkung nicht; sie geht eigentlich nur auf den Augenblick der Dauer der Communion, bei welcher ja auch schon nach rein psychologischen Gesetzen die Versuchungen des Fleisches und des Teufels wegen der Andacht des Communicirenden nicht so viel vermögen: später, wenn der Leib des Herrn nicht mehr körperlich zugegen ist, können die Versuchungen recht wohl wiederkehren. Sie werden aber siegreich bestanden kraft der vom Leibe Christi ausgehenden Gnade der Communion.

Die hl. Communion ist allerdings wie kein anderes Sakrament darauf gerichtet, den paradiesischen Zustand einigermaßen wiederherzustellen; sie stellt ihn aber doch nur im Wesentlichen wieder her; sie ersetzt ihn vollkommen und überreichlich durch die Fülle der Gnade, die uns hier unmittelbar vom Herrn der Gnade durch innigste Verbindung mit seiner Gottheit durch seine hl. Menschheit verliehen wird. Der vertrauliche Umgang der ersten Menschen mit ihrem Gotte, die unmittelbare Folge des Gnadenstandes, wird in dem vertraulichen eucharistischen Verkehre noch überboten. Die mit der Gnade verbundenen, auch den Körper berührenden Gaben der Integrität und Unsterblichkeit sollen erst im Jenseits wieder vollkommen und überreichlich gegeben werden, hier aber nur unvollkommen; durch den würdigen öfteren Empfang des Brodes des Lebens können wir diese Gaben nur mehr und mehr uns sichern. Die hl. Eucharistie ist der Baum des Lebens, dessen Genuß uns ebenso wie dem ersten Menschen im Paradiese die Unsterblichkeit und die damit zusammenhängende Unversehrtheit und Reinheit verleiht.

Die Unsterblichkeit war Adam als Ausfluß und Zugabe der heiligmachenden Gnade gesichert, sie sollte ihm aber durch den materiellen Genuß der Frucht vom Baume des Lebens sinnenfällig vermittelt werden. So ist auch uns durch die Anordnung Gottes mit dem ewigen Leben und der Verherrlichung der Seele die des Leibes garantirt, sie wird uns aber noch speciell und sinnenfällig durch die hl. Eucharistie vermittelt, insofern der Leib des Herrn dadurch uns das Leben der Seele gibt, daß er unsern Leib mit dem seinigen auf's innigste vereinigt.

15. Es ist selbstverständlich, daß alle diese großen und zahlreichen Wirkungen der hl. Communion nur dem Empfänger selbst zu Theil werden können: sie sind ja geknüpft an den Leib und das

Blut des Herrn in Brod- und Weingestalt, d. h. in Form einer geistigen Speise, welche wirklich genossen werden muß, wenn sie nähren, wenn sie Leben spenden soll. Und doch spricht man oft von einem Empfange der hl. Communion für Andere. Genauer würde man es eine Aufopferung seiner Communion für Andere nennen. Aber selbst diese Aufopferung hat ihre Grenzen: der hl. Thomas äußert sich darüber folgendermaßen:

Hoc sacramentum non est solum sacramentum, sed est etiam sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Chr., qua „Christus se obtulit hostiam Deo," ut dicitur Ephes. V, habet rationem sacrificii; inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic ergo hoc sacramentum sumentibus quidem prodest et per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur. Dicitur enim in Canone Missae: „Quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur": Sed aliis qui non sumunt prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur. Unde et in canone Missae dicitur: „Memento Domine famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemtione . . ." Et utrumque modum proficiendi Dominus expressit dicens: „Qui pro vobis" scl. sumentibus „et pro multis" scl. pro aliis „effundetur in remissionem peccatorum [1])."

Darnach scheint der hl. Thomas nur die Aufopferung der hl. Messe für Andere für möglich zu erachten, die der Communion ganz auszuschließen. Und gewiß: die Früchte des Sakramentes: Vermehrung der Gnade, actuale Hilfe u. s. w. kann man nicht Andern zu Gute kommen lassen. Aber man kann ja kraft der Gemeinschaft der Heiligen jedes gute Werk für Andere verrichten und ihnen damit nützen: um so mehr das erhabenste Werk der Gottesverehrung, der erhabenste Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe. Insbesondere kann man das satisfactorische Verdienst der hl. Communion nicht nur den Lebenden, sondern auch den Verstorbenen zuwenden. Das Buch des Theophil Renaud, der die Communion für die Verstorbenen als Volksaberglauben und frommen Betrug brandmarkt, wurde von der Congregation kraft Apostolischer Vollmacht verurtheilt.

1) 3. p. q. 79. a. 7.

§ 548.

Die Nothwendigkeit der Communion.

1. Der göttliche Heiland hat nicht nur an den Genuß seines Fleisches und Blutes das Leben geknüpft, sondern genauer erklärt, daß *ohne diesen Genuß* das übernatürliche Leben überhaupt nicht möglich ist: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinkt, werdet ihr das Leben nicht in euch haben [1]." Damit ist auf das stärkste die Nothwendigkeit der Communion ausgesprochen, ebenso stark wie von dem Erlöser die Nothwendigkeit der Taufe ausgedrückt wird: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem hl. Geist kann in das Reich Gottes nicht eingehen [2]." Die Taufe ist aber das nothwendigste aller Sakramente, also muß der Eucharistie eine gleiche oder doch ähnliche Nothwendigkeit zugeschrieben werden.

2. Ganz gleich kann sie freilich nicht sein, oder braucht sie jedenfalls nicht zu sein; denn erstens wird die Nothwendigkeit der Eucharistie nur *Erwachsenen* eingeschärft: Wenn *ihr* nicht esset; dagegen geht die Nothwendigkeit der Taufe schlechthin auf alle Menschen, also auch auf die Kinder: „*Wer immer nicht* wiedergeboren wird . . ." Zweitens geht die Nothwendigkeit der Taufe als Wiedergeburt auf das *Leben* überhaupt, die Eucharistie als Seelenspeise auf die *Erhaltung* des bereits vorhandenen Lebens: ohne die Geburt kann man schlechthin kein Leben haben: ohne Nahrung kann man zwar einigermaßen leben, aber das Leben nicht erhalten. So ist es auch in der Gnadenordnung schlechthin unmöglich, ohne Taufe das übernatürliche Leben zu bekommen, es ist auch moralisch unmöglich, ohne Eucharistie sich im Gnadenleben dauernd zu bewahren. Die Eucharistie als Sakrament der Liebe ist nämlich eine Seelenspeise, welche das *vollendetste* Gnadenleben, die innigste Liebesgemeinschaft, das *volle* Leben begründen soll. Für diesen vollkommenen Gnadenstand ist aber die Eucharistie dringend nothwendig [3].

---

1) Joh. 6, 54. — 2) Joh. 3, 5.

3) In hoc sacramento duo est considerare, scl. ipsum sacramentum et rem sacramenti . . . Res hujus sacramenti est unitas corporis Christi mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat ecclesiam, ut habetur II Petr. III. . . . Res alicujus sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem hujus sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante baptismum ex voto baptismi. S. Thom. 3. p. q. 73. a. 3.

Die Nothwendigkeit der Taufe schließt freilich nicht aus, daß auch vor derselben und ohne deren wirklichen Empfang der Mensch durch vollkommene Liebe gerechtfertigt werde, das Leben empfange. Dann muß er aber immer das votum baptismi haben. So ist die Bewahrung des Lebens ohne sakramentalen Empfang des Herrn auch nur mit Rücksicht auf die Eucharistie möglich, man kann mit dem hl. Thomas sagen, nur cum voto Eucharistiae [1]).

Die Nothwendigkeit der Communion bleibt freilich dabei immer eine geringere als die der Taufe, wie die angeführten Zusammenstellungen darthun. Der hl. Thomas fügt auch einen anderen Grund der stärkeren Nothwendigkeit der Taufe hinzu, sie ist das erste Sakrament, ohne welches überhaupt kein Gnadenmittel empfangen werden kann; sie richtet den Getauften schon auf die Eucharistie hin, auf die Taufe kann kein Sakrament hinrichten. Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide ecclesiae credunt, sic ex intentione ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum, et ideo ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti; unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus [2]).

In Bezug auf die Erwachsenen ist die Eucharistie nach dem hl. Thomas ebenso nothwendig wie die Taufe: Hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis sicut baptismus quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi; quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis [3]). Die Nothwendigkeit freilich selbst

1) Baptismus est principium spiritualis vitae et janua sacramentorum. Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis . . .; per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit habere eam in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. 3. p. q. 73. a. 3.

2) Ibid. — 3) 3. p. q. 81. a. 11. ad 2m.

ist nach dem Gesagten eine verschiedene, nach der Natur der beiden Sakramente bestimmt.

3. Die Nothwendigkeit der Communion ist ebenso eine necessitas medii und nicht blos praecepti, wie die der Taufe. Denn der Heiland spricht nicht etwa ein bloßes Gebot, sondern, wie bei der Einschärfung der Taufe, einen allgemein gültigen Satz, ein Princip aus, wenn er sagt: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset, könnet ihr das Leben nicht in euch haben.“ Die Speise ist ja auch das naturgemäße Mittel zur Erhaltung des Lebens; die von Christus selbst angeordnete Speise ist also das allein zu Recht bestehende Mittel zur Erhaltung des Lebens[1]). Aber diese Nothwendigkeit gilt blos für den Empfang des Sakramentes überhaupt: nämlich der Christ kann und darf seinen Empfang nicht vernachlässigen. Unbestimmt aber bleibt dabei, wann und wie oft man dasselbe empfangen muß. Die Taufe als Neugeburt kann nur ein Mal empfangen werden, und darum geht die Pflicht sie zu empfangen bestimmt auf diesen einmaligen Empfang. Die Eucharistie als Speise muß wiederholt nach längeren oder kürzeren Zwischenräumen empfangen werden; die Termine sind aber durch göttliches Gebot nicht bestimmt, sie müssen nach dem Bedürfniß des Empfängers bestimmt werden, und da diese nicht hinlänglich zu fixiren sind, hat die Kirche wenigstens die jährliche Ostercommunion zum göttlich-kirchlichen Gesetz gemacht[2]).

Für die Todesstunde, wo der Mensch zu der schweren Reise in die Ewigkeit mehr denn je der „Wegzehrung“ bedarf, ist diese Nothwendigkeit von selbst gegeben, wird aber von der Kirche noch bestimmter ausgesprochen. In der Diöcesansynode soll der Bischof den versammelten Priestern ihre Pflichten einschärfen, darunter: Per negligentiam vestram nullus infans sine baptismo, et adultus sine communione pereat[3]).

Während des Lebens können auch so schwere Versuchungen und schwierige Verhältnisse eintreten, daß nur durch außergewöhnliche Gnadenstärke der Christ siegreich daraus hervorgehen kann. Dann ist das

---

1) Als bloßes (göttliches) Gebot können die Worte des Herrn gelten: Thut dies zu meinem Andenken. Conc. Trid. sess. 13. cap. 2.

2) Homo tenetur hoc sacramentum sumere non solum ex statuto ecclesiae, sed ex mandato Domini dicentis Luc. XXII, 19: „Hoc facite in meam commemorationem.“ Ex statuto autem ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Chr. praeceptum. S. Thom. 3. p. q. 81. a. 11.

3) Pontif. Rom. Ordo ad Synod.

kräftigste aller Gnadenmittel, und zwar häufiger empfangen, allein im Stande, das Heil zu sichern, jedenfalls setzt sich derjenige, der es empfangen kann und doch vernachlässigt, der augenscheinlichsten Gefahr des Heiles aus.

Doch auch von solchen außergewöhnlichen Verhältnissen abgesehen, würde eine Vernachlässigung der Communion das Heil gefährden. Auch in gewöhnlichen Verhältnissen vermag der Mensch und auch der Christ nicht ohne göttliche Gnade sein ganzes Leben lang sich vor allen Sünden zu bewahren, alle Versuchungen zu überwinden und bis zum Ende auszuharren.

Nun kann freilich diese Gnadenhilfe auch außerhalb des Sakramentes durch Gebet, treue Pflichterfüllung u. s. w. erlangt werden: aber das kräftigste und von Christus selbst zur Erhaltung des Lebens der Seele angeordnete Mittel ist die hl. Eucharistie. Wie kann Derjenige, der diese Anordnung Christi aus Nachlässigkeit mißachtet oder aus einem anderen weniger lauteren Motive die Communion umgeht, sich die fortgesetzten wirksamen Gnaden zur Beharrlichkeit sichern?

4. Die Nothwendigkeit des Empfanges der Communion bezw. des wiederholten Empfanges ergibt sich auch aus der oben dargelegten Lehre des hl. Thomas, daß man wenigstens voto dasselbe empfangen müsse. Christus genießen ist absolute Pflicht, denn das heißt seinem mystischen Leibe einverleibt werden, den Gnadenstand empfangen; dies kann freilich rein geistig und kann auch sakramental geschehen. Aber die geistliche Communion schließt ja das Verlangen nach der sakramentalen ein. Dieses Verlangen wäre aber kein aufrichtiges, wenn nicht der Christ wenigstens einmal sakramental communicirte [1]).

Die Einverleibung in den Leib des Herrn geschieht allerdings ihrem eigentlichsten Wesen nach in der Taufe; insofern sie also zum Heile nothwendig ist, besitzen sie auch die unmündigen Kinder ohne

---

1) Duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, scl. spiritualis et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus. Frustra autem esset votum, nisi impleretur, quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere non solum ex statuto ecclesiae sed ex mandato Domini. 3. p. q. 81. a. 11.

die sakramentale Communion, und können sie auch die Erwachsenen besitzen und selbst dauernd erhalten, wenn es ihnen unmöglich ist, sakramental zu communiciren.

5. Nicht anders dachten die hl. Väter, wie Innocenz I., Gelasius, Augustinus, welche eine absolute Nothwendigkeit der Eucharistie gelehrt haben sollen. Der hl. Augustinus lehrt ja klar und deutlich, daß den Kindern die Taufe zum Heile hinreiche[1]). So verstand ihn der hl. Fulgentius in einer Antwort an den Diakon Ferrandus, welcher wegen des Heiles eines nach der Taufe ohne Communion gestorbenen Aethiopiers besorgt war. **Arbitror, sancte frater, disputationem nostram praeclari doctoris Augustini sermone firmatam, nec cuiquam esse aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Dominici participem fieri, quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur: nec alienari ab eo panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat**[2]).

So versteht den hl. Augustin auch sein großer Schüler Thomas[3]), der sich dafür auf einen Brief Augustins an Bonifacius beruft; aber die von ihm citirte Stelle ist eben die hier vom hl. Fulgentius als Aussage des hl Augustinus angeführte Stelle.

Nach dem hl. Augustin ist nämlich der Glaube an Christus und das Bleiben in ihm der wahre Genuß seines Fleisches und Blutes[4]). Der Gedanke der Väter ist also der: dem Leibe des Herrn müssen wir, wenn wir das Heil erlangen wollen, absolut einverleibt werden. Für die Einverleibung ist aber vom Herrn positiv das Sakrament seines Leibes und Blutes eingesetzt und diese formelle Einverleibung zur unerläßlichen Pflicht gemacht. Aber das Wesentliche der Einverleibung findet schon in der Taufe statt: also ist, wenn die Pflicht nicht erfüllt werden kann, das Heil nicht gefährdet. Das ist im Grunde dasselbe, was der hl. Thomas von der Nothwendigkeit der geistigen Communion sagt, welche unter Umständen die sakramentale ersetzen kann, und wiederum dasselbe, was wir oben ausführten: die Taufe als Wiedergeburt reicht hin, um das übernatürliche Leben zu begründen; wo dessen Erhaltung nicht gefährdet ist, reicht die Taufe

1) De pecc. meritis et rem. oftmals besonders l. 3, c. 5.
2) Ep. 12. n. 26.
3) Q. 73. a. 3. ad 1m.
4) Tract. 26 in Joa. n. 1, 15. 17. S. oben S. 555 ff.

hin, soll das Leben aber in uns bleiben, so ist die Eucharistie nothwendig.

Die Ausdrucksweise des hl. Thomas hat auch das Concil von Trient adoptirt, indem es drei Arten dieses Sakrament zu empfangen nach den Vätern unterscheidet und damit, wie es scheint, die erwähnten etwas starken Ausdrücke der Väter erklären, auf ihren wahren Gehalt zurückführen wollte [1]). Jedenfalls erklärt es unter Androhung des Anathems, daß den Kindern die Communion nicht gereicht werden müsse. Si quis dixerit parvulis antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, anath. sit [2]). Der Grund dafür ist: „Weil sie, durch das Bad der Taufe wiedergeboren und Christus einverleibt, die einmal erlangte Gnade der Kinder Gottes in jenem Alter nicht wieder verlieren können [3])." Und zum richtigen Verständniß der im Alterthume gebräuchlichen Kindercommunion fügt das Concil bei, daß solche nicht auf dem Glauben an die Nothwendigkeit derselben beruht habe. Das ist ganz sicher zutreffend, wenn man vom „gesammten Alterthume" spricht. Das Concil hält aber die Sitte nicht für allgemein [4]).

Es mag zugegeben werden, daß der hl. Augustinus, sowie Gelasius u. a. die Nothwendigkeit der Eucharistie etwas zu stark betont haben, wie dies auch Maldonat und Petavius zugeben. Sie wurden dazu durch die Polemik gegen die Pelagianer veranlaßt. Diese meinten, auch ohne Taufe und also noch mehr auch ohne Eucharistie könnte das „ewige Leben" erlangt werden, nur sei die Taufe nothwendig zur Erlangung des „Himmelreiches" [5]). Um nun diese Ausflucht abzuschneiden, berufen sich die Väter auf die Nothwendigkeit der Eucharistie auch zum ewigen Leben. So klar und deutlich Gelasius, der erklärt, alle böien Schleichwege der Pelagianer seien dadurch abgeschnitten, daß nicht nur gesagt sei: wer nicht wiedergeboren ist, wird das Himmelreich nicht besitzen, sondern auch: wer das Fleisch des Menschensohnes

1) Sess. 13. cap. 8. — 2) Sess. 21, can. 4.

3) Sess. 21. cap. 4.

4) Neque ideo damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim illi sanctissimi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt: ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse sine controversia credendum est. cap. 4.

5) Freilich erklärt der Herr, daß ohne die Taufe Niemand das Himmelreich erlangen könne; von der Eucharistie aber sagt er, daß ohne sie das ewige Leben nicht erlangt werden könne.

nicht ißt, kann das Leben nicht in sich haben [1]). Ebenso widerlegt der hl. Augustin aus der Nothwendigkeit der Eucharistie zum ewigen Leben jene spitzfindige Distinction der Pelagianer [2]) und beweist die Nothwendigkeit der Taufe auch zur vita aeterna. Wenn die Eucharistie nothwendig ist zum ewigen Leben, dann auch noch mehr die Taufe; denn, sagt Augustin: „Niemand darf hinzutreten, als wer richtig getauft ist [3])." Dieser Beweis ist auch ganz stichhaltig; nur hätte der hl. Augustin und ebenso Innocenz I., auf den er sich für die Nothwendigkeit der Eucharistie beruft, diese Nothwendigkeit genauer bestimmen sollen.

Er behauptet freilich eine gleiche Nothwendigkeit für die Eucharistie wie für die Taufe, und will selbst den Unterschied nicht gelten lassen, daß von der Taufe gesagt ist: Nisi *quis* renatus fuerit, von der Eucharistie aber: Nisi manducaveritis, das nur auf Erwachsene gehen kann [4]): aber darin kann man ihm nur dann zustimmen, wenn er das Essen des Fleisches des Menschensohnes von der geistigen Incorporation erklärt, welche für die Kinder, wie er ja ausdrücklich behauptet, schon in der Taufe geschieht. Und so muß denn auch der Papst Innocenz in seinem Schreiben an die Synode von Mileve verstanden werden. Da der hl. Augustinus ganz klar und deutlich lehrt, daß die Kinder schon durch die Taufe ohne die Communion selig werden, so hat er, wenn er doch die gleiche Nothwendigkeit für Taufe und Eucharistie behauptet, sich entweder handgreiflich widersprochen, und dann hat seine Lehre für die Tradition keinen Werth, oder er spricht von der Nothwendigkeit der geistigen Incorporation. Eine gewisse Unbestimmtheit findet sich allerdings bei ihm; wegen der vom Herrn so nachdrücklich erklärten Nothwendigkeit des Genusses des Fleisches und Blutes Christi ist er geneigt, die ganze Rede des Herrn allegorisch zu deuten. Der Fehler beim hl. Augustin ist, daß er nicht zwischen der Nothwendigkeit der Speise zur Erhaltung des Lebens und der Nothwendigkeit der Geburt zum Anfang des Lebens unterscheidet.

Darum findet in dieser Lehre der hl. Väter die sonderbare Meinung von Rosmini, als wenn ohne Eucharistie Niemand zur Anschauung Gottes gelangen könne und darum den getauften Kindern im Augenblicke des Todes die Eucharistie gespendet werde, keine Stütze [5]).

---

1) Ep. 6, 5. 6. — 2) De pecc. meritis et rem. I, 20.

3) C. duas ep. Pelag. II, 4. 7. — 4) De pecc. mer. et rem. I, 20.

5) Sein 32. Satz wurde von der Kirche verurtheilt. Er lautet: Quia qui non manducat carnem Filii hominis et bibit ejus sanguinem, non habet

6. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Empfang der Communion überhaupt strengste Pflicht für den Christen nach göttlicher Anordnung und göttlichem Gebote ist, daß es für die Erwachsenen moralisch nothwendig ist, auch häufiger in ihrem Leben die Communion zu empfangen. Es ist auch höchst nützlich und von der Kirche gewünscht, daß die Gläubigen sehr oft, ja wo thunlich, täglich bei der hl. Messe wie in der ersten Kirche communiciren. Das Concil von Trient sagt darüber: Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu sed sacramentali etiam Euchar. perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret [1]).

Damit ist für wahre Katholiken die so oft ventilirte Frage, welche schon große Wirren für das Glaubensleben in der Kirche hervorgerufen hat, die Frage über die Zulässigkeit und Angemessenheit der häufigen, speciell der täglichen Communion definitiv geschlichtet. Es kann zur Begründung der häufigen Communion in Kürze nichts Besseres, Klareres und Zutreffenderes gesagt werden, als was der hl. Thomas, gestützt auf die beiden großen Kirchenlehrer Ambrosius und Augustinus [2]) ausführt.

Circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari: unum quidem *ex parte ipsius sacramenti*, cujus virtus hominibus est salutaris et ideo utile est, quotidie ipsum sumere, ut homo quotidie ejus fructum percipiat. Unde (Ps.) Ambrosius dicit de sacram. l. IV. c. 6: „Si quotiescumque effunditur sanguis Chr., qui in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere qui semper pecco, debeo semper habere medicinam."

Alio modo potest considerari *ex parte sumentis*, in quo requiritur ut cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo si aliquis se quotidie ad hoc paratum inveniat, laudabile est, quod quotidie sumat. Unde

---

vitam in se (Joa. VI, 54); et nihilominus qui moriuntur cum baptismate aquae, sanguinis aut desiderii, certo consequuntur vitam aeternam: dicendum est his, qui in hac vita non comederunt corpus et sanguinem Chr., subministrari hunc coelestem cibum in futura vita ipso mortis instante. Hinc etiam sanctis V. T. potuit Chr. descendens ad inferos seipsum communicare sub speciebus panis et vini, ut aptos eos redderet ad visionem Dei. *Denzinger* n. 1767.

1) Sess. 22. cap. 6.

2) Iste panis quotidianus est, accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit. August. de verb. Domini serm. 28.

Augustinus cum dixisset: „Accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit", subjungit: „Sic vive, ut quotidie merearis accipere." Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta hujus devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem vel animae, non est utile omnibus hominibus, quotidie ad hoc sacramentum accedere, sed quotiescumque se ad illud homo invenerit praeparatum. Unde de eccl. dogmat. c. 53 dicitur: „Quotidie Eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero [1])."

Also die unermeßlichen Gnadenschätze und die Fülle der Kraft, welche dieses hochheilige Sakrament in sich schließt, einerseits, und unsere Armuth und Schwäche anderseits verlangten, daß wir so oft als möglich communicirten, täglich uns ihm näherten. Aber für den armseligen Menschen, wie schwer ist es, täglich so bereit zu sein, um ihm würdig sich zu nähern! Und doch durch den Aufschub der Communion wird es mit uns nicht besser; denn, sagt der hl. Cyrill v. Al. sehr wahr: Wann wirst du dann recht vorbereitet sein?

Das praeparatum esse des hl. Thomas darf nicht zu eng gefaßt werden. Wenn man sich nicht aufgelegt findet, körperlich und geistig wenig würdig zu einer so erhabenen Handlung gestimmt, so ist das durchaus kein Hinderniß eines fruchtbaren Empfanges: Wer wirklich ernstlich nach Tugend und Liebe Gottes strebt, soll wegen Mangels an solchen Stimmungen die hl. Communion nicht unterlassen. Ein Solcher ist „vorbereitet", wenn er ein reines Gewissen hat und im geistigen Leben sich erhalten und Fortschritte machen will. Es zeugt auch nicht von besonderer Ehrfurcht gegen das hochheilige Sakrament, wenn man dieselbe durch seltenes Hinzutreten bekunden will, wenn man sich durch ungünstige Stimmungen abhalten läßt. Sehr treffend widerlegt diesen Vorwand [2]) der hl. Thomas durch den Hinweis auf

1) 3. p. q. 80. a. 10.

2) Reverentia hujus sacramenti habet timorem amori conjunctum: unde timor reverentiae ad Deum dicitur timor filialis. Ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, et quod quotidie sumatur, et quod aliquando abstineatur. Unde Augustinus dicit: cap. 3. ep. 54 (al. 118): „Si dixerit quispiam, non quotidie accipiendam esse Eucharistiam, alius contra, faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum; neque enim litigaverunt inter se Zachaeus et ille Centurio, cum alter eorum gaudens suscepit Dominum, alter dixit: Non sum dignus, ut intres sub tectum meum; ambo Salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo." Amor tamen et

die Natur des Sakramentes, welches ein Sakrament der Liebe ist. Die Liebe muß also hier über die Furcht siegen. Es ist übrigens sehr fraglich, wer mehr Ehrfurcht gegen das hochheilige Sakrament an den Tag legt: Diejenigen, welche es häufig mit großer Liebe, Andacht und selbstverständlich mit Ehrfurcht empfangen, als diejenigen, welche nur selten dem Tische des Herrn sich nähern. Ihr zeitweiliges Fernbleiben kann ein Zeichen heiliger Scheu und Verehrung sein, meist aber ist Trägheit oder noch Schlimmeres der eigentliche Grund.

Die hl. Synode von Trient verläßt ihren streng dogmatischen Ton und wendet die rührenden Bitten und eindringlichen Ermahnungen einer Mutter an, wenn es sich darum handelt, den Gläubigen die öftere würdige Communion zu empfehlen und dringend die reichlichen Früchte derselben ans Herz zu legen.

Demum autem paterno affectu admonet S. Synodus hortatur, rogat et obsecrat per viscera misericordiae Dei nostri, ut omnes et singuli. qui Christiano nomine censentur, in hoc unitatis signo, in hoc vinculo caritatis, in hoc concordiae symbolo jam tandem aliquando conveniant et concordent, memoresque tantae majestatis et tam eximii amoris Jesu Christi D. N., qui dilectam animam suam in nostrae salutis pretium et carnem suam nobis dedit ad manducandum, haec sacra mysteria Corporis et Sanguinis ejus ea fidei constantia et firmitate, ea animi devotione, ea pietate et cultu credant et venerentur, ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint; et is vere eis sit animae vita et perpetua sanitas mentis, cujus vigore confortati ex hujus miserae peregrinationis itinere ad coelestem patriam pervenire valeant, eundem panem angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi [1]).

§ 549.

Die Communion unter einer oder zwei Gestalten [2]).

1. Der göttliche Heiland hat die hl. Eucharistie nicht nur unter den zwei Gestalten eingesetzt, sondern auch seinen Jüngern vorge-

spes, ad quae semper Scriptura nos provocat, praeferuntur timori. Unde et cum Petrus dixissit: „Exi a me, Domine, quia homo peccator sum," respondit Jesus: „Noli timere." Ibid. ad 3m.

1) Sess 13. c. 8. Vgl. auch *Denzinger*, n. 1086.

2) J. Hoffmann, Gesch. d. Laiencommunion bis zum Tridentinum. 1891.

schrieben, dasselbe zu thun, wie er, und ihnen ausdrücklich geboten, von dem consecrirten Brode zu essen und aus dem Kelche zu trinken. Er hat auch bei der Verheißung der Eucharistie das Leben vom Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes abhängig gemacht. Damit ist gegeben, daß zur normalen, in jeder Beziehung vollkommenen Feier der hl. Eucharistie die beiden Gestalten gehören, daß jedenfalls Brod und Wein consecrirt werden muß. Dieses letztere schon darum, weil die hl. Eucharistie durch die getrennte Consecration ein wahres Opfer, die reale Darstellung des Leidens Christi ist. Und weil die Opfermahlzeit ein integrirender Theil des Opfers ist, so muß der opfernde Priester auch unter beiden Gestalten communiciren; er ist ja auch specieller Stellvertreter Christi bei der hl. Handlung: er muß also genau den Ritus einhalten, den Christus beim letzten Abendmahl durch sein Beispiel als Norm für seine Stellvertreter vorgeschrieben hat.

2. Aber wenn die doppelgestaltige Communion auch zur Vollkommenheit, Vollständigkeit der Eucharistie gehört und also eigentlich die Norm bildet, so gehört sie doch nicht zum Wesen des Sakramentes. Es können aber so triftige Gründe vorliegen, daß die Kirche von der normalen Vollkommenheit abgehen muß oder doch kann, und die eingestaltige Communion zum Gesetze zu erheben berechtigt, ja genöthigt ist.

3. Darum sehen wir, daß sogleich von Anbeginn in der Kirche, als die Communion unter zwei Gestalten noch die allgemeine Regel war, doch aus dringenden Gründen die Communion unter einer Gestalt gespendet wurde. So erhielten die Kinder, welche sogleich nach der Taufe auch die Eucharistie empfingen, nur den Kelch, weil sie noch nicht feste Speise genießen konnten. Dagegen empfingen die Gläubigen, welche zu Hause communicirten, nur den Leib des Herrn, zu dessen Aufbewahrung die Frauen ein eigenes Tüchlein, das dominicale, bereit hielten, während von einer Aufbewahrung des hl. Blutes zu Hause niemals die Rede ist, und auch in Anbetracht der Schwierigkeit nicht die Rede sein kann.

Da nun aber diese Hauscommunion, die nicht blos für Kranke galt, etwas Gewöhnliches war, wie wir aus Tertullian wissen, und auch sonst der Leib des Herrn auf Reisen mitgenommen wurde, kann man die eingestaltige Communion in der alten Kirche kaum als seltene Ausnahme bezeichnen. Die Communion unter einer Gestalt, besonders bei der Kranken-Communion, weist Denzinger ausführlich auch bei allen orientalischen Secten nach; diese Praxis muß also sehr alt

sein, vor der Trennung dieser Secten in der Kirche schon bestanden haben [1]). Ein directes Zeugniß aus dem 2. Jahrhundert für die Praxis der Kirche von Alexandrien bietet der hl. Dionysius v. Al. Derselbe berichtet in einem Briefe an Fabian v. Antiochien, daß ein Greis Serapion, dem Tode nahe, einen Knaben zu dem Priester geschickt habe. Da dieser aber selbst krank war, habe er dem Knaben ein Stückchen von der Eucharistie gegeben und ihm befohlen, es ins Wasser zu tauchen und so in den Mund des Greises zu träufeln, was dann auch der Knabe that [2]). In der griechischen Missa praesanctificatorum wurde und wird nur der vom vorigen Tage aufbewahrte Leib des Herrn genossen.

Die Orientalen haben neben der doppelgestaltigen Communion auch die des sog. „gesegneten Kelches“: ein Gebrauch, der auch bei den Lateinern den Uebergang zur eingestaltigen Communion bezeichnet und das Gegenstück zu dem fermentum des Papstes Innocenz bildet, d. h. eines in den consecrirten Kelch eingetauchten Brodes. Nämlich bei den Orientalen war es schon frühzeitig Gebrauch, daß man bei starker Frequenz der Communikanten einer größeren Menge Weines etwas aus dem consecrirten Kelche oder von der consecrirten Hostie beimischte. Das ist jedenfalls in letzterem Falle in Wahrheit die eingestaltige Communion. Renaudot will unter dem geweihten Kelch den consecrirten verstehen; aber mit Recht wird diese Meinung von Denzinger widerlegt [3]). Daß in der That von einer Consecration des Kelches nicht die Rede sein kann, beweist die Rubrik des Georg v. Arbela, daß der mit profanen Händen angerührte und so befleckte Kelch durch den Priester oder Diakon durch eine geweihte Hostie „geweiht“ werden soll mit den Worten: Consignatur calix iste sacro corpore in nomine Patris et Filii et Sp. S., ehe er zum Altare zurückgebracht wird.

4. Es ist aber gar nicht nöthig, besondere Zeugnisse anzuführen, um die allgemeine Ueberzeugung für die Communion unter einer Gestalt darzuthun. Alles was den Glauben an die reale Gegenwart beweist, beweist auch für die eingestaltige Communion. Denn wenn man auch nur den Leib unter den Gestalten des Brodes und nur das Blut unter den Gestalten des Weines gegenwärtig glaubt, muß man doch überzeugt sein, daß es der Leib Gottes, das Blut Jesu Christi ist,

1) Rit. Orient. I. pag. 71 sqq.
2) Ep. 3. Migne 10, 1310.
3) A. a. O. pag. 88 sq.

und also ein jedes derselben uns lebendig machen, die Gnade reichlich spenden kann; wo immer also und wann immer die reale Gegenwart geglaubt wurde, wurde auch ohne alle Bedenken gegebenen Falles die Communion unter einer Gestalt gespendet und empfangen.

In Wahrheit enthält aber die Brodsgestalt ganz genau denselben ganzen Christus auch mit dem Blute, wie das Blut den ganzen Christus auch mit dem Leibe. Also ist das Wesen des Sakramentes vollständig in der eingestaltigen Communion gegeben. Also nur Unwissenheit oder, was die Regel ist, häretische Verkennung des wahren Gehaltes der Eucharistie oder schismatische Arroganz konnte die Communion unter zwei Gestalten hartnäckig verlangen.

5. Nun ist freilich wahr, bei der Verwaltung der Sakramente kommt es nicht lediglich auf den Gehalt derselben, sondern auch auf ihre specifische Beschaffenheit an. Die Eucharistie ist aber als geistige Speise eingesetzt, zu solcher gehört aber Essen und Trinken. Sie ist als ein Mahl eingesetzt; ein solches ist aber ohne Trank kaum denkbar. Also verlangt wenigstens die besondere Natur der Eucharistie, also im Grund die Intention und Anordnung Christi den Empfang unter zwei Gestalten.

6. Allerdings für diejenigen, welche in der Eucharistie nur ein Liebesmahl, eine Erinnerung und Wiederholung des Abendmahles des Herrn sehen, ist das Brod und der Wein, das Essen und Trinken wesentlich, und darum tritt die ungestüme Forderung nach dem Kelche stets von Seiten der Irr- und Ungläubigen auf. Aber Mahl ist die eucharistische Feier doch erst in zweiter Linie. Sie ist wesentlich Theilnahme am Leib und Blute des Herrn als einer Gnaden verleihenden Seelenspeise. Zur Erlangung der Gnade ist aber das Trinken neben dem Essen nicht erforderlich. Uebrigens braucht auch bei einem Gastmahle nicht Speise und Trank von allen genommen zu werden; wenn nur Speise und Trank vorgesetzt sind und wenigstens von Einigen beides genossen wird. In dem hl. eucharistischen Mahle wird aber der Leib und das Blut des Herrn vorgesetzt und wird auch vom Priester genommen, der zudem wie er im Namen der Gläubigen das Opfer und so das eigentliche Sakrament herstellt, so auch in ihrem Namen das volle Opfermahl genießt [1]).

---

1) Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populus corpus sumat sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque. S. Thom. 3. p. q. 80. a. 12. ad 2m.

Freilich ist die eucharistische Feier auch eine Gedächtnißfeier des Todes Christi, zu dessen Darstellung das Blut des Herrn gehört. Aber die eigentliche Darstellung des Todes Christi findet in der Consecration statt; die Communion als Opfermahl participirt an dieser Gedächtnißfeier, und die Communion des Priesters unter zwei Gestalten geschieht auch im Namen der Gläubigen, selbst wenn sie nicht communiciren oder wenn sie nur unter einer Gestalt am Opfermahle theilnehmen [1]).

7. Doch, wie gesagt, ist nicht der Charakter des Mahles, sondern der der Speise, speciell der Seelenspeise, für das Wesen der Communion entscheidend. Nun ist freilich für das irdische Leben nebst fester Speise auch Trank erforderlich, und darum ist Brod und Wein recht geeignet, Zeichen der Nahrung zu sein. Aber die geistige Nahrung selbst ist nicht doppelter Natur: sie ist einfach die eine heiligmachende Gnade, welche durch den Leib des Herrn ebenso vollständig gegeben wird, wie durch das Blut des Herrn. Der menschliche Organismus kann kaum von bloßer Flüssigkeit, ebensowenig von bloßer fester Speise leben; darum hat die Natur zur Sicherung der Befriedigung dieser Bedürfnisse zwei verschiedene Gefühle, den Hunger und den Durst gegeben. Aber das Verlangen nach der Seelenspeise ist kein zweifaches: im geistigen Leben fallen Hunger und Durst in ein Verlangen zusammen: es ist das Verlangen nach Leben.

Man hat freilich versucht, dem Blute des Herrn eine andere Wirkung als dem Leibe zu vindiciren; wie wir oben den hl. Thomas erklären hörten [2]), soll der Leib des Herrn auf das Heil unseres Leibes, sein Blut auf das Heil unserer Seele gehen. Das ist aber eine blos sinnige Betrachtung, welche gar keinen Anspruch auf einen realen Unterschied machen kann und auch nicht macht. Daraus ergibt sich ihm allerdings eine Schwierigkeit gegen die eingestaltige Communion, aber die Antwort lautet: sub utraque specie totus Christus continetur. Nämlich der ganze Christus, insbesondere sowohl sein Leib als auch sein Blut wirken auf den ganzen Menschen, auf dessen Leib und Seele, im Grunde aber zunächst beide ganz gleich auf die Seele, deren Speise sie sind.

---

1) Repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari; potest autem a populo corpus sine sanguine sumi, nec exinde sequitur aliquod detrimentum, quia sacerdos in persona omnium offert et sumit, et sub utraque specie totus Christus continetur. Ibid. ad 3m.

2) 3. p. q. 74. a. 1.

8. Aber es fehlt nicht einmal der „Trank" bei der Communion unter der einen Gestalt des Brodes. Denn das Blut des Herrn wird ja mitgenossen; ein eigentliches Trinken ist auch für das leibliche Leben nicht nothwendig; es braucht die flüssige Nahrung nicht nothwendig für sich genommen, getrunken zu werden: es werden unter Umständen feste und flüssige Nahrung gemischt genossen.

Gewiß wird Niemand bezweifeln, daß die Griechen und die anderen Orientalen (mit Ausnahme der Nestorianer) wirklich den Leib und das Blut des Herrn genießen, also ganz und gar dem Gebote des Herrn entsprechen, wenn sie beide Gestalten gemischt den Gläubigen darreichen [1]).

Auch im Abendlande kam diese Praxis unter dem Namen der intincta Eucharistia vor. Wenn aber bei dieser Art zu communiciren, was nicht geleugnet werden kann, der Leib und das Blut des Herrn genossen wird, dann auch bei der Communion unter der Gestalt des Brodes allein. Nicht auf das gesonderte Essen und Trinken kommt es an, sondern auf das Genießen der Speise und des Trankes. Weil aber der Genuß der doppelten Speise regelmäßig durch Essen und Trinken geschieht und so im Leben bezeichnet wird, so hat auch der göttliche Heiland sich so ausgedrückt und verlangt, daß wir sein Fleisch „essen und sein Blut trinken" sollen. Indeß hat er doch auch hinlänglich klare Andeutungen gegeben, daß der Genuß seines Leibes hinreicht. Denn so führt das Trienter Concil zur Begründung der Communion unter einer Gestalt aus: „Denn der gesagt hat: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut nicht trinkt, werdet ihr das Leben nicht in euch haben, hat auch gesagt: Wer von diesem Brode ißt, wird in Ewigkeit leben. Und der gesagt hat: Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, sagt auch: Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt. Und endlich, der gesagt hat: Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm, hat dagegen auch gesagt: Wer dieses Brod ißt, wird in Ewigkeit leben [2]).

---

1) Die Laien und niederen Kleriker bekommen das hl. Blut nicht aus dem Kelche, sondern die Hostie wird in den consecrirten Wein getaucht und in einem Löffelchen gereicht. Diese Sitte ist wohl von den Griechen auf die anderen Sekten übergegangen, da sie alle das Löffelchen nach dem Griech. λαβίς, Zange oder μύστριον oder κοχλιάριον (cochlear) benennen. Demgemäß heißt auch das hl. Sakrament „Kohle" mit Bezugnahme auf die feurigen Kohlen, welche der Engel mit der Zange vom Altare auf die Lippen des Isaias legte. *Denzinger*, Rit. Orient. I. p. 78. Funk, Kirchengesch. Abhandl. I. S. 504.

2) Sess. 21. cap. 1.

Wenn übrigens die Utraquisten so sehr den Wortlaut pressen wollen, so können wir selbst uns auf die Grammatik berufen. Das „und" braucht nicht nothwendig copulativ verstanden zu werden, es stellt manchmal blos zwei Fälle neben einander, die nicht zugleich, sondern disjunctiv möglich sind. Solche Beispiele sind in der gewöhnlichen Sprache häufig. Wer sündigt und wer arm ist, ist zu bedauern, wer keine körperliche Bewegung macht und keine gesunde Nahrung hat, kann nicht gesund bleiben. Aber ebenso in der hl. Schrift: Wer Vater und Mutter schlägt, soll sterben [1]). Thatsächlich hat der hl. Paulus die disjunctive Satzbildung gebraucht: wer dieses Brod unwürdig ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, ist schuldig am Leibe und Blute des Herrn.

9. Allerdings hat der Heiland beim letzten Abendmahl seinen Jüngern befohlen, auch aus dem Kelche zu trinken. Wie er nach der Consecration des Brodes und Weines gesagt: Nehmet und esset, so auch: Trinket alle daraus: Thut dies zu meinem Andenken.

Darauf antwortet das Concil von Trient: Etsi Chr. Dominus in ultima coena venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et Apostolis tradidit: non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur [2]). Es verlieren aber auch die Gläubigen nichts, wenn sie den Kelch nicht trinken. Tamen fatendum esse, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum, verumque sacramentum sumi, ac propterea quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt [3]).

Wollte man sich auf das Beispiel des Herrn beim letzten Abendmahl stützen, dann müßte die Communion auch nach dem Abendessen genommen werden, eine Folgerung der Häretiker, welche das Concil von Constanz zugleich mit der zweigestaltigen Communion verwerfen mußte [4]).

Selbstverständlich mußte bei der Einsetzung der Eucharistie der vollständige Ritus vorgenommen und dem entsprechend die Apostel aufgefordert werden, zu essen und zu trinken. Wie diese Aufforderung aber zu verstehen: ob als strenger Befehl oder blos als Anweisung, ob für alle oder nur für die Priester, das muß aus der

1) Exod. 21, 15. — 2) Sess. 21. cap. 1.
3) Cap. 3. — 4) *Denzinger*, Ench. 585.

Natur der Sache, aus den übrigen Erklärungen des Herrn entnommen werden. Diese beweisen aber ganz unzweideutig, daß die Laiencommunion nicht allgemein bindendes Gesetz sein kann. Wenn aber die von uns vorgebrachten Gründe nicht ausreichen sollten, um in einer so wichtigen Frage zu entscheiden, und von dem Beispiele des Herrn beim letzten Abendmahle abzugehen: so ist die Kirche die unfehlbare Auslegerin der Worte und Institutionen Jesu Christi. Die Kirche hat aber von Anbeginn, wenigstens in bestimmten Fällen, die Communion unter einer Gestalt ausgetheilt. Diese Uebung ist schließlich durch den Drang der Verhältnisse immer allgemeiner geworden und später so allgemein und so zu sagen nothwendig, daß die Kirche kraft ihrer göttlichen Auctorität diese Praxis als allgemein verpflichtendes Gesetz aufstellen konnte, zumal die Gläubigen durch die Entziehung des Kelches ganz und gar nichts von der wesentlichen Frucht des Sakramentes verlieren.

Allerdings schreiben die alten Theologen, auch der hl. Thomas, dem Kelche eine specielle Wirkung zu; der Leib des Herrn soll auf den Leib des Empfängers, das Blut auf die Seele wirken. Das ist aber nur eine fromme Auffassung. Mehr als eine sinnige Betrachtung hat auch der hl. Thomas in dieser Beziehung des Blutes auf die Seele nicht erblickt. Er sagt: Quia sacramenta operantur salutem, quam significant, ideo secundum quamdam *assimilationem* dicitur, quod in hoc sacramento corpus Chr. offertur pro salute corporis et sanguis pro salute animae, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus [1]).

Aehnlich ist demnach auch die besondere Wirkung des Kelches in dem Hymnus des Fronleichnamsofficium vom hl. Thomas zu verstehen: Dedit *fragilibus ferculum;* dedit et *tristibus* sanguinis *poculum.* Das ist gesagt mit Bezug auf die Wirkungen von Brod und Wein. Aber im geistigen Leben ist Freude und Stärke nicht unterschieden; jedenfalls gibt der Leib des Herrn Freude, wie das Blut Stärke.

Manche Theologen schreiben dem Kelche eine reichlichere, sogar specifisch verschiedene Wirkung zu; die gewöhnlichere Ansicht aber lehrt, daß unter einer Gestalt dasselbe empfangen wird, wie unter zwei. Eine reichlichere Gnade mag der Kelch geben; erstens wegen der Fortdauer und Stärkung der Andacht, zweitens wegen der

1) 3. p. q. 79. a. 1. ad 3m.

längeren Wirkung des Sakramentes im Empfänger: aber dieselbe Wirkung kann auch unter einer Gestalt erreicht werden: wie wenn man mehr consecrirten Wein nimmt oder mehrere Hostien sumirt. An und für sich empfängt aber der, welcher eine Hostie sumirt, dasselbe, als wenn er eine große Menge genießt. Denn es ist nur ein Sakrament [1]).

10. So konnte also das Concil von Trient erklären: Agnoscens S. Mater ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio Christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset, tamen progressu temporis, latissime jam mutata illa consuetudine, gravibus et justis causis adducta hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit et pro lege habendam decrevit: quam reprobare aut sine ipsius ecclesiae auctoritate pro libito mutare non licet [2]).

Das Concil beruft sich auf die bereits bestehende Gewohnheit; schon das Concil von Constanz [3]) beruft sich auf dieselbe gegen die utraquistischen Hussiten, da bereits im 14. Jahrh. die Sitte im Abendlande allgemein geworden. Die Praxis der zweigestaltigen Communion war aber schon viel früher modificirt worden, wie das Concil von Trient sagt. Zunächst wurde das hl. Blut mit den Brodsgestalten gemischt und zwar zunächst bei der Krankencommunion gereicht, wobei das Trinken des Blutes Christi im eigentlichen Sinne nicht statthatte. Diese Sitte findet sich schon im 7. Jahrh. Sophronius († 638) erzählt im Leben der hll. Cyrillus und Johannes (Mirac. XII.), daß diese beiden Martyrer den Kelch mit dem Leibe und Blute des Herrn trugen. Der Brauch wurde aber dann, wenigstens im konstantinopolitanischen und antiochenischen Patriarchat allgemein. Der Cardinal Humbert von Silva Candida macht es im 11. Jahrh. den Griechen zum Vorwurf, während bei den Griechen, d. h. in der Kirche von Jerusalem noch der alte Brauch, blos den Leib des Herrn zu nehmen, bestehe [4]). Vorübergehend kommt der Brauch im Abendlande schon im 7. Jahrh. vor, wird aber von der Synode von Braga (675) c. 2 verworfen; dennoch wurde er später, wegen der Unzuträglichkeiten der Kelchspendung allgemeiner und dauerte bis zum 12. Jahrh. fort. Paschal II. gestattete diese Praxis für Kinder und

1) S. Thom. 3. p. q. 79. a. 7. ad 3m.
2) Sess. 21. cap. 2.
3) In Bulla Mart. V. In eminentis 1418. *Denzinger*. Ench n. 585.
4) Migne T. 143, 951 sq.

Kranke, Synoden und das Jus canonicum sprechen sich mit Berufung auf die Synode von Braga, deren Kanon als ein Decret Julius I. angeführt wird, dagegen aus. Da man aber um diese Zeit den Kindern nicht mehr die Eucharistie ertheilte und die Communion unter einer Gestalt immer mehr in Gebrauch kam, so fielen die Gründe für jene Praxis weg. Einen letzten Uebergang zur eingestaltigen Communion bildete die Praxis, die hl. Hostie in Wein oder Wasser zu tauchen oder in den Wein etwas vom Blute des Herrn zu träufeln oder den Leib des Herrn in den Wein zu tauchen.

Ganz auf dem Standpunkte der eingestaltigen Communion mit einer leisen Andeutung an die frühere Praxis steht die Synode von Köln (um 1179) c. 7, wenn sie vorschreibt, daß nach Empfang der Communion Wasser und Wein gereicht werde, und die der Provinz Canterbury zu Lambeth (1181) c. 1, welche verordnet, daß den Laien Wein gereicht werde, damit das hl. Brod leichter geschluckt werden könne[1]).

11. Zur Zeit des hl. Thomas war die eingestaltige Communion noch nicht in allgemeinem Gebrauch: er begründet sie aber in einer Weise, daß sie auch damals als die vernünftigere oder als die allein rechtmäßige angesehen werden mußte.

Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid accidat, quod vergat ad injuriam tanti mysterii. Quod praecipue posset accidere in sanguinis sumtione, qui quidem si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia crevit multitudo populi Christiani, in qua continentur senes et juvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis, ut cautelam debitam circa usum hujus sacramenti adhibeant, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur[2]).

Mit großer Sorgfalt führt der röm. Katechismus die dringenden Gründe aus, welche die Kirche zu der Communion unter einer Gestalt bestimmte.

Multis vero et iis quidem gravissimis rationibus adductam esse ecclesiam patet, ut hanc potissimum sub altera specie communicandi consuetudinem non solum approbaret, sed etiam decreti auctoritate firmaret. Primum enim maxime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram fun-

1) Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlung S. 304 ff.
2) 3. p. q. 80. a. 12.

deretur: quod quidem facile vitari posse non videbatur, si in magna populi multitudine eum ministrare oportuisset.

Praeterea cum S. Eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne si diutius vini species asservaretur, coacesceret. Permulti praeterea sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Quare ne, quod spiritualis salutis causa dandum est, corporis valetudini noceret, prudentissime sancitum est ab ecclesia, ut panis tantummodo speciem fideles acciperent. Accedit ad alias rationes, quod in pluribus provinciis summa vini penuria laboratur, neque id aliunde sine maximis impensis ac non nisi longissimis ac difficillimis itineribus convehi potest. Deinde quod maxime omnium ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant sub utraque specie totum Chr. esse, sed corpus tantum exsangue sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant. Ut igitur fidei catholicae veritas magis ante omnium oculos poneretur, sapientissimo consilio alterius speciei h. e. panis communio inducta est. Sunt et aliae rationes ab iis collectae, qui de hoc argumento disserunt. Quae si opus esse videbitur, a Parochis afferri poterunt [1]).

Es ist durchaus nicht überflüssig, diese Gründe für die eingestaltige Communion den Gläubigen recht nachdrücklich und eingehend darzulegen, da die Einwände der Häretiker und lauer Christen, welchen der lebendige Glaube an die reale Gegenwart und die unbedingte Achtung vor der Kirche fehlt, hier etwas Bestechendes und Verführerisches haben. Harnack wagt es sogar, die wissenschaftliche Rechtfertigung dieser Praxis der Kirche einen Unfug zu nennen.

Die vom hl. Thomas für die Praxis der Communion unter einer Gestalt angeführten Gründe haben sich im Laufe der Zeiten immer dringender geltend gemacht, sie haben mit einer gewissen Nothwendigkeit die zweigestaltige Communion verdrängt. Als die Zahl der Gläubigen noch gering war, ließ sich noch eher der Genuß des Kelches ohne Verunehrung durchführen: bei dem heutigen Zudrange zum Tische des Herrn wäre die Kelchspendung überhaupt kaum ausführbar, jedenfalls könnte dieselbe ohne die größte Gefahr der Verschüttung, der Verunehrung durch einzelne Communicirende nicht durchgeführt werden.

1) P. II. c. 4. q. 50.

12. Es war also Sache richtiger Beurtheilung der Zeitverhältnisse, wenn die für die eingestaltige Communion überhaupt sprechenden Gründe vom Concil von Trient für seine Zeit für so triftig erachtet wurden, daß es dieselben nicht nur zum Gesetze erhob, sondern durch dogmatische Kanones zum Gegenstande des Glaubens machte.

Der 1. Kanon der 21. Sitzung lautet: Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem Ss. Eucharistiae sacramenti sumere debere, anath. sit.

Der zweite Kanon: Si quis dixerit, S. ecclesiam catholicam non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam Clericos non conficientes sub panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse: anath. sit.

Der dritte Kanon: Si quis negaverit, totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Chr. institutionem sub utraque specie sumatur, anath. sit.

13. Ganz unbegründet ist darum der Vorwurf gegen die Kirche, es sei doch ein so schroffes Ablehnen der Forderung des Kelches seitens der Utraquisten und Protestanten kaum zu billigen, da es sich einerseits um eine rein disciplinäre Frage handelt, anderseits aber der Abfall ganzer Länder die Folge war oder doch zu befürchten stand.

Auch in der Handhabung der Disciplin kommt der Kirche, nicht den unfolgsamen Kindern die Entscheidung zu. Wie darum Gelasius in Anbetracht der Verhältnisse diejenigen verurtheilte, welche sich des Kelches enthielten[1]), so war es Sache der Kirche im 15. und 16. Jahrh., über die Triftigkeit der Gründe für die ein- oder zweigestaltige Communion zu entscheiden. Es kann ja bei der Handhabung der Disciplin vorkommen, daß die Kirche, welche wesentlich conservativ ist und auf Conservativismus gegründet ist, etwas zu zähe am Alten hängt: aber Uebereilung und Neuerung ist ganz sicher verderblicher als etwas zu langes Aufschieben der Veränderung, insbesondere wenn sie nicht von Freunden, sondern von Feinden oder

1) Comperimus, quod quidam sumta tantummodo corporis sacri portione, a calice sacrati cruoris abstinent: qui proculdubio, quoniam nescio qua superstitione docentur adstringi, aut integra sacramenta percipient aut ab integris arceantur. *Thiel*, epist. Rom. Pontif I, 451; auch in das Jus Can. aufgenommen: de consecr. dist. 2. cap. 12.

doch ungehorsamen Kindern der Kirche gefordert wird; in unserem Falle handelt es sich aber gar nicht um reine Disciplinarfragen, sondern um die wichtigsten Glaubenssätze. Es wäre eine bedenkliche Schwäche seitens der Kirche gewesen, wenn sie den Hussiten und Protestanten den Kelch gestattete, dessen Forderung nur Vorwand war, um andere Häresien zu bedecken.

Die Forderung des Laienkelchs beruhte aber selbst auf mehreren Häresien: erstens der Behauptung, der Kelch sei zum Heile nothwendig, zweitens die Kirche habe geirrt, indem sie gegen die Anordnung Christi Laien den Kelch entzog, drittens unter der einen Gestalt sei nicht ganz dasselbe was unter den beiden: Diese dogmatischen Irrthümer belegt das Concil mit dem Anathem. Die Hussiten erklärten, wie das Concil von Constanz sagt, die Praxis der Kirche sogar für sacrilegisch: laudabilem ecclesiae consuetudinem rationabiliter approbatam tamquam sacrilegam damnabiliter reprobare conantur. Mit vollem Rechte erklärt daher das Concil, daß das hartnäckige Festhalten an dieser Behauptung als Häresie zu betrachten sei [1]).

Das Concil von Trient hat übrigens trotz aller Strenge doch am Schlusse der 21. Sitzung mit Rücksicht auf das Wohl der Kirche die Frage über den Laienkelch einer zukünftigen Untersuchung vorbehalten, sowie die Prüfung der Gründe, welche zu der Erlaubniß für einzelne Länder berechtigen könnten.

§ 550.

Der Empfänger der hl. Eucharistie.

1. Das Concil von Trient unterscheidet mit Bezugnahme auf die „wahre und weise Lehre der Väter", wobei es hauptsächlich den hl. Augustinus im Auge hat, eine dreifache Art, das hl. Sakrament zu empfangen: die blos *sakramentale* der Sünder, welche die Früchte nicht empfangen, die *geistige*, welche in der Liebe und dem Glauben mit dem Verlangen nach dem wirklichen Empfang der Früchte des Sakramentes theilhaft macht und drittens die geistige und sakramentale zugleich, wenn nach entsprechender Vorbereitung das Sakrament mit seinen reichlichen Früchten empfangen wird [2]).

---

1) *Denzinger-Stahl* n. 585.

2) Recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc S. Sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter duntaxat id sumere, ut peccatores; alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes fide viva,

Was den ersteren blos sakramentalen Empfang der hl. Eucharistie anlangt, so ist derselbe gegen einige mittelalterliche Theologen festzuhalten, welche meinten, wenn der Sünder die hl. Eucharistie zu empfangen versuche, so höre die reale Gegenwart auf[1]), ebenso als wenn der Leib des Herrn von einem Thiere verschluckt werde oder an einen schmutzigen Ort gerathe.

Doch ist diese Auffassung vollständig zu verwerfen. Der Leib des Herrn bleibt so lange gegenwärtig, als die Gestalten dauern, sei es im Körper des Sünders oder eines Thieres oder in schmutzigen Gegenständen[2]). Die unwürdige Communion würde ja dann auch nur in einem Versuche bestehen, den Leib des Herrn zu verunehren. Und doch erklären die Väter dieselbe als eine thatsächliche Verunehrung, als eine Beleidigung gegen den Gott, den der Sünder in sich aufnimmt. So wenn der hl. Chrysostomus emphatisch ausruft: „Wie wirst du vor dem Richterstuhle Christi bestehen, wenn du so frech bist, mit sündenbefleckten Händen und Lippen seinen Leib zu berühren? Einen irdischen König möchtest du gewiß nicht mit übelriechendem Munde küssen, und den König des Himmels küssest du mit übelriechender Seele? Welcher Frevel[3])?"

Es wäre die unwürdige Communion freilich immer noch ein Sacrileg, aber nicht das besondere, welches sie nach allgemeiner Auffassung darstellt. Es wäre ein Sakrileg, wie es der begeht, welcher die hl. Hostie auf den Boden, in den Schmutz wirft, sie Thieren zu fressen gibt, oder sie selbst aus Verachtung verschlingt. Ein

---

quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt; tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter. Hi autem sunt, qui ita se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti ad divinam hanc mensam accedant. Sess. 13. cap. 8. Vgl. oben S. 565 ff.

1) Circa hoc quidam antiqui erraverunt, dicentes quod corpus Christi nec etiam sacramentaliter a peccatoribus sumitur, sed quam cito labiis peccatoris contingitur, tam cito sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi. S. Thom. 3, p. q. 80. a. 3.

2) Sed hoc est erroneum, derogat enim veritati hujus sacramenti, ad quam pertinet, quod manentibus speciebus corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent, quamdiu substantia panis maneret, si ibi adesset. Manifestum est autem quod substantia panis assumta a peccatore non statim esse desinit, sed manet, quamdiu per calorem naturalem digeratur: unde tamdiu corpus Chr. sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumtis. Unde dicendum est quod peccator sacramentaliter corpus Chr. manducare potest et non solum justus. S. Thom. ibid.

3) In Eph. hom. 3, 4. 5.

solches Verschlingen wäre kein sakramentaler Empfang; zu solchem gehört irgend welche Absicht zu communiciren. Ohne solche Absicht ist der Genuß des Sakramentes dem eines Thieres ganz gleich.

Daß der Leib des Herrn auch trotz unwürdigster Behandlung gegenwärtig bleibt, gereicht ihm selbst nicht zur Verunehrung, sondern beweist nur Gottes unendliche Liebe, welcher trotz solcher Unbilden im Sakramente doch bei uns bleiben wollte [1]). Den verklärten unter den Gestalten verborgenen Leib selbst können äußere Einflüsse auch kaum berühren, geschweige alteriren.

Die geistige nicht sakramentale Communion ist wieder zweierlei Art [2]); ja man kann mit dem hl. Augustinus und andern Vätern noch eine dritte hinzufügen: diejenige, welche durch die Taufe vollzogen wird. Wie wir nämlich den hl. Fulgentius mit Berufung auf den hl. Augustinus erklären hörten, genießen die Kinder, welche vor dem Empfange der Eucharistie sterben, dadurch den Leib und das Blut des Herrn, daß sie dem Leibe des Herrn durch die Taufe eingegliedert werden. Man kann dies insofern eine geistige Communion nennen, als ohne das Altarssakrament einigermaßen doch seine Früchte percipirt werden.

Und darin besteht im Grunde das Wesen der geistigen Communion im weiteren Sinne, welche in einer vollkommenen Einigung mit Christus in Glaube und Liebe besteht; einer solchen geistigen Communion sind auch die Engel fähig, und solche Menschen, welche vom Sakramente der hl. Eucharistie gar nichts wissen.

---

1) Etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Chr. non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illae manent, h. e., quamdiu substantia panis maneret, sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Chr., qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suae dignitatis, praesertim cum mus et canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. Quidam autem dixerunt, quod statim cum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Chr., quod etiam derogat veritati sacramenti. Nec tamen dicendum est, quod animal brutum sacramentaliter corpus Chr. manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento. Unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Chr. manducat, sicut manducaret ille, qui sumeret hostiam consecratam nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens non cadit in divisione alicujus generis, ideo hic modus manducandi corpus Chr. non ponitur tertius praeter sacramentalem et spiritualem. Ibid ad 3 m.

2) S. Thom. 3. p. q. 80. a. 2.

Geistige Communion im engsten Sinne (auch geistliche Communion genannt) ist das Verlangen, Christus sakramental zu empfangen; da dies aber eben nicht thunlich ist, tritt an die Stelle des Verlangens die Bitte an den Herrn, daß er doch geistig, d. h. in Liebe und in gnadenreicher Herablassung zu uns kommen möge. So können nur Christen geistig communiciren, nicht die Engel, weil sie ja Christus unverschleiert besitzen und also nicht eigentlich nach dem verschleierten Herrn verlangen können; auch nicht eigentlich die Seelen im Fegfeuer, da es für sie kein Sakrament mehr gibt, nach dem sie verlangen könnten. Nur die Christen, welche die hl. Eucharistie und ihre Wirkungen kennen, können die geistliche Communion im engeren Sinne, wie auch der Ausdruck jetzt regelmäßig verstanden wird, verrichten. Damit soll nicht gesagt sein, daß ein Katechumene, der die hl. Eucharistie kennt und durch vollkommene Reue bereits im Stande der Gnade ist, nicht auch geistig communiciren könne.

Selbst für den, welcher noch im Stande der Sünde ist, wäre eine Art geistiger Communion nicht ganz unmöglich. Es kann ja doch auch der Sünder den ernsten Wunsch haben, er möge mit Christus vereinigt werden und selbst im Sakramente ihn empfangen. Der Sündenstand macht dies freilich unmöglich; und der Früchte der eigentlich so genannten geistigen Communion kann er nicht theilhaftig werden, aber ohne alle Frucht wird dieses fromme Verlangen auch nicht sein.

Jedenfalls scheint die Behauptung, die geistliche Communion eines Todsünders sei eine Sünde, weil eine unwürdige Communion, durchaus unhaltbar. Der Sünder, welcher wirklich nach dem Empfange des Sakramentes verlangt, will ihn ja nicht in sein jetzt befleckes Herz aufnehmen. Er verlangt nach einem Empfange, der ihm Segen bringt; sein Verlangen geht aus einem sehr guten Motiv hervor, und an den zum Empfange des Sakramentes erforderlichen Gnadenstand denkt er gar nicht, oder wenn er daran denkt, so ist sein ernstes Verlangen nach dem Sakramente zugleich auf Herstellung des Gnadenstandes gerichtet. Die Gründe, welche eine unwürdige sakramentale Communion veranlassen, fallen hier weg: Er wird nicht durch äußere Umstände gedrängt, zu communiciren, wie der sacrilegische Empfänger der Eucharistie, sondern er hat die reinste Absicht, mit Christus vereinigt zu werden; Niemand drängt ihn zur geistlichen Communion; darum ist für ihn gar keine Veranlassung zu communiciren, ohne sein Gewissen gereinigt zu haben.

Der eigentliche und von Christus intendirte Genuß seines

Fleisches und Blutes ist der *sakramentale* und *geistige* zugleich, der überall da vorhanden ist, wenn das Sakrament nach entsprechender Vorbereitung empfangen wird.

2. Diese Vorbereitung verlangt, weil es ein Sakrament der Lebendigen ist, vor allem die Herstellung des Gnadenstandes. Weil es aber das Sakrament des Lebens selbst ist, weil wir darin den Urheber des Lebens, den heiligsten Gott selbst empfangen, muß diese Reinheit der Seele vollkommener und sicherer hergestellt sein, als dies von den übrigen Sakramenten der Lebendigen gefordert wird. Das Concil von Trient schreibt als unerläßliche Bedingung für jeden, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, die sakramentale Beicht vor, welche nur im Nothfalle, d. h. wenn kein Beichtvater vorhanden ist, und doch die hl. Eucharistie, wie vom Priester, der celebriren muß, empfangen werden muß, aufgeschoben werden darf [1]).

Dieses Gebot der Kirche ist aber, wie das Concil sagt, nur eine genauere Erklärung der Prüfung, welche der hl. Paulus vor dem Empfange des Sakramentes verlangt. Si non decet ad sacras ullas functiones quempiam accedere nisi sancte, certe quo magis sanctitas et divinitas coelestis hujus sacramenti viro Christiano comperta est, eo diligentius cavere ille debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat, praesertim quum illa plena formidinis verba apud Apostolum legamus: Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. Quare communicare volenti revocandum est in memoriam ejus praeceptum: Probet autem seipsum homo. Ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius peccati mortalis, quantumvis sibi contritus videatur, absque sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat, quod a Christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, haec S. Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris: quod si necessitate urgente sacerdos absque praevia confessione celebraverit, quam primum confiteatur [2]).

Trotz ihrer sonstigen änigmatischen Kürze verlangt doch die Διδαχή ausdrücklich die Beicht vor der eucharistischen Feier. Κλάσατε ἄρτον, καὶ εὐχαριστήσατε προσεξομολογησάμενοι τὰ παρα-

1) Sess. 13. cap. 7. — 2) Sess. 13. cap. 7. cf. can. 11.

πτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἦ. Dieser Gedanke klingt in allen Liturgien, insbesondere in dem Sancta Sanctis wieder und die hl. Väter haben ihn in den mannigfachsten Wendungen den Gläubigen eindringlichst an's Herz gelegt.

Dem τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις gibt der hl. Johannes Chr. einen volleren ergreifenden Ausdruck: „Mit schrecklicher Stimme, wie ein Herold, die Hand in die Höhe hebend, Allen sichtbar, ruft der Priester die Einen einladend, die Andern abhaltend: Das Heilige den Heiligen [1])."

In dem Testamentum D. N. J. Chr. verkündet der Diakonus „unter tiefem Stillschweigen" des Volkes nach dem Offertorium: In coelos corda vestra. Si quis odium contra proximum habet, reconcilietur. Si quis in conscientia incredulitatis versatur, confiteatur. Si quis mentem habet alienam a praeceptis, discedat. Si quis in lapsu est peccati, ne se abscondat; nefas est ei se abscondere. Si quis aegrota mente laborat, ne accedat . . . Nachdem dann noch eine Anzahl von Fehlern und Sünden aufgezählt worden, spricht er wieder: Sursum corda vestra ad offerendum in salutem vitae et sanctitatis. Sapientia Dei accipiamus gratiam, quae nobis data est. Dann setzt der Bischof ein mit dem Dominus vobiscum. Sursum Corda. Confiteamur Domino. Sancta per sanctos.

3. Es entsteht aber die Frage, worin eigentlich das Sündhafte der unwürdigen Communion besteht; denn die Berührung des Sünders mit dem hl. Leibe des Herrn kann als solche doch keine Schuld sein; die Sünder berührten ihn ja noch unmittelbarer zu dessen Lebzeiten; ja man könnte dann, wie der hl. Thomas einwendet, selbst im Anblick des Leibes des Herrn durch einen Sünder eine Schuld finden.

Allerdings nicht in der physischen Berührung liegt das Sakrileg, sondern in der sakramentalen Berührung des Unheiligen mit dem Heiligsten, welche eine Verbindung in Liebe und Gnade sein soll. Der hl. Thomas führt das Sakrileg auf eine Unwahrheit, eine Fälschung zurück, welche darin besteht, daß der Empfänger erklärt, er sei ein Glied Christi, dem Leibe Christi eingegliedert, während er doch ein Feind Gottes ist [2]).

---

1) In Hebr. hom. 17. n. 5.

2) In hoc sacramento sicut in aliis id quod est sacramentum, est signum ejus, quod est res sacramenti. Duplex est autem res hujus sacramenti, una quidem quae est significata et contenta scl. ipse Chr., alia autem est significata et non contenta, scl. corpus Chr. mysticum,

Kurz gesagt: Die unwürdige Communion ist ein Judaskuß. Auch im sterblichen Leben des Herrn konnte ein Sünder den Herrn ohne Schuld küssen, wie er ihm andere Zeichen der Liebe und Verehrung erweisen konnte, wie sein Kleid berühren[1]: aber wenn diese Freundschaftszeichen mit sündhafter Gesinnung verbunden waren, so trugen sie den Charakter des Sacrilegs an sich. Die hl. Eucharistie ist als Sakrament innigster Freundschaft und Liebe, als Sakrament des Lebens und der Gnade eingesetzt: darum ist die innigste Vereinigung des Unheiligen mit dem Heiligsten, wenn sie durch körperlichen Genuß vollzogen wird und durch das Sakrament geistig vollzogen werden soll, eine Versündigung am Leibe des Herrn, eine Verunehrung Gottes selbst.

Was den Anblick des hl. Fronleichnams durch Sünder anlangt, so ist derselbe gar nicht darauf berechnet, eine Verehrung oder Vereinigung mit Christus auszudrücken; der Leib des Herrn gelangt ja gar nicht zum Auge des Sünders; es kann von einer Verunehrung oder einem Sacrileg nicht die Rede sein[2]. Indeß sollen nach Pseudodionysius die Nichtgetauften auch nicht einmal zum Anblicke der hl. Geheimnisse zugelassen werden[3].

Die hl. Väter erachten die unwürdige Communion für ein so erschreckliches Sacrileg, daß sie es nicht nur mit dem Verrathe des Judas, sondern, wie wir oben sahen, selbst mit dem Gottesmorde der Juden auf eine Stufe stellen; manchmal wird sie sogar für die schwerste Sünde ausgegeben. Man mag diese Schätzung der Schuld einer unwürdigen Communion etwas übertrieben finden. Der hl.

---

quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum, et membris ejus incorporatum, quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est, quod quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit, et ideo incurrit sacrilegium tamquam sacramenti violator, et propter hoc mortaliter peccat. 3. p. q. 80. a. 4.

1) Christus in propria specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideo peccatores eum in propria specie tangentes non incurrebant crimen falsitatis circa divina sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Ibid. ad 1m.

2) Per visum non accipitur ipsum corpus Chr., sed solum sacramentum ejus, quia scl. non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solum ad species sacramentales. Sed ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales sed etiam ipsum Chr., qui est sub eis.

3) Ibid. ad 4m.

Thomas hat geglaubt, solche Aussprüche, welche in diesem Sacrileg das größte Verbrechen finden, mildern zu sollen; gibt es ja doch Sünden, welche directer gegen die Gottheit selbst gerichtet sind als die Versündigung am Leibe des Herrn, und ist die Bosheit bei anderen Sünden, wie eben bei dem Verrathe des Judas und der Kreuzigung des Herrn durch die Juden, viel größer [1]); denn die unwürdige Communion ist meistens von Menschenfurcht verursacht. Aber um so emphatischer beweisen jene Aussprüche der Väter ihren festesten Glauben an die realste Gegenwart des Herrn: denn gegen ein Symbol des Leibes des Herrn begeht man nicht das größte Verbrechen, keinen Gottesmord, keinen Judasverrath.

Mit der Sünde der Kreuziger Christi wird die unwürdige Communion verglichen, weil auch sie gegen den Leib des Herrn gerichtet ist; aber die Sünde der Juden war schwerer, weil sie gegen Christus in seiner natürlichen Persönlichkeit mit der Absicht ihm zu schaden, ihn zu quälen, begangen wurde, nicht so bei der sacrilegischen Communion [2]). Selbst gegen das hl. Sakrament kann schwerer durch directe Verunehrung gesündigt werden, als durch die unwürdige

---

1) Dupliciter potest aliquod peccatum dici gravius alio: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem secundum rationem suae speciei, quae attenditur ex parte objecti. Et secundum hoc, quanto id contra quod peccatur, est majus, tanto peccatum est gravius. Et quia divinitas Christi est major humanitate ipsius, et ipsa humanitas potior est quam sacramenta humanitatis, inde est quod gravissima peccata sunt, quae committuntur contra ipsam divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis et blasphemiae. Secundario autem sunt gravia peccata, quae committuntur in humanitatem Christi. Unde dicitur: Qui dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei, qui autem dixerit verbum contra Sp. S., non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. Tertio autem loco sunt peccata, quae committuntur contra sacramenta, quae pertinent ad humanitatem Christi; et post haec sunt alia peccata contra puras creaturas.

Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis, puta peccatum quod est ex ignorantia vel infirmitate, est levius peccato, quod est ex contemtu vel ex certa scientia, et eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundum hoc istud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemtu cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt: in quibusdam vero minus grave, puta in his qui ex quodam timore, ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt. Sic ergo patet quod hoc peccatum est multis aliis gravius secundum suam speciem, non tamen est omnium gravissimum. 3. p. q. 80. a. 5.

2) Ibid. ad 1m.

Communion: Ille, qui projiceret hoc sacramentum in lutum, multo gravius peccaret quam ille, qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit: primo quidem quia ille hoc faceret ex intentione injuriam faciendi huic sacramento, quod non intendit peccator indigne corpus Christi accipiens. Secundo quia peccator est capax gratiae: unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quam quaecumque alia irrationalis creatura. Unde maxime inordinate uteretur hoc sacramento, qui projiceret ipsum canibus ad manducundum vel qui projiceret in lutum ad conculcandum [1]).

Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß man den Gläubigen die Schändlichkeit der unwürdigen Communion durch solche Analogien anschaulich vorstellen soll. Der Herr hat gewiß einen größeren Abscheu vor einem sündigen Menschen, in den er durch die Communion einzugehen gezwungen wird, als vor dem physischen Schmutze des Kothes. In diesem Sinne kann man auch Sätze hingehen lassen wie: Non minus est detestabile in os pollutum, quam in lutum mittere Dei Filium. Und ebenso hat es einen guten Sinn, die unwürdige Communion mit dem Verrath des Judas, mit dem Gottesmord auf Golgatha zu vergleichen, womit sie offenbar Aehnlichkeit hat, um vor derselben abzuschrecken; selbst ein argumentum a minori ad majus ist nicht zu verwerfen, da der Christ viel bessere Erkenntniß besitzt, viel mehr Wohlthaten empfangen hat u. s. w. Daß der unwürdige Empfang dieses Sakramentes eine schwerere Sünde ist, als der sacrilegische Mißbrauch eines anderen Sakramentes, ist jedem Christen klar, und wird durch unsere obigen Ausführungen noch hinlänglich begründet.

4. Die vom Apostel geforderte Prüfung vor der Communion kann und muß wegfallen, wenn die Empfänger sie nicht anstellen können, und weil sie im Gnadenstande sicher sind, nicht anzustellen brauchen. Dies ist der Fall bei den unmündigen Kindern, denen man in der alten Kirche und noch später, in der lateinischen bis in's Mittelalter hinein und bei den Griechen noch heutzutage, die Communion sogleich nach der Taufe, meist unter den Gestalten des Weines spendete. Bei Hugo von St. Victor treffen wir noch diese Praxis, aber im 13. Jahrhundert wird die Kindercommunion bereits von Synoden untersagt und im 14. Jahrhundert

1) Ibid. ad 3m.

führte bereits Benedict XII. die Kindercommunion unter den Irrthümern der Armenier an. Das Concil von Basel und das V. Lateranconcil haben den Böhmen die Kindercommunion, welche die Universität Prag 1418 unter beiden Gestalten verlangte, verweigert, das Concil von Trient hat die Behauptung der Nothwendigkeit der Kindercommunion mit dem Anathem belegt [1]), ohne den alten Gebrauch verurtheilen zu wollen [2]). Es gibt auch zugleich den Grund für die jetzige Praxis an: Siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt.

Die alte Kirche ging von dem Gedanken aus, daß die Sakramente ex opere operato wirken und also die Eucharistie auch den Kindern schon, wenn sie getauft sind, die Gnade verleihen bezw. vermehren kann. Sie ertheilte darum den Getauften sogleich Firmung und Eucharistie, um ihnen sobald als möglich die Stärkung und Vermehrung des geistigen Lebens zuzuwenden.

Doch viel triftiger sind die Gründe für die gegenwärtige Praxis, welche die Kindercommunion verbietet, und verlangt, daß die Empfänger wenigstens so viel Verständniß haben, um diese himmlische Speise von gewöhnlichem Brode zu unterscheiden [3]).

Die Taufe als durchaus zum Heile nothwendiges Sakrament kann und darf den Kindern gespendet werden, damit sie nicht eben des Heiles ganz verlustig gehen; diese Gefahr entschuldigt auch hinreichend die nahe liegende Gefahr, daß sie zum Gebrauche der Vernunft gelangt, die Gnade wieder verlieren; aber eine solche Gefahr besteht für die Getauften nicht, wenn sie ohne Eucharistie sterben; dagegen bleibt die traurige Möglichkeit, daß sie die eucharistische reichliche Gnade wieder verlieren. Erst wenn sie zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, tritt für sie das Bedürfniß größerer Gnaden ein, und können sie, durch ihre dem hl. Sakramente entsprechende Vorbereitung die Früchte des Himmelsbrodes sich reichlicher zu eigen machen. Der röm. Katechismus nimmt von dem allgemeinen Gebote, die Eucharistie zu empfangen, die Kinder aus und begründet diese Ausnahme: Docendum est eos tamen excipi, qui nondum rationis usum propter aetatis imbecillitatem habent. Hi enim neque sacram Eucharistiam a communi et profano

1) Sess. 21. can. 4. — 2) Cap. 4.

3) Iis, qui propter aetatis imbecillitatem nondum hujus sacramenti cognitionem et gustum habent, administrari non debet. Rit. Rom. de SS. Euch. Sacram.

pane sciunt discernere neque ad eam accipiendam pietatem et animi religionem afferre possunt. Atque id etiam a Chr. Dni institutione alienissimum videtur; inquit enim: Math. 26, 26: „Accipite et comedite". Infantes autem idoneos non esse, qui accipiant et comedant, satis constat. Vetus quidem illa fuit in quibusdam locis consuetudo, ut infantibus etiam S. Eucharistiam praeberent: sed tamen tum ob eas causas, quae antea dictae sunt, tum ob alias Christianae pietati maxime consentaneas, jam diu ejusdem ecclesiae auctoritate id fieri desiit. Vide Cypr. serm. 3. de lapsis post med. [1]).

5. Die Heiligkeit und Erhabenheit dieses Sakramentes verlangt selbst körperliche Reinheit und körperliche Vorbereitung. Darum hat die Kirche dem Empfänger es zur strengsten Pflicht gemacht, nüchtern den Leib des Herrn zu empfangen, vor dieser hehren Himmelspeise keine irdische Speise zu sich zu nehmen. Der Herr hat allerdings nach dem Paschamahl das Sakrament seinen Jüngern gespendet: aber die Berufung auf dieses Beispiel des Herrn ist darum unstatthaft, weil erstens die innige Beziehung der hl. Eucharistie zum Paschamahle die Einsetzung des neuen Pascha als Ersatz und Erfüllung des alten diese Verbindung verlangte, und zweitens, weil die Unzuträglichkeiten, welche aus dieser Verbindung folgen, schon vom Apostel gerügt werden mußten und darum die Feier der Agapen nur kurze Zeit im Gebrauch blieb, und weil drittens die Kirche die Gründe für den nüchternen Empfang schon längst für so wichtig erachtete, daß sie die Nüchternheit zum strengsten Gesetze machte [2]).

In der Apostellehre und beim hl. Ignatius werden noch die Agapen erwähnt, aber schon der hl. Justin kennt sie nicht mehr, direct

1) P. II, c. 4. q. 47.

2) Cum in nonnullis mundi partibus quidam temerarie asserere praesumant, populum Christianum debere sacrum Eucharistiae sacramentum sub utraque panis et vini specie suscipere... etiam post coenam vel alias non jejunum, et communicandum esse pertinaciter asserunt contra laudabilem ecclesiae consuetudinem rationabiliter approbatam,.. hinc est quod hoc praesens Concilium ... declarat, decernit et definit, quod licet Chr. post coenam instituerit ... tamen hoc non obstante sacrorum canonum auctoritas laudabilis et approbata consuetudo ecclesiae servavit et servat, quod hujusmodi sacramentum non debet confici post coenam, neque a fidelibus recipi non jejunis, nisi in casu infirmitatis aut alterius incessitatis, a jure vel ecclesia concesso vel admisso. Conc. Constant. sess. 13. confirm. a Mart. V. *Denzinger-Stahl* n. 585.

verwirft sie der hl. Cyprian, indem er erklärt, der Herr habe die Stunde des Paschamahles einhalten müssen, wir Christen aber müßten die Auferstehung des Herrn in der Frühe feiern [1]). Daneben blieb freilich in Afrika eine eucharistische Feier am Abend, wenigstens am Gründonnerstag. Die Synode von Hippo (393) verordnet im 28. Kanon, daß die hl. Geheimnisse nur von Nüchternen gefeiert werden sollten, mit Ausnahme am Gedächtnißtage des Abendmahles des Herrn. Gegen diese Ausnahme richtet das Trullanum den 29. Kanon und schreibt allgemeine Nüchternheit vor. Der hl. Augustin konnte den nüchternen Empfang als allgemeine Sitte der Kirche bezeichnen und gibt als den für alle Fälle entscheidenden Grund an, daß keine andere Speise vor dem Leib des Herrn in den Mund des Christen eingehen dürfe [2]). Schon Cyprian berichtet gleichfalls als Thatsache, daß man dieses Brod vor jeder Speise genieße. Nach gegenwärtiger strenger Praxis der Kirche wird regelmäßig die Communion den Nichtnüchternen nur gespendet, wenn sie als Viaticum gereicht wird oder wenn die Vollendung des angefangenen Opfers es verlangt, oder ein sonstiger triftiger Grund vorliegt.

Es könnte diese Strenge etwas hart erscheinen, da es einerseits sich um eine Sache der Disciplin handelt, welche nicht immer dieselbe war, andererseits aber manche Kranke, welche nicht nüchtern bleiben können, schwer dadurch geschädigt werden. Aber man muß bedenken, daß diese Strenge durchaus nothwendig ist, um das Gesetz aufrecht zu halten: eine Lockerung desselben würde bei Zulassung mancher Entschuldigungsgründe ebenso unfehlbar eintreten, wie es beim Fastengebote geschehen ist. Uebrigens gibt es für solche Kranke doch Mittel und Wege, auch häufiger zu communiciren, wenn sie auch mit Unbequemlichkeiten verbunden sind. Jedenfalls ist es weise von der Kirche eingerichtet, daß das Urtheil über nicht nüchternen Empfang nicht dem Einzelnen überlassen ist, sondern von den kirchlichen Obern gefällt werden muß, und daß unter Umständen eine andere Leistung vom Communicirenden gefordert wird, um die Strenge des Gesetzes einzuschärfen. Es dispensirt jetzt der Papst solche Kranken, wenigstens etwas Flüssiges zu nehmen, wogegen aber ein entsprechendes Almosen gegeben werden muß.

---

1) Ep. 63, 16. — 2) Ep. 54, 6. 8.

§ 551.

Der Verwalter der hl. Eucharistie.

1. Bei den übrigen Sakramenten, welche gleichzeitig hergestellt und gespendet werden, ist es nicht nöthig, bei der Administration derselben diese beiden Momente zu scheiden: aber bei der hl. Eucharistie fallen diese beiden Momente sachlich und zeitlich auseinander: die Verwaltung derselben umfaßt also die confectio sacramenti und die dispensatio, distributio an die Empfänger. Ersteres geschieht durch die Consecration, letzteres durch die Darreichung der Communion. Nun aber ist die Consecration Function des Priesters, und regelrecht steht demselben Minister, der das Sakrament herstellt, auch die Spendung zu [1]). Also ist der Priester der eigentliche rechtmäßige Verwalter der hl. Eucharistie.

2. Daß der Priester allein consecriren kann, ergibt sich schon aus dem Opfercharakter der Eucharistie, welcher wesentlich in der Consecration liegt. Opfer und Priester sind correlative Begriffe. Kein Opfer ohne Priester, wie kein Priester ohne Opfer. Das Opfer ist ein öffentlicher socialer Cultact; derselbe kann nur vom öffentlich authentisch bestellten λειτουργός im Namen des Volkes vollzogen werden. Die Protestanten verwerfen darum ganz consequent wie das wahre Opfer so das eigentliche specielle Priesterthum. Da aber der Unterschied zwischen Laien und Klerikern zur wesentlichen Organisation der Kirche gehört, und insbesondere dem Priesterthum die Gewalt wie zu lehren, so zu regieren und zu heiligen übertragen ist, so darf vor allem das eucharistische Opfer, der vorzüglichste, wesentlichste Cultact der christlichen Kirche und ihr hehrstes Gnadenmittel, nur vom Priester verwaltet werden. Die lehrende, regierende Kirche ist die Stellvertreterin Jesu Christi; sie setzt die Functionen seines Propheten-, Königs- und Hohepriesteramtes fort. Wenn aber in irgend einer Function der Priester nur stellvertretend für Christus eintritt, dann in der Consecration, wo er spricht: Das ist mein Leib. Brod und Wein in den Leib und das Blut des Herrn zu verwandeln ist eine so hehre Function, daß dem Consecrator sozusagen die Allmacht Gottes zu Diensten steht. Eine solche Gewalt, die nicht einmal den Engeln zukommt, muß eigens mitgetheilt werden [2]). Sie

1) Ejusdem est hoc sacramentum dispensare et consecrare. S Thom. 3. p. q. 82. a. 3. ad 2m.

2) Hoc sacramentum est tantae dignitatis, quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius,

wird aber dem Priester ganz speciell in der Priesterweihe verliehen und ihm dazu ein bleibender Charakter eingeprägt: Accipe potestatem offerre sacrificium . . . tam pro vivis quam pro defunctis. Alle also, welche die hl. Priesterweihe nicht empfangen haben, denen der priesterliche Charakter abgeht, haben keine Gewalt, die hl. Eucharistie zu verwalten.

Mit dem priesterlichen Charakter ist diese Gewalt so untrennbar gegeben, daß wie dieser so auch die Gewalt zu celebriren keinem Priester genommen werden [1]), durch keine Schlechtigkeit, Häresie und Unglauben verloren gehen kann [2]).

3. So finden wir es auch von Anbeginn in der Kirche: nur die Vorsteher, Bischöfe und Presbyter dürfen die hl. Eucharistie feiern. Nach der Apostellehre [3]) werden die Bischöfe und die Diakone als Verwalter der hl. Eucharistie bezeichnet. Es ist eine wiederholt vom hl. Ignatius eingeschärfte Mahnung, in Einheit mit dem Bischofe, den Priestern und Diakonen die hl. Eucharistie zu feiern [4]). In einer schönen Schilderung der eucharistischen Feier bei Justin ist es der „Vorsteher", der den Segen über die Elemente spricht. Ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν . . . καὶ εὐχαρίστιαν [5]). Daß unter dem Vorsteher nur der Bischof gemeint sein kann, ist nach der Natur der Sache klar; Irenäus und Eusebius nennen die römischen Bischöfe (Presbyter) Vorsteher der Kirche. Bei Tertullian wechseln praesidentes, seniores, sacerdotes [6]) als synonyme Ausdrücke mit einander ab. Durch den Priester, zu dessen Handlungen das Opfer

---

oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Chr. potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Chr. Per hoc enim ponitur in gradu eorum, quibus dictum est a Domino Luc. XXII, 19: „Hoc facite in meam commemorationem." Et ideo dicendum est, quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum. S. Thom. 3. p. q. 82. a. 1.

1) Episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter sicut minister Dei, cujus effectus per hominem tolli non potest secundum illud Matth. XIX, 6: Quod Deus conjunxit, homo non separet. Et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat potest auferre characterem baptismalem. S. Thom. 3. p. q. 82. a. 8. ad 2m.

2) Ibid. aa. 5. 6. 7. 8. — 3) 15, 1.

4) Ad Philad. 4. ad Smyrn. 8, 1. ad Trall. 2. 3. ad Magn. 6, 1.

5) *Justin. M.*, Apol. I, 65.

6) De virg. vel. 9. adv. Jud. 2. de cor. 3.

gehört, werden die Verstorbenen beim Opfer Gott empfohlen; aus der Hand der Vorsteher empfangen die Gläubigen beim Opfer die Eucharistie. Wenn er den Katholiken (Psychikern) vorwirft [1]), bei ihnen sei der Priester der Koch, so bezeugt er den auch von ihm früher ausgesprochenen allgemeinen Glauben, daß die Priester das Brod des Lebens spenden.

Origenes betont die von uns oben hervorgehobene Beziehung zwischen Priester, Altar und Opfer; der Hohepriester ist Jesus Christus, die andern Priester sind seine Stellvertreter [2]). Den letzteren Gedanken führt der hl. Cyprian näher aus. Er verbietet den abtrünnigen zurückkehrenden Priestern, das hl. Opfer wieder darzubringen [3]). Er weist die Presbyter an, von den Diakonen begleitet, welche das hl. Blut darreichen sollen, bei den gefangenen Bekennern das hl. Opfer darzubringen [4]).

4. Für die spätere Zeit kann über die ausschließliche Befugniß der Priester in Bezug auf das eucharistische Opfer kein Zweifel mehr bestehen. Es treten dann mit der strengeren Gliederung der Hierarchie die speciellen Befugnisse des Bischofs, Priesters und Diakons bei der Verwaltung der hl. Eucharistie immer deutlicher hervor. Wenn in der ersten Zeit vorzüglich die Bischöfe genannt werden, so hängt das mit dem Umstande zusammen, daß die Priesterwürde noch nicht streng aus der bischöflichen ausgeschieden war. Der Bischof ist aber der Priester, sacerdos κατ' ἐξοχήν; ihm kommt also vor allem die Feier des eucharistischen Opfers zu, dem einfachen Priester nur in Unterordnung unter den Bischof. Nach dem hl. Ignatius ist nur die eucharistische Feier rechtmäßig, welche unter dem Bischof, oder unter dem, welchem er es gestattet, stattfindet.

5. Das Amt der Diakone wird dabei genauer dahin bestimmt, daß sie die hl. Geheimnisse austheilen. So klar und bestimmt der hl. Justin M.: εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν [5]).

---

1) Adv. psych. 16.
2) In Num. hom. 10, 2; 11, 3. In Lev. hom. 6, 2. c. Celsum 8, 13.
3) Ep. 65, 1.
4) Ep. 5, 2; 72, 2.
5) Apol. I, 65.

Später finden wir die Function des Diakons auf die Austheilung des Kelches beschränkt. So sollen nach dem hl. Cyprian die Diakone nur den Kelch reichen [1]). Für den Orient bezeugen dieselbe Praxis die Apostolischen Constitutionen [2]). Auf diese Praxis weist auch die Anrede des hl. Martyrers Laurentius an den hl. Papst Sixtus hin: Tu numquam sine ministro sacrificium offerre consueveras ... Experire, utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem [3]). So wird auch im Ordo Romanus die Darreichung des Kelches als Function des Diakons bezeichnet.

Die Spendung der Eucharistie wurde in der ältesten Zeit so sehr als Function der Diakone angesehen, daß dieselben an einigen Orten den Priestern sie reichten, was das Nicänum als Mißbrauch tadelt [4]). Mißbräuchlich wurden später bisweilen die hl. Geheimnisse auch von Laien, selbst von Frauen, gespendet. Nahegelegt wurde eine solche Praxis durch die Hauskommunion mit nach Hause genommenen Partikeln und durch die Nothfälle, wo auch niedere Kleriker, wie der Akolyth Tarsicius, die hl. Geheimnisse den Martyrern im Kerker überbrachten. Darum verbot das Trullanum den Laien, sich die hl. Communion selbst zu reichen, wenn der Bischof oder Priester oder Diakon zugegen sei [5]), und eine Synode von Paris (829) verbot mit Berufung auf ältere Kanones den Frauen die Spendung der Communion an das Volk. Seit Innocenz III. ist die Function der Diakone in betreff der hl. Eucharistie genau bestimmt: neben dem Predigen, Zubereiten des Tisches des Herrn ist die Austheilung der Eucharistie mit Erlaubniß des Bischofs oder Priesters seine amtliche Obliegenheit [6]). Daß längere Zeit nur der Kelch dem Diakon anvertraut wurde, hat seinen Grund in der blos mittelbaren Berührung des Trägers mit dem Inhalte. Denn einer der Gründe dafür, daß eigentlich nur der Priester die hl. Communion austheilen soll, ist die hehre Heiligkeit des Sakramentes: nur geweihte Hände und Gefäße dürfen mit ihm in unmittelbare Berührung kommen [7]).

---

1) De lapsis 25. — 2) 4, 8, 13—15.

3) In fest. S. Laur. Resp. ad lect. VI.

4) Can. 18. Vgl. auch O. Braun, Das B. d. Synhad. S. 140.

5) Can. 48.

6) De myst. missae l. I. c. 5.

7) Ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Chr. ... tertio quia in reverentiam hujus sacramenti a nulla re contingitur nisi consecrata. Unde et corporale et calix consecrantur et similiter manus sacerdotis

Dagegen mußte der Leib des Herrn unmittelbar berührt werden; oder das consecrirte Brod erst gebrochen werden. In der griechischen Kirche wird bis jetzt nach der Vorschrift des Euchologiums nur ein größeres Brod consecrirt und derselbe Gebrauch bestand auch im Abendlande bis ins 11. Jahrhundert, wo man anfing, für die Laien, welche in der Messe communicirten, eigene Hostien zu consecriren. Die Communion außer der Messe kam erst im 13. Jahrhundert auf.

Wenn freilich den Gläubigen die consecrirte Partikel in die Hand gegeben werden konnte, eine Sitte, die im Abendlande bis ins 8. Jahrhundert nachweisbar ist, wo nunmehr allgemein die hl. Hostie den Gläubigen in den Mund gelegt wurde [1]), so konnte man auch keine Schwierigkeit darin finden, den Diakonen die Vermittelung der Opfergaben an die Gläubigen anzuvertrauen; sie sind ja die Diener des Altars, welche dem Priester am nächsten stehen, welche nach dem Priester am nächsten an der Confectio sacramenti in der Liturgie betheiligt sind und gleichsam die geborenen Vermittler zwischen Volk und Priester, wie diese die Vermittler zwischen Volk und Gott darstellen [2]).

Da später der Kelch nicht mehr ausgetheilt wurde, so ging die Befugniß der Diakone vollständig auf den Leib des Herrn über, sodaß nach den Moralisten jetzt die Diakone im Falle der Noth verpflichtet sind, das Viaticum ohne alle Commission zu spenden.

So hat allerdings zu allen Zeiten trotz mannigfacher Variationen die Spendung der Eucharistie als regelrechte Function der Diakone gegolten, aber dabei blieb sie doch immer die eigentliche Obliegenheit des opfernden Priesters, weil die Abhängigkeit des Diakons vom Priester nachdrücklich betont wurde.

---

ad tangendum hoc sacramentum; unde nulli alii tangere licet nisi in necessitate, puta si caderet in terram vel in aliquo alio necessitatis casu. S. Thom. 3. p. q. 82. a. 3.

1) Funk, Kirchengesch. Abhandlg. Der Communionritus S. 293 ff.

2) Diaconus quasi propinquus ordini sacerdotali aliquid participat de ejus officio, ut scl. dispenset sanguinem non autem corpus, nisi in necessitate, jubente episcopo vel presbytero. Primo quidem quia sanguis Chr. continetur in vase, unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Chr. Secundo quia sanguis designat redemtionem a Chr. in populum derivatam; unde et sanguini admiscetur aqua, quae significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconis dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis. S. Thom. 3. p. q. 82. a. 3. ad 1m.

6. Daß der Priester, der die Opfergabe bereitet und demgemäß auch selbst vom Opfermahle genießen muß, sie auch den Theilnehmern am Opfer auszutheilen hat, ist selbstverständlich. In der Sache bleibt es aber dasselbe, ob die Communion in der Messe gespendet oder auch unabhängig von ihr, welcher Gebrauch seit dem 13. Jahrh. neben dem ursprünglichen allgemeiner wurde, ausgetheilt wird: denn sie ist und bleibt auch so Opfergabe; die hl. Communion ist ein Opfermahl.

Außer den oben angeführten Gründen gibt der hl. Thomas noch folgende für die Spendung der Eucharistie durch den Priester an: Ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Chr. propter tria: Primo quidem quia ipse consecrat in persona Chr. Ipse autem Chr. sicut consecravit corpus suum in coena, ita et aliis sumendum dedit. Unde sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Chr., ita ad eum pertinet dispensatio. Secundo quia sacerdos constituitur medius inter Deum et populum, unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere [1]).

Man sieht, das sind sehr schöne, aber immer nur sehr triftige Congruenzgründe; von einer inneren Nothwendigkeit kann keine Rede sein; denn da es sich nicht um Herstellung eines Sakramentes handelt, sondern so zu sagen nur um Uebermittelung eines schon fertigen Sakramentes an den Empfänger, so könnte im Grunde jeder Laie vom Opfernden dazu bestellt werden; wegen der hohen Heiligkeit des Sakramentes aber ist es durchaus geziemend, daß selbst diese bloße Vermittelung durch einen speciell dafür geweihten Diener des Altars vollzogen wird.

7. Aber die Confectio sacramenti haftet so innerlich am Charakter der Priesterweihe, daß sie nur vom ordinirten Priester vollzogen werden kann, wie dies die Kirche auch wiederholt feierlich definirt hat. So sehr nachdrücklich in dem den Waldensern vorzulegenden Glaubensbekenntnisse Innocenz III.: Firmiter credimus et confitemur, quod ... non potest nec debet Eucharistiam consecrare vel altaris sacrificium conficere, nisi sit presbyter a visibili et tangibili episcopo regulariter ordinatus [2]). Schon vorher bestimmte das IV. Lateranconcil 1215 gegen die Albigenser: Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacer-

1) 3. p. q. 82. a. 3.
2) *Denzinger-Stahl*, n. 370.

dos, qui rite fuerit ordinatus . . .[1]). Nach dem Concil von Florenz stellt der Priester in der Person Jesu Christi dieses Sakrament her[2]). Nach dem Concil von Trient hat Christus beim letzten Abendmahle den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Priestern, die Gewalt zu consecriren verliehen[3]).

III. Die hl. Eucharistie als Opfer[4]).

§ 552.

Wesensbestimmung des Opfers.

Da wir über Begriff und Wesen des Opfers bereits bei der Behandlung des Kreuzesopfers[5]) gesprochen, reicht es hin, hier in Kürze mit besonderer Beziehung auf das eucharistische Opfer darüber zu handeln.

1. Sakrament und Opfer stimmen darin überein, daß beide Culthandlungen sind, d. h. einen religiösen Ritus, also ein geheimnißvolles heiliges Zeichen, ein äußeres religiöses Symbol, bezw. eine symbolische Handlung darstellen, durch welche etwas Unsichtbares, Heiliges, Göttliches bezeichnet wird und dem frommen Sinne in anschaulicher, sinnlicher Form vorgestellt wird[6]). Darum kann auch dasselbe heilige Symbol als Sakrament und zugleich als Opfer fungiren, wie wir dies thatsächlich in der hl. Eucharistie finden: der Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten des Brodes und

---

1) Ebd. n. 357.

2) Decr. pro Arm.

3) Sess. 22. can. 2. sess. 23. can. 1.

4) *Pasqualigo*, de sacrificio N. L. quaestiones theolog., mor., jurid. 1662. — Weickum, Das hl. Meßopfer. 1865. — Innocenz III., Sechs Bücher von den Geheimnissen der hl. Messe. Uebersetzt von Hurter. 1857. — Ph. Hergenröther, Die hl. Eucharistie als Opfer. 1868. — Westermaier, Die Messe in ihrem Wesen oder das verklärte Kreuzesopfer. 1868. — Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. 1870. — Specht, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers. 1870. — Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. 1870. — *Lambrecht*, De ss. Missae sacrificio dissert. dogm. 1875. — *Rosset*, De Euchar. mysterio. 1876. — *Humphrey*, The one Mediator of sacrifice and sacrements. 1890. — Lohmann, Das Opfer des N. B. 1892. — Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, 1892. — Renz, Opfercharakter der hl. Eucharistie nach der Lehre der Väter und der Kirchenschriftsteller. 1892. — Walter, Die hl. Messe, der größte Schatz der Welt. 5. Aufl. 1895. — Gihr, Das hl. Meßopfer. 6. Aufl. 1896.

5) 7. Bd. S. 832. Vgl. Apologetik I. S. 36 ff.

6) Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est. August. de civ. Dei. l. 15, 19.

Weines: bezw. die Herstellung des Sakramentes durch die Consecration ist zugleich das Opfer des Leibes und Blutes Christi.

Aber ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen dem unsichtbaren Heiligen, das durch den sakramentalen und dem, welches durch den sacrificalen Ritus bezeichnet wird. Der sakramentale Ritus bezeichnet die innere Gnade, der Opferritus die innere religiöse Gesinnung, die Hingabe an Gott, das innere Opfer. Darum ist das Sakrament zuallererst Gnadenmittel, ein Act, in dem wir von Gott etwas empfangen, das Opfer zu allererst Cultact, in dem wir Gott etwas geben. Erst in zweiter Linie ist auch der Vollzug und Empfang des Sakramentes ein Cultact, wie auch das Opfer durch den Cultact göttliche Segnung und Heiligung erstrebt und erlangt. Dieses verschiedene innere Moment der beiden Cultacte verlangt auch ein verschiedenes äußeres Symbol oder wenn, wie in der Eucharistie dieselbe Sache oder Handlung einen sakramentalen und sacrificalen Ritus darstellen, muß eine andere Seite desselben die innere Gnade und eine andere die innere Opfergesinnung zum Ausdruck bringen.

Auch in der Constitution aus Materie und Form stimmen Sakrament und Opfer überein. Wie das Sakrament aus dem äußeren Zeichen als Materie und der inneren Gnade als metaphysischer Form sich zusammensetzt: so das Opfer aus der Opferhandlung und der inneren Opfergesinnung, und wie wiederum das äußere Zeichen des Sakramentes aus der unbestimmten Materie, meist materiellen Elementen, und der bestimmten Form, meist dem Worte, constituirt wird, so haben wir beim Opfer eine Opfergabe als Materie, welche durch eine sacrificale Behandlung, eine immutatio, genauer die Opferhandlung als Ausdruck der innern Hingabe bestimmt wird. Die Worte, welche vom Opfernden mit der Darbringung des Opfers verbunden werden, drücken zwar noch bestimmter die innere Gesinnung aus, wie etwa: wir opfern dir diese Gabe zur Anerkennung unserer Abhängigkeit von dir, dem höchsten Herrn. Aber dieselben können doch kaum als Form des Opferritus bezeichnet werden, da sie nicht wesentlich sind; auch ohne alle Worte muß die Opferhandlung die innere Opfergesinnung zum Ausdruck bringen.

Um also das Wesen des Opfers kennen zu lernen, müssen wir untersuchen: welches ist jene innere Opfergesinnung, welche durch die symbolische Opferhandlung ihren Ausdruck erhalten soll; wie beschaffen muß die Opfergabe und weiterhin die Behandlung der Opfergabe sein, um ein geeignetes Symbol des inneren Opfers zu sein

2. Als Opfergaben finden wir überall, sowohl in der

profanen als heiligen Geschichte, vorzugsweise Thiere, insbesondere Hausthiere, speciell solche, welche dem Menschen als Nahrung dienen; sodann andere Nahrungsmittel aus dem Pflanzenreich, wie Brod, Wein, Oel, Salz, auch Weihrauch, Wachs, oder auch Kostbarkeiten des Mineralreichs. Indem der Mensch dieses seines Eigenthums, speciell dessen, wovon sein Leben abhängt, sich entäußert und es Gott hingibt, erklärt er, daß er alles von Gott hat, daß Gott Herr alles Lebens, auch des seinigen ist; er gibt sich an Gott, den Herrn alles Seins, hin, indem er von dem Seinigen gibt; es ist die Opfergabe ein Tribut an seinen rechtmäßigen Herrn, dem er alles verdankt. Die Opfergaben *vertreten* die Stelle des Menschen, er gibt sich in denselben Gott selbst hin[1]). Die innige Beziehung der Opfergabe zu dem Menschen spricht sich auch darin aus, daß die Opfer gleichsam zum menschlichen Gebrauche, zum Essen, zu würzigem Essen hergerichtet wurden. Die Thiere wurden geschlachtet, gekocht und zum Mahle hergerichtet; es wurde *Salz* darauf gestreut u. s. w.[2]).

---

1) Ceremoniae V. Legis duplicem causam habebant unum scl. literalem secundum quod ordinabantur ad cultum Dei, aliam vero figuralem sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa ceremoniarum quae ad sacrificia pertinebant.

Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum divinum, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet, quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tamquam a primo principio et ordinet in Deum tamquam in ultimum finem. Et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem, quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat, secundum quod dixit David I Paralip. XXIX, 14: „Tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus Tibi." Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo, quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat: propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo secundum illud Exod. XXII, 29: „Qui immolat diis, occidetur, praeterquam Domino soli." S. Thom. 1. 2. q. 102. a. 3.

2) Animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum. Et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significabatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac

Doch mit dieser Hingabe des Menschen an Gott, seinen Schöpfer und Herrn, durch die stellvertretende Aufopferung der Gabe, ist der Begriff des eigentlichen Opfers nicht erschöpft. Wir haben dieselbe auch in der einfachen Oblation, der Spendung einer Gabe an Gott oder an seine Diener, welche auch ohne alle Veränderung an der Opfergabe stattfinden kann. Als solche können alle kostbaren Gegenstände, wie Gold, Silber, Edelsteine, werthvolle Stoffe: Seide, Purpur, fungiren.

3. Das Opfer unterscheidet sich von der bloßen Oblation dadurch, daß die Gabe beim Opfer eine sacrificale Behandlung erfährt, einer Veränderung unterzogen wird [1]). Die Veränderung derselben kann nun unter Umständen nur dazu dienen, sie dem menschlichen Gebrauche zu entziehen und sie ganz zu Gottes Eigenthum zu machen. Darum kann auch ohne demutatio oder destructio die Opferidee, die Hingabe unserer selbst an Gott, unseren höchsten Herrn, ausgedrückt werden.

4. Aber das Opfer ist unter allen Culthandlungen der emphatischeste Ausdruck der inneren Anbetung; es ist der Centralpunkt aller latreutischen Gottesverehrung, der Ausdruck der absolutesten Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, seinem Urheber und Endziel, die vollendetste Hingabe an den Schöpfer und Seligmacher [2]). Wir geben uns darin

---

si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi. 1. 2. q. 102. a. 3. ad 5m.

1) Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.

Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circum ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. S. Thom. 2. 2. q. 85. a. 3. ad 3m.

Nomen oblationis commune est ad omnes res, quae in cultum Dei exhibentur, ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est et sacrificium. Unde Exod. XXIX, 18 dicitur: „Offeres totum arietem in incensum super altare; oblatio est Domino odor suavissimus victimae Dei"; et Levit. II, 1: „Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit ejus oblatio." Si vero sic exhibeatur, ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. q. 86. a. 1.

2) Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo

ihm so hin, daß wir, das Nichts, in Ihm, dem einzig wahrhaft Seienden, gleichsam aufgehen, freilich um aus ihm verklärt, gesühnt, geheiligt wieder hervorzugehen und so nach Ertödtung des alten gottentfremdeten oder doch gottfernen Seins ein neues göttliches Leben zu leben. Um dies zum klaren Ausdruck zu bringen, wird das Opferthier geschlachtet, die Opfergabe im Feuer vernichtet, der Wein ausgeschüttet, der Weihrauch verbrannt. Diese menschlichen Substitutionsmittel vertreten die Stelle des Opfernden. Für seine Sünden hätte er den Tod verdient, er anerkennt seine Schuld, indem er ein lebendes Wesen oder Lebensmittel an seiner Stelle vernichtet. Seine absolute Abhängigkeit, die Abhängigkeit des Nichts von der Quelle alles Seins und seine absolute Hingabe an sein letztes Ziel, also das volle Aufgehen seines Ichs in Gott würde er am geeignetsten durch eigene Hinopferung seines Lebens für Gott bekunden; aber ein solches vollendetstes Opfer konnte nur Jesus Christus darbringen, der Gewalt hatte, sein Leben zu geben und es wieder zu nehmen. Wir können nur stellvertretende Wesen und Dinge vernichten, um denselben Gedanken zum Ausdruck zu bringen.

5. Eine moralische Vernichtung, eine demutatio der Opfergabe, kann denselben Gedanken, wenn auch weniger prägnant, ausdrücken. Jedenfalls liegt der Gedanke der Ertödtung, der schmerzhaften Entsagung so sehr in unserem allgemeinen christlichen Begriffe des Opfers, daß gerade dieses Moment das tertium comparationis bildet, wenn man jetzt meist auch tropisch von Opfer, Opfern, Hinopfern spricht. Wenn man sagen wollte, diese Auffassung hat sich unter dem Einflusse des Kreuzesopfers Christi gebildet, so ist zu bemerken, daß ein Begriff, der vom vollkommensten aller Opfer hergenommen wurde, nicht wohl falsch sein kann. Aber auch das ganze Opferritual der Juden und selbst der Heiden (sogar bei ihren Menschenopfern) weist denselben Begriff auf. Die Menschheit opfert hauptsächlich in ihrem Schuldbewußtsein: für dieses ist das „Blut" das einzige Mittel der Versöhnung: Sine sanguinis effusione non fit remissio. Wenn sich Scheeben für die gegentheilige Ansicht, daß die sacrificale Immu-

anima seipsam offert Deo secundum illud Psalmistae: „Sacrificium Deo spiritus contribulatus," quia exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum. In solo etiam eo animae nostrae beatitudo consistit. Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia. 2. 2. q. 85 a. 2.

tation in einer Consecration bestehe, auf die Etymologie von sacrificium beruft, so kann jedenfalls diese heidnische Auffassung der alten Bewohner von Latium nicht gegen den christlichen Sprachgebrauch geltend gemacht werden. Ihm können wir die θυσία der Griechen, welche eine Schlachtung, Verbrennung bedeutet, entgegenhalten. Freilich beruft sich auch der hl. Thomas auf die Etymologie von sacrificium, um die Opferhandlung zu bestimmen: aber wie derselbe hl. Lehrer erklärt, besteht die Heiligung der Opfergabe gerade in der *immolatio*. Das Specificum liegt eben in der immolatio: auf diese kommt es also an; eine confectio, sacratio, consecratio findet auch bei den Sakramenten und Sakramentalien statt. Diese kann also nicht als specifisches Merkmal des Opfers dienen [1]).

6. Diese immolatio findet nun Scheeben u. A. in einer bloßen confectio, einer Herrichtung der Opfergabe für ein wohlgefälliges Opfer; welche Auffassung die herrschende bis auf Vasquez gewesen sein soll. Als besonderer Beweis wird angeführt, daß selbst die Schlachtung des Opferthieres nicht das eigentliche Opfer war, sondern die Blutsprengung und das Verbrennen des Fleisches, wodurch sie ein Wohlgeruch vor dem Herrn wurde.

Dieser Auffassung traditionelle Bedeutung zuzumessen, geht jedenfalls nicht an. Denn die Väter haben keine eigentliche Definition vom Opfer gegeben. Die mehr oder weniger spiritualistischen Andeutungen von Augustinus [2]) würden, wenn sie als Definition gelten sollten, mehr die Lehre der Häretiker, als jene sog. traditionelle Auffassung stützen. Der hl. Thomas und die Späteren bis zum Concil von Trient begnügen sich allerdings damit, von einer confectio, consecratio, immutatio zu sprechen, aber auf das eigentliche Wesen der confectio, immutatio gehen sie nicht näher ein; erst die Vertheidiger der katholischen Lehre von dem eucharistischen Opfer gegen die Reformatoren mußten genauer auf das Wesen der immutatio eingehen: sie haben den Begriff der *destructio*, der von den sicher als Opfer bekannten Riten aller Zeiten und Religionen entnommen wird, festgehalten, obgleich sie Mühe hatten, ihn in dem eucharistischen Opfer nachzuweisen. Dagegen haben Neuere, weil sie die destructio in

1) Omnis hostia ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. — Ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scl. ut hostia actualiter tunc exhibita. 3. p. q. 22, a. 2. ad 3m. Hostia Deo oblata in ipsa immolatione sanctificabatur. Lect. in Rom. c. 12. l. 1.

2) So wenn er erklärt: Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo. De civ. D. l. 10. c. 6.

der Eucharistie nicht finden konnten oder wollten, den unentwickelten Begriff der Scholastiker aufgegriffen und ihn exclusiv als das eigentliche, specifische Wesen ausgegeben, das Genus: Herrichten, Heiligen, Verändern für Species genommen und die eigentlich specifische Differenz verworfen.

Freilich wird die Opfergabe durch die Opferhandlung vervollkommnet, aber nicht in sich, in ihrem Sein, sondern eben als Opfer; und je mehr sie in ihrem Sein vernichtet wird, um so vollkommener wird sie als Opfergabe, um so angenehmer in den Augen Gottes. Allerdings bestand das Thieropfer nicht lediglich im Tödten oder Schlachten; durch das Verbrennen und die Blutsprengung wurde die demutatio noch anschaulicher und eindringlicher vorgestellt. Wenn man das Verbrennen mit dem odor suavitatis allzu stark betont, läuft man Gefahr, heidnischen Vorstellungen von dem Schnüffeln des Opferdampfes sich zu nähern.

Die Blutsprengung konnte nur mit Bezugnahme auf die Schlachtung des Thieres sühnend wirken. Denn der Herr erklärt: „Die Seele (das Leben) des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch gegeben für den Altar zu sühnen euere Seelen; denn das Blut versöhnt kraft der Seele [1])." Nicht also das todte Blut, in dem kein Leben mehr ist, wirkt entsühnend, sondern das Blut als Träger der Seele, des Lebens. Durch die Opferung des Lebens des Thieres wird die Opferung des sündigen Menschen, der es wegen seiner Todeswürdigkeit an seine Stelle gesetzt hat, zum Ausdruck gebracht, und so die Wirkung des Opfers wegen der Verheißung Gottes erreicht.

Wenn man einwendet, daß mit den unblutigen Opfern wie mit den Schaubroden keine demutatio vorgenommen wurde, und auch bei den blutigen nicht immer alles Fleisch verbrannt wurde, so berührt dieser Einwand ebenso stark die neue Theorie Scheebens; denn es wurde auch nicht immer eine immutatio vorgenommen. Das Kochen z. B. diente nicht dazu, es für eine göttliche Gabe herzurichten, sondern wie Thomas bemerkt, es als menschliche Speise zuzubereiten und dies einestheils um die Stellvertretung des Menschen im Opfer durch die menschliche Nahrung zum prägnanten Ausdruck zu bringen oder, wenn sie wirklich von Priestern und Laien genossen wurde, das bereits vollzogene Opfer durch ein Opfermahl zu vollenden, die Gemeinschaft,

1) Lev. 17, 11.

in welche der Gläubige durch das Opfer mit Gott getreten, durch Theilnahme am göttlichen Mahle zu besiegeln.

Bei manchen Oblationen kann man allerdings Schwierigkeit haben, die demutatio nachzuweisen, aber dieselbe Schwierigkeit besteht auch in Bezug auf die immutatio, und darum ist der Opfercharakter solcher Gaben selbst zweifelhaft [1]); je stärker aber bei einem Ritus die immutatio im Sinne einer destructio auftritt, desto sicherer ist uns der Opfercharakter. Reichte aber die Veränderung im Sinne einer Vervollkommnung hin, so wären alle Gaben, welche die Israeliten zum Bau des hl. Zeltes darbrachten, wahre Opfer gewesen. Die goldenen Ohrringe und Armbänder wurden ja zu heiligen Gefäßen umgewandelt, und zwar unter der Direction von Priestern und auf Gutheißung Gottes [2]).

Die neue Opfertheorie von Scheeben hat allerdings ein großes Verdienst, daß sie gerade den Zweck des Opfers in recht helles Licht stellt. Sie betont die Heiligung des Opfernden durch die entsprechende Heiligung der Opfergabe in der Opferhandlung. Das Opfer ist nicht lediglich Selbstvernichtung, völlige Hingabe an Gott, um in dem Meere des Seins zu verschwinden, sondern eine solche Hingabe an die Fülle des Seins und das höchste Gut, daß wir uns durch das Opfer mit ihm aufs innigste vereinigt, durch rückhaltloseste Hingabe nun geheiligt und vergöttlicht wiederfinden. Und darum ist die Opferhandlung, welche diesen inneren Opferungsproceß zum Ausdruck bringt, nicht auf eine Vernichtung des Opfergegenstandes einzuengen: es ist eine Vernichtung eines natürlichen Seins, um ein höheres Sein, einen sittlich-religiösen Werth im Dienste Gottes zu erlangen; es wird durch die Opferhandlung eine gottwohlgefällige, den Menschen vor Gott vertretende Gabe hergestellt. Aber nun gerade in die Ver-

1) Die immutatio kann unter Umständen eine blos moralische sein; die Opfergabe wird menschlichem Gebrauche entzogen, für Menschen also vernichtet und geht ins Eigenthum Gottes über, wodurch sie in ihrem religiösen Werthe vervollkommnet wird. Darum kann eine oblatio, welche unter einer Rücksicht nur als Oblation gelten könnte, unter einem weiteren Gesichtspunkte noch als Opfer betrachtet werden.

2) Freilich gehört zum Opfer auch die Einsetzung durch die religiöse Gesellschaft oder in der übernatürlichen Ordnung die Anordnung Gottes selbst. Man sieht aber leicht ein, daß die Hingabe einer goldenen Kette und die Verfertigung eines heiligen Gefäßes aus dem Golde oder die Fassung eines Edelsteines kaum als Opfer eingesetzt werden könnte, wohl aber die Verbrennung eines ganz festen Diamant zu Kohlensäure.

vollkommnung dieser Gabe als Opferritual und in die Heiligung als die innere Opfergesinnung das Wesen des Opfers verlegen, heißt die specifische Eigenthümlichkeit des Opfers verkennen.

7. Aus dem Gesagten ist der Zweck des Opfers im allgemeinen deutlich erkennbar. Der äußere Ritus soll die innere absolute Hingabe an Gott zum Ausdruck bringen. Diese Opferidee enthält virtuell in sich vier Momente; es wird insbesondere dargebracht: 1° zur Anbetung, 2° zur Danksagung, 3° zur Sühne der Schuld, und 4° um Wohlthaten von Gott zu erhalten [1]).

a) Die Anbetung haben wir als den Grundact des Opfers bei der Darlegung seines Wesens erkannt. Durch die Opferhandlung anerkennt der Mensch auf die anschaulichste Weise Gott als den Herrn über Leben und Tod, als seinen Schöpfer und sein letztes Ziel. Damit ist das Opfer der Act einer besonderen Tugend, der Religiosität [2]).

b) Ebenso unmittelbar wie die latreutische, Gott allein gebührende Anbetung, kommt die Sühne in der Opferhandlung zum Ausdruck. Dieselbe ist also einem jeden Opfer im Zustande der gefallenen Menschheit wesentlich. Sühne, Befreiung von der drückenden Schuldenlast war es, was die Menschen durch die Ströme von Menschen- und Thierblut und durch die mit den Opfern häufig verbundenen Kasteiungen erstrebten. Aber auch bei dem unblutigen Opfer liegt in der Hingabe der Opfergabe an Gott eine Entäuße-

1) Der hl. Thomas theilt darnach die Opfer des A. B. ein: Inter omnia sacrificia *holocaustum* erat praecipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant *hostiae pacificae pro gratiarum actione*, quae comedebantur ipso die sed ubique in Hierusalem. Quartum vero locum tenebant *hostiae pacificae ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maxime obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta, quarto propter beneficia sperata. 1. 2. q. 102. a. 3. ad 10m.

2) Contingit et ea, quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta cum aliquis eleemosynam facit de propriis propter Deum vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam, et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus, qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam: et isti actus proprie sacrificia dicuntur et pertinent ad virtutem religionis. S. Thom. 2. 2. q. 85. a. 3.

rung des Eigenthums. Die absolute Hingabe an Gott ist für den sündigen Menschen nur möglich durch Selbstvernichtung, durch Ertödtung der sinnlichen und sündigen Natur. Die Zerknirschung, die Reue findet im Opfer, bei dem die Gabe die Stelle des Sünders vertritt, ihren äußeren Ausdruck und ihre Bewährung.

c) Die Danksagung kommt in jedem Opfer zum Ausdruck, indem das Geschöpf dadurch, daß es Gott etwas von dem Seinigen als Tribut gibt, damit anerkennt, daß es alles von ihm hat und es ihm eigentlich alles geben müsse, und selbst das Nothdürftige, was es zu seinem Unterhalte behält, nur als geborgtes Geschenk Gottes anerkennt.

d) Diese Anerkennung der Abhängigkeit von der Güte Gottes ist aber zugleich das Grundprincip des Bittenden, Hilfe und Segen Erwartenden, und darum schließt jedes Opfer virtuell eine Bitte ein, ist also schon aus sich ein Bittopfer.

Der Opfernde kann aber auch gerade diese Seite besonders ins Auge fassen und eine besondere Gnade von Gott durch das Opfer erlangen wollen, und dann haben wir ein Bittopfer in formellster Weise. Ebenso nennt man das Opfer speciell Dankopfer nur dann, wenn gerade die Danksagung für gespendete Wohlthaten die specielle Intention des Opfernden ist. Dasselbe gilt von dem latreutischen und Sühnopfer.

Im A. T. waren dafür auch verschiedene Opfer mit verschiedenen Opfergaben und verschiedenem Ritus vorgeschrieben, und selbst für verschiedene Vergehen, für verschiedene Anliegen waren verschiedene Opfer vorgesehen, oder es wurden durch die Verbindung von unblutigen mit blutigen Opfern die verschiedenen Wirkungen des Opfers intendirt. Im N. T. werden weit vollkommener alle Zwecke des Opfers durch ein einziges Opfer, von welchem jene nur schwache Vorbilder waren, erreicht.

8. Correlat zum Begriff des Opfers ist der des Priesters; nur vom Priester kann das Opfer dargebracht werden, und wiederum die vorzüglichste ganz charakteristische Function des Priesters ist die Darbringung des Opfers. Beides finden wir als allgemein geschichtliche Thatsache vor; ersteres folgt aber aus dem Wesen des Opfers selbst, wie schon der hl. Paulus erklärt: Omnis pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur[1]). Das Opfer ist nämlich der vorzüglichste Act der äußeren, öffentlichen Gottesverehrung. Es wird im Namen der religiösen Gemeinschaft, jedenfalls für sie dargebracht. Da nun nicht alle den Cultact vollziehen

1) Hebr. 8, 3.

können, werden von der religiösen Gemeinschaft auctoritative Diener λειτουργοί (von λαὸς, λεώς, Volk) bestellt, welche vor allem das Opfer, den feierlichsten Cultact zu vollziehen haben. In der übernatürlichen Gesellschaft bestimmt Gott, wie die Organisation der religiösen Gesellschaft überhaupt, so insbesondere auch die Diener der Religion, welche hier zu Dienern Gottes werden. Die Darbringung des Opfers durch Nicht-Priester ist darum nicht blos ungültig, sondern frevelhaft, wie dies die Strafe der Rotte des Kora, Dathan und Abiron den Juden in grellem Lichte zeigte.

Ebenso würde ein Opfer ritus privata auctoritate vollbracht, entweder des Charakters des Opfers entbehren, oder Aberglauben oder auch selbst Frevel sein. Der Priester ist nämlich Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Ex hominibus assumtus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum [1]). Sehr bezeichnend nennt ihn der hl. Paulus τῶν ἁγίων λειτουργός [2]), einen öffentlichen, Volks-Diener des Heiligthums. Er ist Stellvertreter, Repräsentant Gottes dem Volke gegenüber, und Repräsentant, Stellvertreter des Volkes Gott gegenüber. Durch ihn bringt das Volk dem Herrn seine öffentlichen Gebete, Culthandlungen, insbesondere das vorzüglichste, das Opfer dar, durch ihn versichert Gott das Volk seines Segens, der Annahme seiner Opfer. Dies trifft aber nur dann in Wahrheit zu, wenn Gott sich einen solchen Repräsentanten bestellt, oder wenigstens, wie in der natürlichen Religion, das Volk sich einen Stellvertreter erwählt. Es gehört also die öffentliche authentische Bestellung zum Charakter des Priesters, „er muß von Gott berufen sein wie Aaron". Von einer und derselben Auctorität wird also das Opfer als öffentlicher Cultusact und der Priester als der einzige legitime Opferer bestellt. Die Begriffe von Priester und Opfer sind also so untrennbar verbunden, daß wir überall da, wo wir ein eigentliches Opfer finden, auch ein eigentliches Priesterthum voraussetzen müssen, und umgekehrt das wahre Priesterthum auf ein eigentliches Opfer schließen läßt, wie umgekehrt das uneigentliche Priesterthum bei den Häretikern auch nur ein uneigentliches Opfer zuläßt.

---

1) Hebr. 5, 1. Proprie officium sacerdotii est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scl. divina populo tradit, unde dicitur sacerdos quasi sacra dans . . . et iterum in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit. S. Thom. 3. p. q. 22. a. 1. In andern Sprachen wie im Sanskrit heißt der Priester geradezu der Opferer.

2) Hebr. 8, 2.

Wenn also in dem Tractat von der Kirche Christi gezeigt wird, daß Christus in ihr einen organischen Unterschied zwischen Laien und Priestern begründet, also eigentliche Priester aufgestellt hat, so ist damit auch die Nothwendigkeit eines dauernden Opfers des N. T. gegeben. Oder man kann auch sagen: Priester und Opfer gehören beide zum Wesen einer religiösen Gemeinschaft, einer sichtbaren Kirche, ebenso wesentlich wie der äußere Cult, dessen höchste Vollendung sie bedingen.

9. Eine ähnliche Correlation wie zwischen Opfer und Priesterthum besteht zwischen Opfer und Altar. Der Altar ist der für die Darbringung des Opfers erhöhte Tisch, auf welchen die Opfergabe gelegt wird. Zwischen Altar und Opfer ist die Beziehung von Seite des Altars eine wesentliche; wo ein Altar, da auch ein wahres Opfer. Und darum muß im N. T. ein wahres Opfer, ein Speiseopfer sein, da der hl. Paulus sagt, daß wir einen Altar haben, von dem die nicht essen dürfen, welche dem Zelte dienen. Aber nicht ebenso wesentlich ist dem Opfer der Altar: ein solcher findet sich roher oder sorgfältiger hergerichtet überall in der Geschichte des Opfers; es könnte aber auch ein Opfer ohne denselben dargebracht werden; manche Opfer, wie Libation, Räucherung, setzen keinen Altar voraus. Derselbe wird aber äußerst zweckmäßig angewandt, erstens schon aus rein materiellen Gründen. Die Opfergabe erfährt durch den Priester eine liturgische Behandlung, eine immutatio, durch den erhöhten Altar wird sie seiner Behandlung zugänglich gemacht. Zweitens wird auch die Bedeutung des Opfers durch den Altar zum Ausdruck gebracht. Die Opfergabe wird von profanen Gegenständen abgesondert und gleichsam vor den Thron Gottes gelegt, wird von der Erde erhoben und vor das Angesicht Gottes gebracht.

10. Noch loser ist die Beziehung zwischen Opfer und Tempel: es besteht nur eine große Angemessenheit, daß nicht an profanem, sondern in heiligem, eigens für den Cult hergerichtetem Hause des Herrn das Opfer dargebracht werde [1]).

1) So sagt der hl. Thomas von der äußeren Anbetung: In adoratione principalius est interior devotio mentis, secundarium autem est, quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco. Sed corporalia signa necesse est, quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa. 2. 2. q. 84. a. 3.

Nach dem Gesagten kann ein Altar, ein Tempel, nur Gott geweiht werden, da ihm allein das Opfer dargebracht werden darf. Und doch werden auch zu Ehren der Heiligen Tempel und Altäre erbaut.

Nun dies geschieht in demselben Sinne, wie auch zu Ehren der Heiligen das hl. Meßopfer dargebracht wird. Den Sinn dieser Ehrung erklärt das Concil von Trient mit den Worten des hl. Augustin: Quamvis in honorem et memoriam Sanctorum nonnullas interdum Missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit: unde nec sacerdos dicere solet: Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule, sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris [1]).

Das Concil entlehnt seine Worte zum Theil dem hl. Augustin, der sagt: Non constituimus martyribus templa, sacerdotia; quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus; unde sacerdos non dicit: Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule, sed Deo de illorum victoriis gratias agimus et nos ad imitationem eorum adhortamur [2]).

§ 553.

Die hl. Eucharistie ist ein wahres Opfer.

I. Schon aus dem A. T. können wir einen unwiderleglichen Beweis für die Existenz eines wahren Opfers im N. T. erbringen, und zwar nicht blos aus dessen typisch-prophetischen Charakter überhaupt, sondern auch aus directen Vorausverkündigungen.

1. Das A. T. hatte ein sehr ausgebildetes Opfersystem, das von Gott selbst aufs genaueste bestimmt war. Der N. B. ist aber die Vollendung des A.; er enthält die vollkommene Sache, der A. nur die schwachen Vorbilder. Also kann auch ihm das von Gott selbst gewollte Opfer nicht fehlen. Das neue Gesetz ist allerdings geistiger, vollkommener, und darum ist manches Unvollkommene des A. B. im N. B. in Wegfall gekommen und durch ganz Neues, Höheres ersetzt worden. Aber dem Wesen des Opfers haftet keine Unvollkommenheit an, sondern es stellt den vollkommensten Gottes-

1) Sess. 22. cap. 3.
2) De civ. Dei. l. 8. cap. ult.

dienst dar; es durfte also der absoluten, der vollkommensten, vom Gottmenschen selbst gestifteten Religion nicht fehlen; da es ja überhaupt keiner Religion fehlt, welche irgendwie Anspruch an diesen Namen erheben kann. Eine Vervollkommnung, Vergeistigung ist allerdings eingetreten. Dieselbe besteht aber nicht darin, daß nur ein rein inneres Opfer noch Geltung hat; denn die christliche Religion schließt auch äußeren Gottesdienst ein. Derselbe wird ja vom Naturgesetz gefordert und Christus hat solchen z. B. in der Feier des Abendmahls angeordnet. Die Vergeistigung besteht vielmehr darin, daß der Ritus *vereinfacht* und das *innere Opfer* mehr betont ist, daß die Opfergabe *geistiger*, die geistigen *Früchte* des Opfers unvergleichlich größer und reicher geworden sind. Ein solches äußeres und zugleich geistiges Opfer stellt die Eucharistie und zwar sie allein unter allen Riten des N. T. dar: sie muß also als wahres Opfer betrachtet werden.

2. Dieses Argument bekommt noch mehr Kraft durch die ausdrückliche Lehre der *Väter*, daß die Opfer des A. B. durch das des Leibes Christi ersetzt und erfüllt, vollendet worden sind. So sagt der hl. Augustin: Antiqui, quando adhuc sacrificium verum, quod fideles norunt, in figuris praenuntiabatur, celebrabant figuras futurae rei . . . sacrificia ergo illa tamquam verba promissiva oblata sunt: quid est, quod datum est completivum? Corpus, quod nostis, quod non omnes nostis, quod utinam qui nostis omnes, non ad judicium noveritis [1]).

Man könnte dagegen einwenden, die alttestamentlichen Opfer seien Typen des *Kreuzesopfers* gewesen und folglich in ihm erfüllt worden.

Aber außer den blutigen Opfern, welche direct das Kreuzesopfer bezeichneten, gab es auch unblutige oder blutige mit unblutigen verbunden: diese hätten also keine Erfüllung gefunden. Das Kreuzesopfer ist ja auch kein Opfer des N. T.; die christliche Religion verlangt als Vollendung der jüdischen ein ständiges Opfer, keine bloße Erinnerung an ein zur Zeit ihrer Begründung vollbrachtes Opfer. Die Väter erklären auch ausdrücklich, daß nicht nur das Kreuzesopfer die Erfüllung der Typen des A. T. ist, sondern auch das eucharistische Opfer, für welches sie die speciellen Typen, z. B. Melchisedech anführen. Die citirten Worte des hl. Augustin vom Leibe des Herrn können kaum anders verstanden werden, noch deutlicher aber erklärt er:

1) In Ps. 39. n. 12.

Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis V. T., quae immolabantur in umbra futuri. Propter quod etiam vocem illam: „Sacrificium et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi:“ quia pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus ejus offertur et participantibus ministratur [1]).

3. Noch anschaulicher tritt der Zusammenhang zwischen alttestamentlichen Typen und dem Opfer des N. B. zu Tage, wenn wir diese Typen im einzelnen betrachten. Wie kein anderer mosaischer Ritus ist das Pascha ein ausgesprochenes Vorbild von Christus. Das Paschalamm der Typus des Lammes Gottes, seine Opferung von dem Opfertode Christi, sein Genuß ein Vorbild vom Abendmahle. Das neutestamentliche Pascha schließt sich ja auch zeitlich an das alttestamentliche an, seine Feier ist in den Pascharitus der Synagoge organisch eingefügt. Nun war aber das Paschalamm der Juden ein wahres Opfer: „es wurde im Tempel geschlachtet, sein Blut wurde von den Priestern an den Altar gesprengt, seine Fetttheile auf dem Altar verbrannt, sein Fleisch als Opferspeise verzehrt. Daher durfte es nach der Zerstörung Jerusalems, als der Tempelcultus und mit ihm Priesterthum und Cultus aufgehört hatten, nicht mehr genossen werden [2]).“

Wenn Protestanten dem Pascha den Opfercharakter abgesprochen haben, so geschah es nur aus polemischen Rücksichten, weil sie erkannten, daß damit auch der Eucharistie dieser Charakter zuerkannt werden müsse; aber damit setzen sie sich und ihre Abendmahlslehre mit dem klaren Wortlaut der Schrift in Widerspruch; besonnenere Protestanten wie Delitzsch erklären, die Frage über den Opfercharakter des Pascha sollte gar nicht aufgeworfen werden, da es in Exod. 12, 27 bestimmt zébach-pesach genannt werde. Nun deutet das Paschaopfer freilich direct auf das Kreuzesopfer hin, aber der Genuß des Pascha war eine Opfermahlzeit. Also muß, wenn der typische Charakter des Pascha in Bezug auf die Eucharistie zur Geltung kommen soll, der Genuß des Abendmahles auch eine Opfermahlzeit sein. Der Leib und das Blut des Opferlammes müssen genossen werden, sie müssen selbst geopfertes Fleisch und Blut sein. Da nun aber der Heiland bei der Einsetzung der Eucharistie noch nicht am Kreuze blutiger Weise geopfert war, mußte eine mystische Opferung dem Essen und Trinken seines Leibes und

1) De civ. Dei l. 17. 20.

2) Bickell, Pascha und Messe. S. 40. Vgl. Exod. 12. Num. 9.

Blutes vorausgehen. Die Herstellung seines Leibes getrennt vom Blute mußte bereits ein Opfer, eine Darstellung der Trennung des Blutes vom Leibe sein.

Also verlangt der typische Charakter des Paschamahles als eines Opfermahles ganz unwiderleglich den Opfercharakter des eucharistischen Mahles.

4. Ein hervorragender Typus des Opfers Jesu Christi und seines priesterlichen Amtes ist das Opfer Melchisedechs und sein Amt als Priester des Allerhöchsten. Hier brauchen wir die typische Beziehung nicht erst zu erschließen, sondern sie wird uns von der hl. Schrift mit großem Nachdruck vorgestellt und erörtert. Der hl. Paulus hat dieser Typik einen längeren Passus des Hebräerbriefes gewidmet [1]) und schon im A. T. erklärt Jehovah: Juravit Dominus et non poenitebit eum, tu es sacerdos in aeterum secundum ordinem Melchisedech [2]). Von ihm heißt es nach dem Siege Abrahams über die verbündeten Könige: Melchisedech, König von Salem, brachte Brod und Wein, er war aber ein Priester des Allerhöchsten, und er segnete den Abraham und sprach: Gesegnet sei Abraham vom höchsten Gott [3]). Nun gibt es ja viele Vergleichungspunkte zwischen diesem Priesterkönig von Jerusalem und unserem königlichen Hohenpriester. Der Ps. 109 führt gerade diese priesterliche Herrschaft des Messias, die von Sion ausgeht, weiter aus. Der hl. Paulus betont seine priesterliche Oberhoheit gegenüber dem Patriarchen Abraham, den er gesegnet und welcher ihm Zehnten gegeben, um daraus die Erhabenheit des Priesterthums Jesu Christi über das Aarons, des Nachkommens Abrahams, darzuthun. Noch andere typische Momente führt der hl. Paulus aus, wie daß er wie Christus ohne Vater und Mutter in der Geschichte auftritt u. s. w.

Aber der hervorstechendste Zug in der Typik des Melchisedech ist die Darbringung von Brod und Wein, die sich der gläubigen Betrachtung sofort aufdrängt, und welche in der Auffassung der Juden sowohl als der Christen immer als das eigentliche vorbildliche Moment gegolten hat. Die Auffassung der Juden bezeugt Rabbi Phinees in Bereschit Rabba: Tempore Messiae omnia sacrificia cessabunt, sed sacrificium panis et vini non cessabit: sic dictum est Genes. 14, 18: „Et Melchisedech rex Salem protulit panem et vinum.“ Melchisedech enim i. e. rex

1) Kap. 7, 1 ff. 5, 4. 6. 10.
2) Ps. 109, 4. — 3) Genes. 14, 18 ff.

Messias excipiet a cessatione sacrificium panis et vini, sicut dicitur Ps. 109, 5: Tu es sacerdos in aeterum secundum ordinem Melchisedech [1]).

Ueber die Auffassung der Christen kann gar kein Zweifel bestehen: Das eucharistische Opfer ist bei ihnen der Berührungspunkt zwischen Christus und Melchisedech. So schon Clemens v. Alex. [2]), aber besonders nachdrücklich und ausführlich der hl. Cyprian: Quis magis sacerdos Dei summi, quam D. N. J. Chr., qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat i. e. panem et vinum, suum scl. corpus et sanguinem [3])? Augustinus sagt zu den Eingeweihten: Noverunt, qui legerunt, quid protulerit Melchisedech, quando benedixit Abraham: et si jam sunt participes ejus, vident tale sacrificium nunc offerri Deo toto orbe terrarum [4]).

Nun aber war die Darbringung von Brod und Wein ein Opferact des Priesters Melchisedech. Also muß, damit das Bild nicht vollkommener sei, als das Vorgebildete, auch die Darbringung von Brod und Wein in der Eucharistie ein wahres Opfer sein. Freilich ist es nicht bloßes Brod und gewöhnlicher Wein, der hier dargebracht wird, sondern der Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten des Brodes und Weines; dadurch verliert es nicht den Opfercharakter, sondern wird nur ein ungleich erhabeneres Opfer als das des Melchisedech.

Daß Melchisedech ein wahres Opfer dargebracht hat, läßt sich allerdings aus dem bloßen Wortlaut nicht beweisen. Wenn das Darbringen mit hôçi' bezeichnet wird, so bedeutet das allerdings zunächst protulit, wie es auch die Vulgata übersetzt; aber daß ein „Heraus-, Herbringen" von Brod und Wein als Opfer [5]), nicht etwa die Beschaffung von Nahrung oder Erfrischung für die aus dem Kampfe heimkehrenden Sieger gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. So haben es die Juden, so immer die Christen aufgefaßt; denn die obigen Zeugnisse drücken dies direct aus. Es folgt aber auch unzweideutig aus dem Zusammenhang, in welchem Melchisedech so emphatisch als

1) Vgl. Innsbr. Theol. Zeitschr. 1878. S. 767.

2) Strom. 4, 25.

3) Ep. 63 n. 4.

4) Contra advers. legis et proph. I, 26. Vgl. De civit. Dei. 18, 35.

5) Als Hiphil von jaça' herausgehen, bezeichnet hôçi' zunächst nur herausbringen, herbringen; aber auch der liturgische Ausdruck für opfern, hegesch bezeichnet als Hiphil von nagasch, accessit, zunächst nur so viel als annähern, herbeibringen.

Priester bezeichnet wird; denn des Priesters Sache ist vor allem das Opfer. Zwar könnte auch der Segen über Abraham als specifisch priesterlicher gedeutet werden, und also als Grund des Segnens die Bemerkung: „Er war aber ein Priester des Allerhöchsten" angesehen worden, aber vor allem begründet das Priesterthum das Opfer. Darum trennt auch der hebräische Text, die chaldäische und griechische Uebersetzung diese Bemerkung durch die Interpunction vom Segen und verbindet es mit dem Herbeibringen des Opfers von Brod und Wein. Es hat deshalb die Vulgata das vau, welches ja alle Gedankenverbindungen bezeichnen kann, ganz sinngemäß mit enim übersetzt: er brachte Brod und Wein herbei, denn er war ein Priester des Allerhöchsten. Und so ist dann protulit ganz gleichbedeutend mit obtulit, in welchem Sinne das hebräische Wort auch da zu nehmen ist, wo von der Herbeibringung einer Opfergabe die Rede ist [1]). Die hebräischen Ausdrücke im Ps. 109: kedibrathi Melchi-zedek weisen gleichfalls auf einen liturgischen Ritus hin: Du bist ein Priester in Ewigkeit nach dem Ritus M., d. h. nach dem dem Priester eigenthümlichen Opferritus [2]).

---

1) Sonst außer dieser Stelle auch Richt. 6, 18. 19.

2) Man kann selbst von dem Opfercharakter der Handlung Melchisedechs vorerst absehend, durch eine Zusammenstellung seines Priesterthums mit dem Jesu Christi den Opfercharakter der Eucharistie darthun. Melchisedech ist als Priester Vorbild Christi, denn der Messias ist ein Priester nach dem Ritus Melchisedechs. Der Priester wird aber vor allem charakterisirt durch das Opfer, das er darbringt. Das eigentliche Opfer Jesu Christi ist aber ein blutiges; hierin kann Melchisedech also nicht Typus sein. Dagegen hat er Brod und Wein herbeigebracht; Jesus Christus hat Brod und Wein als eucharistisches Mahl eingesetzt. Der Mittelpunkt seiner Religion ist eine religiöse Feier in Brod und Wein. Diese Feier ist aber wie jeder öffentliche Gottesdienst eine priesterliche Function. Wenn also Melchisedech und Christus in ihren priesterlichen Functionen übereinstimmen, so muß auch das Brod und der Wein Melchisedechs Gegenstand einer religiösen Handlung gewesen sein. Nun mag diese Handlung, wie manche annehmen, auch eine sakramentale gewesen sein, aber jedenfalls war es keine bloße profane Speisung der Soldaten; als religiösen Act kann sich aber Niemand dabei etwas anders als vor allem ein Opfer vorstellen, jedenfalls ist das die nächste und auch von allen Christen und Juden gehegte Vorstellung. Also muß a fortiori die Feier des Abendmahls in Brod und Wein ein Opfer darstellen. Nun ist freilich nicht Brod und Wein, sondern der Leib und das Blut des Herrn in der hl. Eucharistie vorhanden, aber dies hindert nicht, daß sie ein wahres Opfer und als Antitypus noch ein vollkommeneres als das Brod- und Weinopfer des Melchisedech ist. Der Typus bleibt bestehen, weil Brod und Wein auch in der Eucharistie geopfert werden, und der Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten des Brodes und Weines, so daß man oft von einer Opferung des (himmlischen) Brodes

5. Aber, so wendet man ein, wie konnte der hl. Paulus bei der Erklärung des typischen Charakters des Melchisedech gerade das, was wir als Hauptsache bezeichnen, das Opfer übergehen? Die Antwort ist einfach: er brauchte dasselbe nicht und nach seinem Zwecke wollte er es nicht berühren. Das Opfer von Brod und Wein drängt sich als Berührungspunkt so von selbst und nothwendig auf und lebte so klar im Bewußtsein der Juden und Christen, daß der hl. Paulus es gar nicht zu berühren brauchte. Daß er nicht alle Berührungspunkte in dem geheimnißvollen Typus aufgezeichnet habe, deutet er selbst an, indem er sagt, er habe über Melchisedech vieles und schwer Verständliches zu sagen [1]). Für seinen Zweck betont er hauptsächlich den Segen, der vom Höheren dem Niederen ertheilt wird; dieser kann aber nicht als die eigentliche priesterliche Thätigkeit gelten, in der doch Christus und Melchisedech zusammentreffen. Das eucharistische Opfer näher zu erklären und seine Erhabenheit über das von Brod und Wein darzulegen, hätte zu tief in die christlichen Geheimnisse eingeführt, was gegen die Arcandisciplin verstieß, die auch damals schon wenigstens den „Hebräern" gegenüber, unter welchen sicher nicht blos eingeweihte Judenchristen zu verstehen sind, gewahrt werden mußte.

Doch wenn wir auch nicht bestimmt angeben könnten, warum der Apostel gerade den hervorstechendsten Vergleichungspunkt in dem priesterlichen Charakter nicht berührt hat: damit würden die Reformatoren nichts gewinnen. Aus diesem argumentum ex silentio folgt nichts, wenn man nicht beweist, daß der Apostel das eucharistische Opfer hätte erwähnen müssen. Man kann ja den hervorstechendsten Zug stillschweigend schon darum übergehen, weil er zu selbstverständlich und bekannt ist, als daß man ihn nur zu berühren braucht; so verhielt es sich aber mit dem Verhältnisse des eucharistischen Opfers zu dem des Melchisedech.

Es muß übrigens auch bemerkt werden, daß nur für Gläubige und lebendig Gläubige der Beweis des hl. Paulus aus dem eucharistischen Opfer für den Vorzug des N. T. Kraft gehabt; er hat aber solche Judenchristen vor sich, die im Glauben schwankend geworden, welche an starker Hinneigung zum Judenthum krankten. Für Juden aber war dieser Beweis und der Segen Melchisedechs

und des (consecrirten) Weines spricht. Der Leib und das Blut des Herrn können aber, wie wir sehen werden, in sehr emphatischer Weise als Gegenstand des erhabensten eucharistischen Opfers dienen.

1) Περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν. 5, 11.

über Abraham wie gemacht; solche rabbinische Schlußfolgerungen und sinnige Combinationen aus Nebenumständen und einzelnen Worten des Schrifttextes sind so recht nach dem jüdischen Geschmack. Fast ist man versucht, in der Argumentation des hl. Paulus blos ein argumentum ad hominem zu erblicken; jedenfalls würde es als solches seinen Lesern gegenüber ganz seinen Dienst thun, sicher einen unvergleichlich besseren als die Berufung auf die Eucharistie.

Das eucharistische Opfer hat übrigens der Apostel auch im Hebräerbrief nicht ganz übergangen. In einem unzweideutigen argumentum ad hominem spricht er klar und deutlich von dem Opferaltare des N. B. in geradezu klassischem Texte: "Ἐχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Sehr schön beweist Bickell aus der Stelle das eucharistische Opfer gegen ältere und neuere katholische Theologen, welche hier merkwürdiger Weise mit den Protestanten übereinstimmen [1]). „Welchen Sinn hat die Gegenüberstellung des Tisches des Herrn und der Götzenaltäre [2]), wenn nicht auch der erstere ein Altar ist? Jedoch die deutlichste Beweisstelle findet sich gerade in dem Briefe, den man so oft gegen die Lehre vom eucharistischen Opfer hat deuten wollen, nämlich im Hebräerbriefe 13, 10: ‚Wir haben einen Altar, von dem die der Stiftshütte Dienenden nicht essen dürfen.' Wenn wir auf die Stelle etwas näher eingehen, so geschieht dies deßhalb, weil sie überhaupt viel zu wenig im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden aufgefaßt worden ist, und weil sich selbst katholische Exegeten haben verleiten lassen, die so evidente Beziehung auf das Meßopfer aufzugeben. Der hl. Paulus bedient sich an unserer Stelle des folgenden Argumentes ad hominem gegen die judaistischen Irrlehrer: Wer die noch fortwährende Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes behauptet, schließt sich dadurch selbst von dem Genusse des am christlichen Altare gereichten Opfers, welches Christus selber ist, aus. Denn die Sündopfer, deren Blut zur Entsühnung des Volkes in das Heiligthum gebracht wurde, durften nicht gegessen, sondern mußten vollständig verbrannt werden. Nun aber

1) Wenn es auch ein Thomas v. A. ist, der den Opferaltar vom Kreuzaltar versteht, so reicht schon, von inneren Gründen abgesehen, die Auctorität eines hl. Chrysostomus, Theophylact, Oekumenius, Primasius, Sedulius, Hesychius, Anselm u. A., welche ihn an Alter und exegetischer Tüchtigkeit überragen, hin, sein Ansehen in dieser Frage zu entkräften. Selbst der treue Schüler des Thomas, der Kard. Kajetan, gibt ihn in dieser Frage auf, in welcher auf Seite des heiligen Lehrers ein Lyranus steht, dessen Exegese der Vers charakterisirt: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.

2) 1 Kor. 10, 20. 21.

hat sich Christus als ein solches Sündopfer am Kreuze dargebracht. Also dürfen die Judaisten nach den von ihnen für noch immer verbindlich gehaltenen Gesetzesvorschriften nicht von dem mit dem Kreuzesopfer identischen eucharistischen Opfer genießen. Die Beziehung des zehnten Verses auf die Eucharistie läßt sich nur dadurch umgehen, daß man das ‚Essen' vom Altare für ein blos geistiges, für die subjective Aneignung des am Kreuze vollbrachten Erlösungswerkes erklärt. Aber alsdann würde die ganze Argumentation des Apostels hinfällig werden, denn die Gegner hätten ohne Weiteres antworten können, daß im Gesetze nur das wirkliche, nicht aber das geistige Essen vom Sündopferfleisch untersagt werde, der Beweis mithin weder ad rem noch ad hominem sei. Das Allerunerklärlichste ist aber, wenn katholische Exegeten die Beziehung auf die hl. Eucharistie deßhalb ablehnen, weil sich V. 12 auf das Opfer am Kreuze beziehe! Als ob das Kreuzopfer und das eucharistische Opfer nicht ein und dasselbe wären, nur in der Art der Darbringung verschieden! Als ob das eucharistische Opfer nicht die Darstellung, Fortsetzung und Zuwendung des Einen Opfers wäre, welches auf dem Kalvarienberg vollbracht, seitdem fortwährend unblutiger Weise auf unseren Altären gefeiert und im himmlischen Heiligthume von dem Vater angenommen wird! Der hl. Paulus lehrt also, daß Christus in demselben Zustande, in welchem er am Kreuze litt und starb, nämlich als Sündopfer, auch auf dem Altare gegenwärtig sei und von diesem Altare hinweg den Gläubigen als Speise gereicht werde; die Eucharistie ist also nicht nur Communion, sondern auch Opfer, und zwar schon vorher und unabhängig von der Communion, denn sie wird vom Altare genommen, und der, welcher sich consequenter Weise von ihrem Genusse ausschließen müßte, muß dies gerade deßhalb thun, weil sie ein Sühnopfer ist. Da aber der Grund, weßhalb die Judaisten von dem eucharistischen Opfer nicht essen dürfen, zunächst von der Beschaffenheit des blutigen Opfers Christi am Kreuze entnommen ist, so folgt ferner, daß beide wesentlich identisch sind [1])."

Wir können also kurz sagen: Dem Wortlaute nach spricht der Apostel von einem eigentlichen Essen einer Opfergabe und von einem eigentlichen Altar als Opfertisch, von dem die Opfermahlzeit genommen wird. Das kann allein auf das eucharistische Opfermahl gehen. Von diesem eigentlichen Sinne darf nur aus zwingenden Gründen abgegangen werden. Als solche führt man nun den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Kreuzopfer an.

1) Pascha und Messe S. 133 ff.

Aber erstens wichtiger als Zusammenhang ist der Wortlaut selbst. Der Zusammenhang zeigt gerade umgekehrt, wie Bickell nachweist, daß nur von dem eucharistischen Mahle die Rede sein kann. Und dann steht der V. 9, in welchem von den jüdischen βρώματα die Rede ist, unserem V. 10 näher, als der 12. V., der vom Leiden des Herrn spricht. Drittens ist das eucharistische Opfer so innig mit dem Kreuzesopfer verbunden, ja mit ihm identisch, daß von einer Unterbrechung des Zusammenhangs nicht die Rede sein kann, wenn von dem einen zum andern übergegangen wird.

Wir können demnach auch so schließen: da die Worte des hl. Paulus ganz klar die Eucharistie als Opfer bezeichnen, so wäre die Erklärung, welche dieses Opfer ausschließt, nur unter zweifacher Voraussetzung annehmbar: entweder der hl. Paulus hat von einem eucharistischen Opfer nichts gewußt, oder er hat es absichtlich, ja peinlich vermieden, davon zu sprechen. Ersteres können katholische Theologen nicht zugeben, und gegen die Protestanten ergibt sich die Unzulässigkeit dieser Annahme durch den Nachweis des eucharistischen Opfers aus der Einsetzung der Eucharistie, aus den Apostolischen Liturgien, welche das Opfer bezeugen, und aus den ausdrücklichen Zeugnissen der Väter bis in die Apostolische Zeit hinauf.

Hatte der Apostel die dringendsten Gründe, von der Eucharistie zu schweigen, so beweist eben sein Schweigen nichts für die protestantische Exegese. Solche dringende Gründe konnten nun die Arcandisciplin (oder doch eine von besonderen Umständen gebotene Geheimhaltung) oder der schwache Glaube der „Hebräer" sein; solche haben wir bereits als wahrscheinlich erkannt; aus ihnen erklärt sich, daß er hier nicht so ausführlich und bestimmt von der Eucharistie spricht, wie man an andern Stellen des Briefes, welche ganz bestimmt von dem eucharistischen Opfer handeln, erwarten könnte.

II. Nicht mehr bloße Typen, sondern die bestimmteste Vorausverkündigung des eucharistischen Opfers bietet uns der letzte der Propheten. Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum: et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in Gentibus, et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda; quia magnum est nomen meum in Gentibus, dicit Dominus exercituum [1]).

Das Concil von Trient lehrt ausdrücklich, daß in der Eucharistie diese Prophezeiung, wie auch das typische Opfer Melchisedechs in Erfüllung ge-

1) Malach. 1, 10—11.

gangen seien [1]). (Daß das Concil die Stelle des Hebräerbriefes wegläßt, geschah wohl aus Schonung gegen den hl. Thomas.)

1. Das ergibt sich aus der Betrachtung der Worte des Propheten selbst, sowie aus der allgemeinsten Uebereinstimmung in der Auffassung der Stelle durch die christliche Kirche bis zu den Zeiten der Apostel hinauf.

Zunächst kann kein Zweifel sein, daß die Weissagung vom neuen reinen Opfer, wenn es auch nach der Redeweise der Propheten durch die Präsensform ausgedrückt ist, sich auf die messianische Zeit bezieht. Darauf weisen alle näheren Bestimmungen hin, welche für keine Zeit des A. B. gelten, wohl aber für die messianische Zeit, und dieser geradezu charakteristisch sind: die Universalität dieses Opfers, vom Aufgange der Sonne bis zum Niedergange, an allen Orten, steht in directem Gegensatze zum jüdischen Particularismus; die Heiden-Völker, gojim stehen in directem Gegensatze zu den Juden. Auf die wenigen Synagogen der Juden in der Diaspora oder die Exulanten in Babylon paßt eine so großartige Schilderung der Verehrung Gottes in keiner Weise, ein Opfer durfte überhaupt nicht außer Jerusalem dargebracht werden. Für die messianische Zeit also wird ein Opfer vorausgesagt.

Nun wird freilich bei den Propheten vielfach der geistige Charakter des N. T. betont: aber daraus folgt nicht, daß dieses reine Opfer ein rein geistiges sei; vergeistigt ja, wie wir oben sahen, aber nothwendig auch äußerlich. Dieselben Propheten, Isaias und Jeremias, welche den geistigen Charakter des N. T. so stark betonen im Gegensatz zum A. T., verkündigen doch auch Priester, Leviten, Opfer für das N. T. So sagt Isaias: „An jenem Tage werden die Aegypter den Herrn kennen und ihn verehren in Opfergaben und Geschenken [2])." „Ich werde aus ihnen Priester und Leviten erwählen, spricht der Herr [3])." Vom neuen Jerusalem prophezeit Jeremias: „So spricht der Herr: es soll David nicht an einem Manne fehlen,

1) Sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, Corpus et Sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit. . . Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest: quam Dominus per Malachiam nomini suo. quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam esse praedixit: et quam non obscure innuit Apostolus Paulus Corinthiis scribens, quum dicit non posse eos, qui participatione mensae Daemoniorum polluti sint, mensae Domini participes fieri: per mensam altare utrobique intelligens. Sess. 22. cap. 1.

2) 19, 21.

3) 66, 21.

der auf dem Throne des Hauses Israel sitze; und an Priestern und Leviten soll es nicht mangeln vor mir, welche Brandopfer darbringen und Speisopfer anzünden und Opfer schlachten alle Tage[1])." Eher wird das Gesetz des Wechsels von Nacht und Tag aufhören, als der Bund des Herrn mit David, daß einer seiner Nachkommen auf dem Throne sitze, und die Leviten und Priester nicht mehr seine Diener und Stellvertreter seien[2]). Nach Daniel wird der Antichrist am Ende der Zeiten das „fortwährende Opfer" abschaffen; von einer „Abschaffung" des Gebetes, der geistigen Gottesverehrung kann man doch nicht wohl sprechen. Im Ps. 21 wird nicht undeutlich der Zusammenhang des eucharistischen Opfermahles mit dem Kreuztode Christi im N. T. verkündet[3]).

Soviel ist also klar, daß wir von vornherein nicht berechtigt sind, vielmehr ein geistiges als ein wirkliches Opfer in einer Prophezeiung über das N. T. anzunehmen, oder gar den klaren Wortlaut einer Prophetie darnach abzuschwächen.

2. Dem klaren Wortlaute nach bezeichnet das von Malachias vorausverkündete Opfer ein wahres Opfer. Schon nach den Uebersetzungen des hebr. Textes kann man nur an ein Opfer denken, welches den mißfällig gewordenen der levitischen Priester gegenüber gestellt wird. Im Hebräischen tritt aber der Opfercharakter des neuen Cultactes noch deutlicher hervor, indem Ausdrücke: **minchah, muggasch, muktar** gebraucht werden, welche termini technici des Opferritus sind. Das neue Opfer wird als *minchah*, Gabe, bezeichnet, ein Wort, welches in dem A. T. 354 Mal im Sinne eines speciellen, besonders unblutigen Opfers vorkommt. Die Darbringung wird von Malachias mit **niggesch**, das 12 Mal in sacrificalem Sinne vorkommt, und mit **kitter**, räuchern bezeichnet, das in verschiedenen Formen 146 Mal ein Rauchopfer bedeutet.

Ein Opfer, das mit so gehäuften streng sacrificalen Ausdrücken bezeichnet wird, muß doch ein wahres Opfer sein. Doch gerade aus der Verschiedenheit der Opfernamen könnte auf ein uneigentliches Opfer geschlossen werden: denn es kann doch dasselbe Opfer nicht minchah, Speisopfer sein und zugleich verbrannt werden (**muktar**).

Das eucharistische Opfer ist nicht blos ein Speise- und ein Rauchopfer, sondern es enthält alle Opferarten in eminenter Weise in sich: in ihm sind darum die Gegensätze und Unterschiede zwischen

1) 33, 17. 18.
2) V. 20—22.
3) V. 26—30.

den specifisch verschiedenen Opfern des A. T. aufgehoben. So hörten wir ja auch den Propheten Jeremias noch mehr verschiedene Opfer des A. T. für das N. T. vorausverkünden: die Eucharistie ist eben die adäquate Erfüllung aller alttestamentlichen Opfer, von denen jedes nur eine Seite dieses vollkommenen Opfers vorbedeutete. Sehr schön drückt dies der hl. Leo d. Gr. aus: Nunc etiam carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum una Corporis et Sanguinis Tui implet oblatio: quoniam tu es verus agnus Dei, qui tollis peccata mundi et ita in Te universa perficis mysteria, ut sicut unum est pro omni victima sacrificium, ita unum de omni gente sit regnum [1]). Die Worte finden sich auch in der kirchlichen Liturgie [2]) und denselben Gedanken spricht das Concil von Tr. aus: Haec (oblatio) denique illa est, quae per varias sacrificiorum naturae et Legis tempore similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia per illa significata velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur [3]).

Vom Propheten Malachias werden durch zwei verschiedene Opfer zwei Seiten des eucharistischen Opfers hervorgehoben, welche dasselbe besonders charakterisiren: es ist ein reines Speiseopfer und zugleich ein Rauchopfer. Bei letzterer Benennung denken Manche an den Weihrauch, der allgemein beim hl. Meßopfer gebraucht wird; aber das Verbrennen des Weihrauchs in der hl. Messe ist ja kein Opfer, es ist auch dem eigentlichen Opfer äußerlich, nebensächlich. Vielmehr ist das eucharistische Opfer selbst das großartigste Rauch- und dazu Brandopfer: es ist ja das Opfer des Kreuzes, bei dem die Opfergabe im Opferfeuer glühender Opferliebe verzehrt und als unendlich wohlgefälliges Opfer zu Gott, dem Vater, emporstieg.

Die Ausdrücke also, welche der Prophet vom neutestamentlichen Opfer gebraucht, verlangen ein wahres äußeres Opfer, und sie sind so gewählt, daß sie auf das schönste auf das eucharistische Opfer passen, ja auf dieses allein gehen können; auf die Gebete der Gläubigen könnte allerdings dem bloßen Wortlaute nach das „Rauchopfer" im tropischen Sinne bezogen werden, wie thatsächlich der hl. Johannes die Gebete der Gläubigen in der Apokalypse nennt, und der Psalmist betet: Dirigatur oratio mea sicut incensum in

1) Serm. 8 de pass. Domini. Lect. IX Officii Exaltationis S. Crucis.

2) Deus qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a devotis tibi famulis. Secreta Domin. VII. p. Pentecost.

3) Sess. 22. cap. 1.

conspectu tuo, aber eine minchah, ein Speiseopfer, können sie doch unmöglich genannt werden.

Daß nicht das Gebet oder überhaupt ein innerer Gottesdienst, sondern ein äußerer und also vor allem ein äußeres Opfer vom Propheten verkündet wird, ergibt sich auch aus der Gegenüberstellung des neutestamentlichen und alttestamentlichen Gottesdienstes. Dieser soll abgeschafft und an dessen Stelle ein vollkommener, reinerer, allgemeiner gesetzt werden. Das Gebet und der innere Gottesdienst bilden aber keinen Gegensatz zu dem äußeren mit seinen Opfern, sondern dieser muß mit dem inneren verbunden sein. Der alte Cult wird abgeschafft wegen seiner Unvollkommenheit und Verschlechterung durch den Mangel an innerer Gesinnung: äußerer Gottesdienst muß aber in jeder Religion sein und findet sich thatsächlich in der christlichen; also kann der Ersatz des Alten durch das Neue nicht in einer radicalen Beseitigung des äußeren Cultus, speciell der Opfer bestehen.

3. Dem entspricht auch der Fortbestand des Opferpersonals, das bei der Ankunft des Messias nicht beseitigt, sondern gereinigt, vervollkommnet werden soll, um nun ein wahrhaft Gott wohlgefälliges Opfer darbringen zu können, wie auch bereits Isaias und Jeremias prophezeit hatten. Denn so sagt Malachias weiter unten: Quis poterit cogitare diem adventus ejus, et quis stabit ad videndum eum? Ipse enim quasi ignis conflans et quasi herba fullonum, et sedebit conflans et emundans argentum et purgabit filios Levi et colabit eos quasi aurum et quasi argentum et erunt Domino offerentes sacrificia in justitia. Et placebit Domino sacrificium Juda et Jerusalem sicut dies saeculi et sicut anni antiqui [1]).

Der Prophet denkt dabei an so wahre Priester und Leviten und so wahre Opfer, daß er die Priester und Leviten, wie Isaias und Jeremias, als selbstverständlich im N. B. voraussetzt und sie nur gereinigt sein läßt und also auch das Opfer nur die ursprüngliche Gottgefälligkeit erlangen läßt. Ueber die Art der Veränderung und Umgestaltung sagt er nichts, diese müssen wir sonst woher, insbesondere aus der Natur des N. T. und aus der positiven Bestimmung Jesu Christi entnehmen. Geradeso wie die Leviten, Priester und verschiedenen Opfer, so läßt Jeremias auch einen Nachkommen Davids im neuen Jerusalem auf seinen Thron sitzen; daß derselbe ganz

1) 3, 2. 4.

anderer Art als die Könige aus dem Hause Davids sein werde, war anderweitig hinlänglich verkündet und bekannt. Sichtbare, wahre Priester und Altardiener verlangen aber auch ein sichtbares, wahres Opfer. Nun kann im N. T. aber kein anderer Ritus als die Feier der Eucharistie als solches gelten, und gerade auf sie passen die Ausdrücke des Propheten am schönsten. Also ist entweder die Prophezeiung nicht in Erfüllung gegangen, und das ist, was die Juden behaupten, oder die Eucharistie ist das Opfer des Malachias [1]).

4. Zwar sprechen manchmal die Väter von dem reinen Gebete und der reinen Gesinnung des N. T., welche nach der Prophezeiung des Malachias an Stelle der äußeren Opfer getreten sei. Aber das schließt ja das wahre, eigentliche Opfer des N. T. nicht aus, sondern ein; dasselbe ist eben das vollkommenste geistige Gebet, welches an allen Orten neben dem eigentlichen und in Verbindung mit demselben Gott dargebracht wird; die Reinheit des Opfers des N. T. kommt eben auch von der inneren reinen Gebetsgesinnung. Freilich seine höchste Reinheit erhält es von der Heiligkeit der Opfergabe und des eigentlichen Opferpriesters. Das eucharistische Opfer wird ja ganz unzweideutig und allgemein schon von dem Anbeginne des Christenthums als Erfüllung der Prophezeiung des Malachias betrachtet.

So schon von der Apostellehre, welche vom eucharistischen, mit reinem Gewissen und nur nach abgelegter Exomologese zu empfangenden Opfer (θυσία) sagt: „Denn dieses Opfer ist das vom Herrn vorausverkündete: an jedem Ort und zu jeder Zeit soll mir ein reines Opfer dargebracht werden, denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name ist groß unter den Heiden [2])." Ebenso Justin M. [3]), Irenäus, Tertullian, Cyprian, Clemens Al. und die

1) Martens berichtet in seiner Conversionsgeschichte in den „Convertitenbildern" von Rosenthal, daß ihm sein protestantischer Professor der Theologie angerathen habe, um Klarheit über die wahre Kirche zu bekommen, den Perrone zu studiren, der die katholische Lehre recht kraß darstelle. Während des Studiums habe er fortwährend, um Protestant bleiben zu können, gegen die Beweise von Perrone gekämpft, als er aber an dessen Beweise für das hl. Meßopfer aus der Prophetie des Malachias gekommen, habe er der Wahrheit und Evidenz, welche in dieser Stelle liegt, nicht mehr länger widerstehen können.

2) K. 14.

3) Der hl. Justin M., der uns in seiner Apologie die erste ausführlichere Schilderung der eucharistischen Feier hinterlassen hat, erklärt auch, daß wir Christen das von Malachias vorausverkündete, gottgefällige Opfer in der Eucharistie feiern. Nachdem er die Stelle bei Malachias angeführt, erklärt er: „Ueber die von uns

spätereu Väter allgemein. Auch in die Liturgien ist der Gedanke von der Erfüllung der Prophezeiung des Malachias übergegangen und hat so ein öffentliches Bekenntniß gefunden. So heißt es in der Liturgie des hl. Cyrillus: Hoc sacrificium rationabile et hoc ministerium incruentum, quod Tibi offerimus omnes gentes ab ortu solis usque ad occasum, a septemtrione ad austrum, quia nomen tuum, Domine, magnum est in omnibus gentibus . . .[1]).

Dieselben Väter, welche die Weissagung vom Gebete verstehen, beziehen es auch und vor allem auf die Eucharistie. So auch besonders emphatisch Irenäus, der nach der Apokalypse in den Gebeten der Heiligen das Rauchopfer findet und doch erklärt: N. T. novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in N. T., de quo in duodecim prophetis Malachias sic praesignificavit: Non est mihi voluntas . . . manifestissime significans per haec, quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo, omni autem loco sacrificium offertur ei et hoc purum[2]).

Die Väter bieten uns also gerade eine authentische Erklärung der Prophezeiung des Malachias, da sie dieselbe ganz allgemein auf das eucharistische Opfer beziehen.

Allerdings erklärt der Heiland der Samariterin, daß im N. T. die wahren Anbeter Gottes ihn im Geiste und der Wahrheit anbeten werden[3]). Aber damit wird nicht ein rein spiritualistischer Gottesdienst proclamirt: hat ja doch der Herr ein sichtbares Priesterthum, sichtbare Sakramente als zum Heile nothwendig, also für seine Kirche wesentlich eingesetzt. Die Anbetung also des N. T. ist als eine öffentliche, äußere zu denken, und darunter muß das Opfer den ersten Platz einnehmen. Es erklärt also der Herr mit jenen Worten die Prophezeiung des Malachias: An Stelle des particularistischen, an bestimmte Orte gebundenen und also fleischlich und unrichtig, namentlich zu äußerlich aufgefaßten Opfers wird ein allgemeines treten, welches im Geiste,

allerorts ihm dargebrachten Opfer gibt da der Herr eine Prophezeiung, indem er sagt, daß wir seinen Namen verherrlichen, ihr aber entheiligt." Dial. c. Tryph. n. 46.

„Alle, welche die Opfer darbringen, deren Vollzug J. Chr. angeordnet hat, nämlich bei der eucharistischen Feier des Brodes und Kelches, wie diese an allen Orten von den Christen vorgenommen wird, hat Gott im voraus bezeichnet und bezeugt, daß sie ihm wohlgefällig seien". n. 117.

1) Renaudot Cod. liturg. I, 40.

2) Adv. haer. IV, 17, 5. — 3) Joh. 4, 20 ff.

in rechter innerer Gesinnung und wahrer Auffassung an allen Orten dargebracht wird [1]).

III. Noch klarer als das A. T. beweist das N. die Wahrheit des eucharistischen Opfers.

1. Uns zwar sind es die Einsetzungsworte, welche am unzweideutigsten und bündigsten die hl. Eucharistie als Opfer charakterisiren. Die Einsetzungsworte lauten nicht ganz übereinstimmend bei den vier Berichterstattern, da aber alle ihre Berichte wahr sein müssen, so können und müssen wir alle vier mit einander verbinden, um den vollen Sinn derselben herauszufinden.

Nach Lukas ist das, was der Herr in den Händen hält, der Leib, der für euch hingegeben wird: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον [2]). Nach Matthäus [3]), Markus [4]), Lukas [5]) wird das Blut für euch, ja für viele vergossen, und zwar zur Nachlassung der Sünden.

Damit wird klar und deutlich der Leib des Herrn und das vergossene Blut des Herrn als eine Opfergabe bezeichnet. „Der Leib, der für euch hingegeben wird," kann nicht von der Austheilung desselben an die Communicirenden verstanden werden; das müßte heißen: der Euch gegeben wird: vielmehr ist „für Euch hingeben," ein sacrificaler Ausdruck, dessen Bedeutung noch stärker hervortritt in dem zweiten Gliede, „das Blut, das für Euch vergossen wird, das für Viele vergossen wird, das zur Nachlassung der Sünden vergossen wird." In manchen Liturgien werden diese Zusätze auch beim Leibe des Herrn gemacht, erklären also noch bestimmter auch den Leib des Herrn als Opfergabe, seine Hingabe als Opfergabe. Diese Ausdrücke sind so recht auf das Kreuzesopfer,

1) Dominus per illa verba praenuntiat cessationem adorationis tam secundum ritum Judaeorum adorantium in Jerusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate, secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Mal. I. S. Thom. 2. 2. q. 84. a. 3. ad 1m. Indeß wird, trotzdem Gott allgegenwärtig ist, im Interesse der Anbeter auch im N. T. ein hl. Ort für das Opfer bestimmt: Primo quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex oratione Salomonis (III Reg. VIII). Secundo propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quae ibi continentur. Tertio propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis secundum illud Matth. XVIII, 20: „Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum." S. Thom. ibid. ad 2m.

2) 22, 19. — 3) 26, 28. — 4) 14, 24. — 5) 22, 20.

von dem sie sonst gebraucht werden, anwendbar, sodaß die Vulgata sie durch die Futurform: tradetur, effundetur auch auf das bald darauf folgende Kreuzesopfer bezieht. Auf dieses gehen sie freilich auch, aber zunächst doch auf die Handlung selbst, welche der Herr beim Abendmahle vornimmt. Das beweist schon der Gebrauch des Präsens: διδόμενον, κλώμενον, ἐκχυννόμενον. An und für sich wäre es ja nicht unmöglich, daß was in nächster Zukunft geschehen sollte, schon als gegenwärtig bezeichnet würde, aber das ist doch weniger eigentlich gesprochen. Nur wenn ein Grund vorliegt, kann das Präsens auf die Zukunft oder Vergangenheit bezogen werden. Ein solcher liegt aber hier nicht vor. Der einzige, den man anführen kann, ist der, daß die Eucharistie nicht Opfer sein kann. Aber das Gegentheil ist wahr, wie wir noch deutlicher sehen werden.

2. Daß der Leib des Herrn auf dem Tische des Abendmahles, das Blut des Herrn im Kelche geopfert werden, ergibt sich ganz bestimmt aus der Vergleichung der verschiedenen Zusätze bei den verschiedenen Berichterstattern. Was die Evangelisten „Hingeben des Leibes" nennen, erklärt Paulus bestimmter als „Brechen" (τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον). Dieses Brechen kann nicht auf den Kreuzestod gehen, denn von einem Brechen des Leibes am Kreuze kann nicht die Rede sein, das Zerbrechen der Gebeine des gekreuzigten Heilandes wird vom hl. Johannes ausdrücklich ausgeschlossen und als Erfüllung der Typik des Paschalammes gedeutet, dem kein Bein gebrochen werden durfte. Dagegen ist das Brodbrechen der liturgische Ausdruck für die Feier der Eucharistie[1]). Der Leib des Herrn wird gebrochen insofern das Brod, unter dessen Gestalten er gegenwärtig ist, gebrochen wird. Ein Zertheilen (μελίζεται) selbst des Leibes Christi enthält auch die griechische Liturgie. Das Hingeben des Leibes des Herrn und das „Brechen" desselben kann nur dadurch gleichzeitig wahr sein, daß der Leib des Herrn, insofern er unter brechbarer Brodsgestalt gegenwärtig ist, dahingegeben, geopfert wird.

Das sacrificale Vergießen des Blutes bei Matthäus und Markus wird von Lukas und Paulus vom Kelche ausgesagt. Wo Matthäus hat: τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης τὸ . . . ἐκχυννόμενον . . . hat Lukas: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Es ist also das Blut, insofern es im Kelche ist, das eucharistische Blut, welches ausgegossen,

1) Apostelgesch. 2, 42. 46.

vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Das Gefäß steht allerdings für den Inhalt, für das Blut; aber dieser Inhalt muß doch genommen werden als Inhalt, nicht losgelöst von dem Gefäße, durch den er bezeichnet wird. Also wird das Blut des Herrn im Kelche für die Sünde der Welt geopfert.

3. Man könnte einwenden: Das Ausgießen des Kelches, auch wenn er das Blut enthält, ebenso das Brechen des Brodes, wenn es auch den Leib enthält, kann doch nicht als Opfer bezeichnet werden. Diese Momente gehören zur Austheilung der Communion, machen aber keinen Opferritus aus.

Allerdings; aber wir behaupten ja nicht, daß im Brodbrechen und im Ausgießen des Kelches speciell der Opfercharakter der Eucharistie bestehe, sondern daß die sacrificalen Ausdrücke sich auf den Leib des Herrn, insofern er gebrochen, und sein Blut, insofern es im Kelche enthalten ist, also im eucharistischen Zustande, gehen. Worin eigentlich der Opfercharakter der Eucharistie besteht, ist anderweitig zu bestimmen.

Das Blut des Herrn nennen Matthäus und Markus Bundesblut, Lukas und Paulus Blut des neuen Testamentes. Damit wird dasselbe klar und deutlich als Opferblut bezeichnet; denn durch Opferblut wurde das A. T. besiegelt [1]), und nach dessen Vorbild mußte auch das N. T., wie Paulus ausführt und näher begründet, indem er den Bund speciell als Testament auffaßt, durch Blut besiegelt werden, nämlich durch den Tod des Testators, des Erlösers [2]). Nun aber nennen Lukas und Paulus das Blut des Herrn den Kelch des Neuen Testamentes. Also ist das Blut, insofern es im Kelche des Herrn enthalten ist, wahres Opferblut, und, wie Paulus weiter ausführt, unendlich vollkommener als das Opfer-Thierblut, welches das Alte Testament besiegelte.

4. Es hat also der Herr mit der Feier des Abendmahles ein wahres Opfer dargebracht. Er hat aber auch den Aposteln nicht nur befohlen, seinen geopferten Leib und sein Blut zu genießen, sondern er hat denselben auch anbefohlen, dasselbe, was er gethan, zu seinem Andenken zu thun. Damit hat er ihnen selbstverständlich auch die Gewalt verliehen, gleichfalls Brod und Wein zu consecriren und den Leib des Herrn und sein Blut als Opfergabe herzustellen. Darum definirt das Concil von Trient: Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non

1) Exod. 24, 8.
2) Hebr. 9, 14 ff.

sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari, anath. sit [1]). Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, anath. sit [2]). Damit drückt das Concil den natürlichen Sinn der Worte und zugleich den Glauben aller Jahrhunderte aus, welche, wie wir sehen werden, einmüthig den Opfercharakter der Eucharistie bezeugen, und aus der Feier des Abendmahles ableiten.

5. Wo immer also in der hl. Schrift von der Feier der Eucharistie die Rede ist, muß die Opferfeier verstanden werden, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt wird. Das Verharren der ersten Christen im Brodbrechen und im Gebete ist also von dem eucharistischen Opfer und der Communion und von dem öffentlichen, besonders liturgischen Gebete zu verstehen. Auf die Opferfeier wird deutlich hingewiesen, wenn es von dem Gottesdienste in Antiochien heißt: „Als sie den öffentlichen heiligen Dienst dem Herrn verrichteten (λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ) und fasteten, sprach der hl. Geist: Sondert mir den Paulus und Barnabas zu dem Werke ab, wozu ich sie berufen habe. Dann fasteten sie, beteten und legten ihnen die Hände auf, und entließen sie [3])."

Hier gebraucht Lukas bereits den Ausdruck, der später für die kirchliche Opferfeier (λειτουργία) officiell geworden ist. Wir haben hier bereits genau den noch jetzt gebräuchlichen Ritus der Kirche vorgezeichnet: Vor der eucharistischen Feier und vor der Priesterweihe wird gefastet und während des hl. Opfers selbst findet die Händeauflegung statt.

Daß die Worte des Apostels im Hebräerbriefe: Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, welche dem Zelte dienen, nur auf das eucharistische Opfer gehen und darauf bezogen werden müssen, haben wir bereits gesehen. Dasselbe gilt, wie uns das Concil von Trient belehrt [4]), auch von der Stelle des ersten Korintherbriefes: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht die Theilnahme am Blute Christi? Das Brod, das wir brechen, ist es nicht die leibliche Theilnahme am Leibe des Herrn [5])?" „Sehet auf Israel? Nehmen die, welche die Opfer genießen, nicht am Opferaltare Theil [6])?" „Was die Heiden opfern, opfern sie den Dämonen und nicht Gott;

1) Sess. 22. can. 1.
2) Can. 2. — 3) Apostelgesch. 13, 2. 3.
4) Vgl. sess. 22. cap. 1.
5) 10, 16. — 6) V. 18.

ich will aber nicht, daß ihr Genossen der Teufel werdet. Ihr könnet nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Teufel. Ihr könnet nicht am Tische des Herrn theilnehmen und an dem der Teufel [1])."

Der Apostel argumentirt gegen den Genuß des heidnischen Opferfleisches aus dem Grundsatze: daß wer von der Opfergabe genießt, in Verbindung tritt mit dem Opferaltare, mit dem, welchem geopfert wird. Die Juden genießen das Opferfleisch als Theilnahme am Altare Gottes, treten damit in Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott. Ebenso treten die Heiden, weil sie Opferfleisch genießen, das den Dämonen geopfert wurde, in Gemeinschaft mit den Teufeln. Das ist überhaupt unstatthaft, aber ganz besonders für Christen, welche am Tische des Herrn theilnehmen. Diese kommen in den schreienden Widerspruch, daß sie theilnehmen am Fleisch und Blut des Herrn und an den Teufeln, daß sie mit dem Herrn in Liebesgemeinschaft treten und mit den Dämonen. Diese ganze Beweisführung beruht auf der Uebereinstimmung des eucharistischen Mahles mit den heidnischen und jüdischen Opfermahlen in ihrer Bedeutung als Vereinigung mit dem Gott des Opfers. Das eucharistische Mahl und der eucharistische Tisch wird freilich nicht direct als sacrifical bezeichnet, nicht Opfermahl, Opfertisch, Altar genannt; da aber der Tisch des Herrn, an welchem die Christen Theil nehmen, und der Tisch der Teufel, von dem die Heiden ihre Opferspeise bekommen, einander gegenübergestellt und mit demselben Ausdrucke (τράπεζα) bezeichnet werden, so muß der erste wie der letzte ein Opferaltar, die Speise vom ersten genommen, ebenso eine Opferspeise sein, wie die vom zweiten gereichte.

§ 554.

Der Traditionsbeweis für den Opfercharakter der hl. Eucharistie.

1. Die Zeugnisse für das eucharistische Opfer sind so zahlreich, so alt, so allgemein, in so authentischen Quellen enthalten, daß kaum für ein anderes Dogma ein so glänzender Traditionsbeweis geführt werden kann. Es ist darum nicht möglich, denselben in extenso dogmengeschichtlich zu führen, aber auch nicht nothwendig, da im Grunde von den Leugnern die Thatsache zugegeben werden muß und

1) V. 20 f.

zum Theil zugegeben wird [1]), aber nur von ihrem Standpunkte aus als nicht beweisend für die göttliche Einsetzung des Opfers des N. T. anerkannt wird. Es reicht darum hin, den Beweis summarisch zu führen, hauptsächlich die allerälteſten und authentischesten Zeugnisse anzuführen, und bei der Auswahl weniger die starrsinnigen Häretiker zu berücksichtigen, als unsere eigene Belehrung, Erbauung und Hochschätzung dieses hochheiligen Opfers vor Augen zu haben.

2. Als ursprünglichſte und allgemeinſte Ueberzeugung der Kirche stellte sich uns der Opfercharakter bereits in der Auffassung der Eucharistie als Erfüllung des Opfers Melchisedechs und der Opferprophezeiung des Malachias dar.

Die Apostellehre, welche die Eucharistie als Erfüllung der Prophezeiung des Malachias erklärt, bezeugt auch noch dadurch den wahren Opfercharakter derselben, daß sie des Herrn würdige Bischöfe und Diakonen zu ordiniren befiehlt (χειροτονήσατε). Opfer und Priester sind Correlate, die neutestamentlichen ordinirten Priester sind die gereinigten Leviten des N. B. bei Malachias.

3. Ueberall finden wir in den ältesten christlichen Documenten der Eucharistie die sacrificalen Ausdrücke gebraucht: προσφέρειν, σφάττειν, θύειν, θυσιάζειν, ἱερεύειν, offerre, immolare, sacrificare, θυσία, προσφορά, λατρεία, ἱερεῖον, ἱερουργία, sacrificium, victima, hostia, oblatio, immolatio, und den dazu gehörigen Opferaltar: θυσιαστήριον, τράπεζα, sowie den Opferpriester ἱερεύς, λειτουργός, sacerdos. Der hl. Chrysostomus spricht sogar von einer θεοσφαγία in der hl. Eucharistie.

---

1) Luther erzählt, daß er vom Teufel belehrt worden sei, die Messe für Götzendienst zu halten (Von den Winkelmessen und Pfaffenweihe 1533), er fragt nach Hundert Augustinen nichts, da die Schrift allein maßgebend sei. In der Babylonischen Gefangenschaft (K. 1) erklärt er, überall werde die Messe für ein Opfer gehalten, was Gott dargebracht wird: „dazu kommen die Aussprüche der hl. Väter, so viele Beispiele und sein so allgemein auf dem ganzen Erdkreis eingehaltener Gebrauch.“ Und Chemnitz sagt im Examen Conc. Trid. (II, 782): Negari non potest, veteres, quando loquuntur de celebratione coenae dominicae, usurpare vocabula sacrificii, immolationis, oblationis, hostiae, victimae: item uti verbis offerre, sacrificare, immolare. Sie gebrauchen diese Ausdrücke aber mit solchem Nachdrucke, erklären sie in einer so unzweideutigen Weise, daß, wenn sie nicht sacrificale Bedeutung haben, dann überhaupt der Opfercharakter einer Feier nicht mehr durch menschliche Rede bezeichnet werden kann. J. E. Grabe gibt in seinen Adnotationes zum hl. Irenäus den allgemeinen alten Glauben der Kirche zu und leitet daraus die göttliche Einsetzung ab, aber er fand kein Gehör bei seinen Glaubensgenossen. Vgl. Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. 79 ff.

Schon von Clemens von Rom finden sich diese sacrificalen Ausdrücke in sehr emphatischer Weise angewandt: προσφορὰς ποιεῖν, προσφέρειν τὰ δῶρα ist die Function der Bischöfe und Diakonen, welche an Stelle der Priester und Leviten des A. T. getreten und von den Aposteln eingesetzt sind; προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι werden bei dem εὐχαριστεῖν dargebracht und vollzogen [1]).

Der hl. Ignatius M. ermahnt dringend, an dem einen Altare mit dem Bischof in Verbindung zu bleiben [2]). Der hl. Justinus beschreibt die Liturgie der eucharistischen Feier, in welcher nach ihm die Prophezeiung des Malachias in Erfüllung gegangen ist. Wie nachdrücklich der hl. Irenäus den Opfercharakter der Eucharistie betont, haben wir gesehen.

Tertullian bezeugt an verschiedenen Stellen das eucharistische Opfer. Denjenigen, welche an Festtagen nicht am Gottesdienste theilnehmen wollten, weil sie meinten, durch die Communion das Fasten zu brechen, gibt er den Rath, bei der Opferfeier den Leib des Herrn vom Altare in Empfang zu nehmen und zu Hause zu communiciren [3]). Der christlichen Frau räth er von einer zweiten Ehe ab, weil sie an dem Jahrestage des Todes ihres Gemahls Opfergaben darbringt [4]). Den Frauen gestattet er nur aus drei Gründen auszugehen: aut imbecillus ex fratribus visitandus aut *sacrificium offertur* aut Dei verbum administratur [5]).

Wie man daher die Behauptung aufstellen kann, Cyprian habe den Opferbegriff für „eine verweltlichte Christenheit", welche das innere Opfer scheute, in die Eucharistie hineingetragen, ist schwer begreiflich. Er spricht sich allerdings sehr entschieden darüber aus, wie wir oben schon bei den alttestamentlichen Typen des eucharistischen Opfers sahen: ihm sind sacrificium, sacrificium Dei, Domini, sacrificium Do-

1) Ep. ad Cor. c. 40. Auch der Protestant Grabe citirt in seinen Bemerkungen zum hl. Irenäus den Corintherbrief Clemens für das eucharistische Opfer.

2) „Befleißet euch, eine Eucharistie zu empfangen; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn J. Chr. und nur ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, ein Opferaltar, gleichwie ein Bischof, zugleich mit der Priesterschaft und den Diakonen." Ad Phil. 4. Vgl. ad Magn. 7, ad Trall. 7, ad Smyrn. 7.

3) Nonne solemnior erit statio tua, si et ad *aram* Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est et participatio *sacrificii* et executio officii (die Pflicht zu fasten). De or. c. 19.

4) Pro anima mariti orat mulier et refrigerium interim appostulat ei et offert annuis diebus dormitionis ejus. de monogamia c. 7.

5) De cultu femin. II, 12.

minicum, offerre, sacrificia divina celebrare geläufige Ausdrücke für die eucharistische Feier, dieselbe ist ihm ein sacrificium verum et plenum [1]). Als Strafe bestimmt er für gewisse Vergehen, daß für den Verstorbenen nicht geopfert, für seine Seelenruhe nicht das Opfer gefeiert werde [2]).

4. Diese „Erfindung", welche Harnack dem hl. Cyprian imputirt, zeigt sich geradezu als eine Ungeheuerlichkeit, wenn man bedenkt, daß die Liturgien, welche in ihrem Wesen bis auf die Apostel zurückreichen, den Opfercharakter so klar und deutlich ausdrücken.

So schon in der ältesten Clemensliturgie. Der hl. Geist wird über dieses Opfer (θυσίαν) herabgerufen, auf diese Gaben (προκείμενα θῶρα ταῦτα) möge Gott huldvoll herabblicken; fort und fort wird in dem litaneiartigen Intercessionsgebet das προσφέρομεν wiederholt, die eigentliche actio wird θεία ἀναφορά genannt, ein Ausdruck, der in den späteren Liturgien der gewöhnliche für das eucharistische Opfer und seine liturgische Feier ist.

Speciell weist Probst im Einzelnen nach, daß Eusebius von Cäs. die seit Alters auf dem ganzen Erdkreise gebrauchte Liturgie vor Augen hatte, wenn er unter anderm schreibt: „Dem Herrn ist auf dem ganzen Erdkreis ein Altar errichtet für die unblutigen und geistigen Opfer, wie die neuen Geheimnisse des N. B. es verlangen. Wer anders als unser Erlöser hat seinen Jüngern Belehrung und Auftrag gegeben, jene unblutigen und geistigen Opfer, welche durch Gebete und nicht auszusprechende Theologie vollzogen werden, darzubringen? Deshalb sind auf dem ganzen Erdkreis Altäre aufgestellt und Kirchen geweiht, und werden hochheilige Gaben geistiger und vernünftiger Opfer von allen Völkern zu dem einen Alleinherrscher Gott emporgesandt [3])." Das ganze Wesen des eucharistischen Opfers, seine Einsetzung, sein Verhältniß zum Kreuzesopfer, zu den Prophezeiungen, den alttestamentlichen Opfer erklärt Eusebius sehr bestimmt und deutlich. So z. B.: Ἧς θυσίας πᾶσιν ἀνθρώποις κατὰ τὰ καινὰ μυστήρια τῆς καινῆς διαθήκης παραδοθείσης, τὰ τῆς παλαιᾶς περιῄρετο ... Πότε δὲ τὰ τῆς διαθήκης τῆς καινῆς ἐδυναμοῦτο, ἢ ὅτε ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν μέλλων τελεῖν τὸ μέγα μύστήριον τῆς εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ παρόδου, ἧ νυκτὶ παρεδίδοτο

1) Ep. 63. n. 14.
2) Ep. 66. n. 2.
3) De laud. Const. c. 16.

τὰ σύμβολα τῶν κατ' αὐτὸν ἀπορρήτων τῆς καινῆς διαθήκης λόγων τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς [1]).

Probst schließt aus seiner Vergleichung solcher Stellen mit der Clementinischen Liturgie: „Die von Eusebius gegebene Darstellung der Messe steht, sowohl bezüglich ihres Wesens als Opferhandlung, wie hinsichtlich ihrer Haupttheile und deren Aufeinanderfolge oder ihres Ritus mit den Angaben der christlichen Schriftsteller vor und nach ihm in einem solchen Einklang, daß man nicht zweifeln kann, die Liturgie war von den Tagen des hl. Justin bis auf Basilius dieselbe und trug den Charakter der Clementinischen Liturgie an sich. Eusebius stand aber auf der Grenzscheide des dritten und vierten Jahrhunderts und als erprobter Geschichtschreiber war er mehr als jeder andere befähigt, von dem, was vor und zu seiner Zeit geschehen war und geschah, Zeugniß zu geben. Darum besitzen seine Nachrichten über den christlichen Gottesdienst einen hohen Werth. Von einer Aenderung derselben, die um das Jahr 300 vor sich gegangen wäre, findet sich bei ihm keine Spur. Im Gegentheile sagt er wiederholt, die Art und Weise der Meßfeier sei in allen Kirchen dieselbe. Was aber um das genannte Jahr überall in Uebung war, mußte geraume Zeit vorher entstanden, mußte aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sein und von einer alle Kirchen bindenden Auctorität abstammen. Diese Quelle und Auctorität ist die der Apostel, wie Eusebius nicht etwa vereinzelt und vorübergehend, sondern in dem, seinem ganzen Commentar zu den Psalmen zu Grunde liegenden Satze bezeugt, dem Satze, die Feier der christlichen Liturgie ist von den Propheten vorhergesagt, und der hl. Geist ertheilte in diesen Prophezeiungen den Aposteln den Auftrag, die im A. B. enthaltenen Vorbilder durch Einführung und Ausgestaltung der christlichen Messe zu erfüllen. Diesem Auftrage sind sie nachgekommen, das beweist der in der ganzen Christenheit gefeierte Gottesdienst" [2]).

---

1) Dem. Evang. l. 8. pag. 629. Zahlreiche andere Stellen bei Probst, die Liturgie nach der Beschreibung des Eusebius von Cäs. Innsbr. theol. Zeitschrift 1884, S. 681 ff.

2) Daraus schließt Probst: „Wie man auf wissenschaftlich historischem Boden stehend den Zeugnissen eines solchen Mannes gegenüber von einer Umgestaltung des Wesens der Messe durch die Aufnahme des Opferbegriffes in dieselbe zu Ende des dritten Jahrh., wie man diesem Zeugnisse gegenüber von einer wesentlichen Aenderung des Ritus durch die Beifügung neuer Orationen (Fürbitten) und alles dessen, was der Opferbegriff mit sich brachte, sprechen kann, ist um so

5. Einen überwältigenderen Traditionsbeweis als uns die Liturgien für das eucharistische Opfer liefern, kann es überhaupt nicht geben. Sie wetteifern in sacrificalen Ausdrücken, um den Opfercharakter und insbesondere die Erhabenheit und Vollkommenheit des Opfers des N. B. recht emphatisch zu bezeichnen. Sie stellen den Glauben der Gesammtkirche als authentische Dokumente dar, sie sind in ihrer wesentlichen Fassung apostolischen, ja göttlichen Ursprungs. Darum müßten schon von dogmengeschichtlichem Standpunkte aus die Protestanten einem solchen Beweise sich beugen; daß sie es nicht thun, ist für sich schon allein ein durchschlagender Beweis für den antichristlichen Charakter ihres Lehrsystems.

Um diesen Beweis aus den Liturgien compendiarisch zu führen, können wir einfach auf die römische Liturgie verweisen. Daß darin der Opfercharakter der Messe unzweifelhaft zum Ausdruck kommt, kann doch Niemand leugnen. Wenn häretische Verblendung darin nur Ueberbleibsel eines früheren bloßen Früchtesegens erblicken konnte, so reicht hin, gegen sie Luther anzurufen, der den Kanon der Messe darum verwarf, weil darin alles „Opfer klingt und stinkt“ [1]). Nun drücken aber die orientalischen Liturgien insgesammt den Opfercharakter der Eucharistie noch viel emphatischer und bestimmter aus. Zum Belege führen wir nur einige schöne Züge aus den griechischen Liturgien des hl. Basilius und Chrysostomus an, welche dem ursprünglichen Typus der Liturgie der apostolischen Constitutionen noch am nächsten stehen. Auch in ästhetischer Beziehung reihen sich diese Gebete dem Schönsten an, was die griechische Literatur aufzuweisen hat. In Be-

---

schwerer zu begreifen, als man nicht einmal Gründe dafür angeben kann. Allerdings bezeugt Cyprian die Lehre vom eucharistischen Opfer, damit ist aber weder bewiesen, daß es vor ihm nicht da war, noch daß die von ihm ‚erfundene‘ Lehre und der ihr entsprechende Ritus fünfzig Jahre nachher durch ihn Eingang in allen Kirchen des Orients und Occidents gefunden. Weiß man denn nichts davon, wie zähe der Orientale am Ueberlieferten hält? Um die angebliche Erfindung Cyprians aufrecht zu erhalten, wird man fernerhin das Zeugniß des Eusebius über die Messe entkräften müssen, und das wird schwer fallen.“ A. a. O. S. 725 f.

1) „Folget der gantze grewel, dem alles dienen hat müssen, was in der Messe vorher gegangen ist, darumb auch, das es Offertorium genannt wird, das ist ein Opffergesang. Von dem an klingt und stinckt alles opffer, was es ist, und sind darunter die heiligsten wort des lebens und heils also gleichwie vorzeiten die Archa des Herrn im Tempel der Abgötter neben dem Abgott Dagon. Darumb weggeworffen alle wort, die nach opffer klingen sampt dem gantzen Canon, wöllen wir behalten allein die, so rein und heilig sind und wöllen unser Messe also anfahen.“ Eine Weise christliche Messen zu halten. 1526.

zug auf die Erhabenheit der Gedanken, Innigkeit des Gefühls und Lebendigkeit des Glaubens kommt ihnen nichts gleich.

In der Liturgie des hl. Basilius betet der Priester in der Εὐχὴ ἀσπασμοῦ: Σὺ εἶ ὁ θέμενος ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματός σου τοῦ ἁγίου· εὐδόκησον δὴ κύριε τοῦ γενέσθαι ἡμᾶς διακόνους τῆς καινῆς σου διαθήκης λειτουργοὺς τῶν ἁγίων σοῦ μυστηρίων, ἵνα ἄξιοι γενώμεθα τοῦ προσφέρειν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων καὶ δὸς ἡμῖν μετὰ παντὸς φοβοῦ καὶ συνειδήσεως καθαρᾶς προσκομίσαι σοι τὴν πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναιμάκτου θυσίαν ἣν προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος· ναὶ ὦ θεὸς ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν ὡς προσδέεξω ἐκ τῶν ἁγίων σου Ἀποστόλων τὴν ἀληθινὴν ταύτην λατρείαν· οὕτως καὶ ἐκ τῶν χειρῶν ἡμων τῶν ἁμαρταλῶν πρόσδεξαι τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐν τῇ χρηστότητί σου κύριε καὶ δὸς γενέσθαι εὐπροσδεκτὰ, ἡγιασμένα ἐν Πνεύματι ἁγίῳ εἰς ἐξιλασμὸν τῶν ἡμετέρων πλημμελημάτων καὶ τῶν τοῦ λαού σου ἀγνοημάτων καὶ εἰς ἀνάπαυσιν προκοιμηθέντων ψυχῶν κ. τ. λ.

Hier haben wir doch den Opfercharakter der eucharistischen Liturgie in einer so nachdrücklichen Weise ausgesprochen, daß alle Momente des Meßopfers bereits, wie sie von der Theologie behandelt werden, Opfer, Altar, Versöhnungsopfer für die Lebendigen und für die Verstorbenen, Opferaltar, äußerer Opferdienst u. s. w. sich nachdrücklich ausgesprochen finden. Selbst das mystische Schwert, welches die spätere Theologie zur Erklärung des Wesens des eucharistischen Opfers herangezogen hat, findet sich schon. So heißt es in einem andern Gebete zum Friedenskuß: Τοῦ μονογενοῦς σοῦ υἱοῦ παρέστησας ἡμῖν τὴν οἰκονομίαν καὶ τῆς θυσίας ταύτης τὴν μυσταγωγίαν καθ' ἣν οὐ νομικὸν αἷμα οὐ σαρκὸς δικαίωμα ἀλλὰ πνευματικὸν μέν ἐστι τὸ πρόβατον, ἡ μάχαιρα δὲ λογική τε καὶ ἀσώματος· ταύτην οὖν σοι προσκομίζοντες τὴν θυσίαν αἰτοῦμέν σε, φιλάνθρωπε, καθάρισον ἡμῶν τὰ χείλη καὶ πᾶσης ὑλικῆς ἐπιμιξίας τὸν νοῦν ἡμῶν ἐλευθέρωσον.

In der Liturgie des hl. Chrysostomus heißt es in der Εὐχὴ τοῦ χερουβικοῦ: Οὐδεὶς ἄξιος τῶν συνδεδεμένων ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς προσέρχεσθαι ἢ προσεγγίζειν ἢ λειτουργεῖν σοι βασιλεῖ τῆς δόξης· τὸ γὰρ διακονεῖν σοι μέγα καὶ φοβερὸν καὶ

αὐταῖς ταῖς ἐπουρανίαις δυνάμεσιν · ἀλλ' ὅμως . . . ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐχρημάτισας καὶ τῆς λειτουργικῆς ταύτης καὶ ἀναιμάκτου θυσίας τὴν ἱερουργίαν, παρέδωκας ἡμῖν . . . σὲ τοίνυν δυσωπῶ . . . ἱκάνωσόν με . . ἱερουργῆσαι τὸ ἅγιον καὶ ἄχραντόν σου σῶμα καὶ τὸ τίμιόν σου αἷμα . . ἀξίωσον προσενεχθῆναί σοι ὑπ' ἐμοῦ τοῦ ἁμαρταλοῦ τὰ δῶρα ταῦτα · σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διδόμενος Χριστέ ὁ θεὸς ἡμῶν.

Der hl. Cyrill v. Jeruſ. gibt eine kurze Schilderung der Liturgie, welche wie die reale Gegenwart ſo das Opfer der Euchariſtie ins hellſte Licht ſetzt. „Nachdem das geiſtige Opfer, der unblutige Opferdienſt (ἀναίμακτος λατρεία) vollzogen iſt, rufen wir über jenem Sühnopfer (θυσίας τοῦ ἱλασμοῦ) Gott für . . . alle Hilfsbedürftigen an und bringen dieſes Opfer dar (ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν). Dann gedenken wir auch der Entſchlafenen, der Patriarchen, Propheten, Apoſtel, Martyrer, daß Gott mit Rückſicht auf ihre Gebete und Fürbitten unſer Flehen huldvoll aufnehme. Sodann bitten wir auch für die Verſtorbenen . . . da wir glauben, daß es dieſen Seelen zum größten Nutzen gereichen werde, wenn wir im Angeſichte des heiligen und ſchauererregenden Opfers (τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας) für ſie beten . . . Den für unſere Sünden geſchlachteten Chriſtus (Χριστὸν ἐσφαγιασμένον) bringen wir dar, um für die Verſtorbenen wie für uns den menſchenfreundlichen Gott zu verſöhnen (ἐξιλεούμενοι) [1]).

6. Es ſollte gar keiner weiteren Bemerkung bedürfen, um nachzuweiſen, daß ſolche ſtarke, gehäufte ſacrificale Ausdrücke nur von einem *eigentlichen äußeren* Opfer verſtanden werden können. Wie will man denn überhaupt eine religiöſe Feier noch als Opfer charakteriſiren, wenn die hier gebrauchten ein inneres Opfer bezeichnen? Die Häreſie hat den Muth, in der altchriſtlichen euchariſtiſchen Feier nur ein geiſtiges Opfer anzuerkennen, und ſtützt ſich auf Ausdrücke, die allerdings ſtändig wiederkehren: ἄναιμος, ἀναίμακτος, πνευματικός, ἀσώματος, λογική, νοερὰ θυσία.

Allerdings betonen die hl. Väter ſtark das *innere* Opfer, welches dem N. T. eigen, dem A. in ſeiner Entartung fehlte, aber damit ſchließen ſie das äußere nicht aus, ſondern behaupten, begründen, erklären es auf die mannigfachſte Weiſe. Wenn ſie aber ſpeciell vom euchariſtiſchen Opfer den Ausdruck geiſtiges, intelligibeles Opfer

1) Catech. V, 8. 10. Vgl. Renz, Opfercharakter der Euchariſtie nach der Lehre der Väter und Kirchenſchriftſteller. Paderborn 1892.

gebrauchen, so geschieht es, wie ein oberflächlicher Blick zeigt, im Gegensatz zu den materiellen, besonders blutigen Opfern der Juden, auch wohl im Gegensatz zum Kreuzesopfer. Geistig, intelligibel, nur geistig erfaßbar und ebenso darzubringen ist dieses Opfer, weil nur das Auge des Glaubens die Opfergabe und die geheimnißvolle Opferung erkennt, weil der gläubige Christ vor allem das innere Opfer des Geistes, das reine Gewissen, das zerknirschte Herz darbringen soll auch bei dem liturgischen Opfer [1]). Diesen letzten Punkt betont seiner Gewohnheit gemäß besonders stark der hl. Augustinus, aber ebenso stark den eigentlichen Opfercharakter der Eucharistie, welche er das unum quod Deo offertur sacrificium Christianorum [2]), summum et verissimum sacrificium [3]), verissimum et singulare sacrificium [4]) nennt. Er erklärt auch, wie das äußere, durch die Opfer des A. B. vorgebildete tägliche Opfer mit dem inneren zusammenhängt. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum [5]). Vom Opfer überhaupt lehrt er, daß die äußeren Ceremonien nur Bilder der inneren Opfergesinnung sind. Nur demjenigen dürfen wir ein sichtbares Opfer darbringen, dessen unsichtbares Opfer in unserem Herzen wir sein müssen.

7. Man braucht aber auch nur die Aussprüche der Väter und die Ausdrücke der Liturgie anzusehen, um sich zu überzeugen, daß sie ein wahres, eigentliches, äußeres Opfer in der Eucharistie neben dem inneren anerkennen.

Oder ist es nicht das äußere Opfer, wenn es der Herr selbst zuerst beim Abendmahle, wo er sich opferte, gefeiert [6]), durch den Dienst

1) In den Liturgien wird selbst der äußere, amtliche Dienst des Priesters λογικὴ λατρεία genannt.

2) De civ. D. 8, 17.

3) Ibid. 10, 20.

4) De spir. et lit. — 5) De civ. D. 10, 19.

6) Nam si J. Chr. D. et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Chr. fecit, imitatur; et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod Christum videat obtulisse. Cypr. ep. 63, 14. Aus der syrischen Kirche haben wir ein herrliches Zeugniß, wie für die reale Gegenwart, so auch für die

der Priester als seine Stellvertreter darbringt [1]), wenn es auf dem Altar dargebracht vor den überhimmlischen Altar Gottes emporsteigen soll, wenn es die Stelle der Opfer des A. B. vertritt, alle diese in sich begreift, wenn es das Opfer des Melchisedech in Brod und Wein erfüllt, wenn der Leib und das Blut des Herrn, das geschlachtete Lamm die Opfergabe bilden, wenn es die tägliche Darstellung des einmaligen Kreuzesopfers ist?

Das uneigentliche, innere, das Gebetsopfer wird ausdrücklich von dem wahren äußern der Eucharistie *unterschieden*. Eusebius kennt recht wohl dieses Lobopfer des geistigen N. B. „Sie bringen das unblutige, geistige Opfer Gott durch Jubel dar, da sie einstimmig die Danksagung zu ihm emporsenden in dem hl. Dienste, und zwar entsprechend dem Cultus des N. T. in unblutigen, immateriellen und geistigen Opfern [2])." Hier ist freilich das sichtbare Opfer mit einbegriffen, aber er spricht auch von einem Lobesopfer, das nicht in der Messe dargebracht zu werden braucht. „Die Heiligen verrichten täglich durch Gebete gotteswürdige Opfer [3])." Aber wie entschieden betont daneben derselbe Eusebius den Opfercharakter der eucharistischen Liturgie? Die Gebetsopfer sind ihm blos der Jubel-Hymnus, unter dem das Andenken des *Opfers* des *Lammes* vollzogen wird [4]).

Besonders scharf setzt der hl. *Gregor* v. Naz. das innere dem äußeren Opfer des Priesters und Christen entgegen. „Da ich wußte, daß Niemand des großen Gottes und des Opfers des Hohenpriesters würdig sei, wer nicht erst sich selbst Gott als lebendiges, heiliges Opfer dargebracht hat . . . und Gott ein Opfer des Lobes und einen zerknirschten Geist geopfert, welches Opfer allein der Alles gibt, von

---

stellvertretende Opferthätigkeit der Priester. Cyrillonas am Ende des 4. Jahrhunderts sagt in einer Homilie auf Ostern: „Unser Herr hat selbst zuerst seinen Leib aufgeopfert, und dann opferten ihn die Menschen . . . Er schärfte das Messer des Gesetzes, womit er seinen Leib als Paschalamm opferte . . . . Das Lamm genoß das Lamm, das Pascha verzehrte das Pascha . . . Er trug seinen eigenen Leib in seinen eigenen Händen . . . Er opferte, brachte sich selbst dar; er gab und preßte aus sich sein Blut aus." Vgl. *Bickell*, Ausgew. Gedichte der syr. Kirchenväter, 1872. S. 37.

1) Et si nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur: immo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium, quod offertur. Ambros. in ps. 88, n. 25.

2) In ps. 88, 19. — 3) Praepar. evang. l. 4. c. 4.

4) In ps. 65, 2.

uns verlangt: wie konnte ich in aller Welt jenes äußere Opfer, jenen Antitypus großer Geheimnisse ihm darzubringen wagen, oder wie konnte ich das Kleid und den Namen eines Priesters annehmen, bevor ich durch heilige Werke meine Hände gereinigt [1]?"

8. Wie der hl. Chrysostomus doctor Eucharistiae überhaupt ist, so spricht er auch am prägnantesten den Opfercharakter der hl. Eucharistie aus.

„Wenn du siehst, wie der Herr geschlachtet und geopfert (τεθυμένον) da liegt, der Priester an dem Schlacht-Opfer (θύματι) steht und betet und wie Alle von jenem kostbaren Blute geröthet erscheinen: glaubst du dann noch unter Menschen zu sein und auf Erden zu weilen! Wenn der Priester den hl. Geist herabruft und das überaus schauervolle Opfer vollbringt (τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν), sage mir auf welche Stufe der Würde sollen wir ihn stellen [2]?" „Du gehst gleichgültig zum Opfer, das selbst die Engel mit Ehrfurcht und Schauer erfüllt? . . . . Wenn Christus geopfert wird (Χριστοῦ τεθυμένου), stelle dir vor, es öffne sich der Himmel und die Engel stiegen herab [3]. „Habet Scheu vor diesem Tische, an welchem wir alle theilnehmen, vor Christus, der für uns auf demselben geopfert wird und als Opfer auf demselben liegt [4]."

„Wenn Jobs Opfer für seine Kinder eine Sühne war, zweifelst du, ob unser Opfer den Verstorbenen eine Erquickung verschaffe? . . . Unterlassen wir darum nicht (bei dem Opfer) den Abgeschiedenen Hilfe zu leisten und für sie zu beten, denn vor uns liegt das allgemeine Sühnopfer der Welt. Wir können ihnen volle Verzeihung erlangen durch die für sie dargebrachten Gebete und Gaben [5]." „Was nennt der Apostel für himmlische Dinge? Die geistigen Dinge; denn wenn sie auch auf Erden vollzogen werden, sind sie doch himmelswürdige. Da Jesus Christus als Opfer erscheint, da der, welcher zur Rechten Gottes sitzt, hier ist; da wir durch die Taufe Söhne und Bürger des Gottesreiches werden, . . . sind das nicht lauter himmlische Dinge? Sind die Lobgesänge nicht himmlisch? Stimmen wir auf Erden nicht ein in die Gesänge der Engelchöre? Ist nicht auch der Altar himmlisch. Er hat nichts Fleischliches; alles was da ist, ist geistig: das Opfer wird nicht in Asche, Rauch und Fettdampf aufgelöst, sondern verwandelt alles was da ist in Glanz und Klarheit [6]."

1) Or. apol. 95. — 2) De sacerd. III. 4, VI, 4.
3) 3. hom. in Ephes. 1, 21 ff. — 4) Ep. ad Rom. 8. hom. n. 8.
5) In I ep. ad Cor. hom. 41 n. 5. — 6) Hebr. hom. 14 n. 1. 2.

„Christus setzte den heiligen Dienst (ἱερουργίαν) ein, gestaltete das Opfer selbst um und befahl statt der Schlachtung der Thiere ihn selbst zu opfern[1]." „Das Opfer ist dasselbe, gleichviel wer es darbringt, Petrus oder Paulus; es ist dasselbe Opfer, welches er seinen Jüngern gab und welches jetzt die Priester darbringen. Dieses ist nicht geringer als jenes, weil nicht Menschen es heiligen, sondern der, welcher auch jenes geheiligt hat. Gleichwie die Worte, welche Gott gesprochen hat, dieselben sind wie die, welche der Priester spricht, so ist auch das Opfer dasselbe, welches Gott dem Priester überträgen hat[2]."

Indem der hl. Chrysostomus die alttestamentlichen Opfer, welche nur Schattenbilder waren und die Vergebung der Sünden nicht bewirken konnten und darum oftmals wiederholt werden mußten, dem einen Opfer Christi für die Sünden der Welt entgegensetzt, löst er die Schwierigkeit, welche das tägliche Opfer der Christen gegenüber dem Kreuzesopfer bietet: „Wie, opfern nicht auch wir alle Tage! Wohl opfern wir, aber wir begehen das Andenken an seinen Tod und es ist ein Opfer und es sind nicht viele. Wie denn eines und nicht viele? Weil es einmal dargebracht wurde, wie jenes, durch welches er in's Allerheiligste einging. Von diesem ist dieses das Abbild und von diesem jenes. Denn wir opfern immer denselben und nicht jedes Mal ein anderes Schaf und morgen wieder ein anderes, sondern immer dasselbe, so daß das Opfer eines ist . . . Wie also der, welcher geopfert wird, überall ein Leib ist und nicht viele Leiber, so ist es auch ein Opfer. Jenes, welches damals dargebracht wurde, bringen auch wir jetzt dar, und dieses ist unerschöpflich. Dieses geschieht zum Andenken daran, was damals geschah. . . Kein anderes Opfer, als welches der Hohepriester damals opferte, sondern immerdar opfern wir dasselbe oder vielmehr wir begehen das Andenken des Opfers[3]."

Aus alle dem ergibt sich evident, daß die Abschaffung des hl. Meßopfers einen Bruch mit dem gesammten christlichen Alterthum bedeutet: Es hatte also Luther, obgleich vielfach Schwärmer, nicht Unrecht, wenn er zur Abschaffung vom Teufel veranlaßt worden zu sein vorgibt.

---

1) I. Cor. hom. 24. n. 2.
2) II. Tim. hom. 2. n. 4.
3) In ep. ad Hebr. hom. 19. n. 3.

§ 555.

Das Wesen des eucharistischen Opfers.

Nachdem wir das Wesen des Opfers im allgemeinen zu bestimmen versucht, und sodann die eucharistische Feier als Opfer nachgewiesen, müssen wir nun zeigen, daß und wie in dieser Feier der Begriff des Opfers zur Geltung kommt. Zu diesem Zwecke müssen wir aber erst feststellen, in welchem Theile der eucharistischen Feier eigentlich das Wesen des Opfers sich vollzieht; denn es ist klar, daß nicht alles, was in der Messe, was in der Liturgie gesprochen und gethan wird, zum Wesen des Meßopfers gehört. Vieles ist ja im Laufe der Zeiten hinzugefügt worden, bietet auch in den vorhandenen Liturgien große Mannigfaltigkeit dar, wechselt sogar von Tag zu Tag in derselben Liturgie, zumal in der römischen, welcher doch die höchste Authentie und Auctorität zukommt.

I. Als feste, überall gleiche Bestandtheile stellen sich die drei Haupttheile: Aufopferung, Wandlung und Communion dar. In ihnen also muß, entweder in ihrer Gesammtheit oder in zweien derselben oder auch nur in einem das Wesen des Opfers gefunden werden.

1. Was zunächst das Offertorium anlangt, so könnte ja die Darbringung von Brod und Wein ein Opfer sein, wie es bei Melchisedech thatsächlich der Fall war [1]). Aber das Opfer des N. B.

---

1) Die Kirche selbst faßt in der Liturgie die in früheren Zeiten regelrecht auf den Altar gelegten Gaben als ein Opfer, das sie zur Ehre der göttlichen Majestät darbringt. Sie betet, daß das neue, einzige, an die Stelle der mannigfachen Opfer des A. T. getretene Opfer vom Herrn angenommen werde, wie das Opfer Abels, der gleichfalls die Früchte des Feldes opferte. Deus qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a devotis tibi famulis et pari benedictione, sicut munera Abel sanctifica; ut quod singuli obtulerunt ad majestatis tui honorem, cunctis proficiat ad salutem. Secr. Domin. VII post Pentec. Es ist hier ganz klar von der Oblation der Gläubigen, nicht direct von dem in der Consecration vollzogenen Opfer des Leibes und Blutes des Herrn die Rede; denn die Darbringung wird in der Sekret als bereits vollzogen bezeichnet. Es wird an die Gaben Abels angespielt u. s. w. Und doch wird ihre Oblation Opfer genannt, wie das Opfer Abels, der göttlichen Majestät zu Ehren dargebracht, es soll die Darbringenden heiligen, ihnen zum Heile gereichen. Also kann Brod und Wein dem eucharistischen Opfer nicht so ganz äußerlich sein. Jedenfalls ist die Darbringung der Gaben die intensivste und unmittelbarste Theilnahme der Gläubigen an der eucharistischen Opferung.

ist das Opfer des Leibes und Blutes des Herrn, nicht von Brod und Wein; also kann im Offertorium nicht das Wesen des eucharistischen Opfers liegen. Es gehört die Darbringung von Brod und Wein allerdings zu diesem Opfer, sie ist nothwendig, ja wesentlich, insofern die zum Meßopfer nothwendigen Gaben aus den profanen abgesondert und zur Consecration hergerichtet werden müssen. Aber das ist bloße Vorbedingung für das Opfer und braucht gar keine hl. Handlung zu sein, wie sie es allerdings thatsächlich im liturgischen Gebrauche der Kirche ist, welche sie mit schönen Ceremonien und Gebeten umgeben hat. Die Kirche hat sie durch diese Heiligung nun zu einem Haupttheile der Messe gemacht, dem die Gläubigen anwohnen müssen, um dem Gebote der Anhörung der Messe zu genügen, was aber nicht den Sinn haben soll, daß ohne Offertorium das Meßopfer nicht seinem Wesen nach vollzogen werden könnte.

2. Mehr Anspruch auf das Wesen des eucharistischen Opfers hätte die Communion, in welcher nicht Brod und Wein, sondern der Leib und das Blut des Herrn gereicht und genossen werden.

Aber doch kann auch nicht in der Communion, wenigstens nicht in ihr allein, das Wesen des Opfers bestehen. Denn das Opfer ist eine ausschließlich priesterliche Function, die Communion empfangen aber auch Laien. Die Communion ist der Empfang eines Sakramentes, bei dem der Mensch sich mehr passiv Gott gegenüber verhält, etwas von ihm empfängt, beim Opfer ist der Mensch thätig, er verrichtet zunächst eine Culthandlung, gibt Gott etwas von dem Seinigen. Das geschieht aber nicht in der Communion. Der opfernde Priester muß freilich auch die Communion empfangen, aber das thut er nicht gerade als Priester, sondern als Theilnehmer am Opfermahle, an welchem ja auch die dem Opfer beiwohnenden Gläubigen oder selbst andere Christen theilnehmen können.

Die Communion der Laien in der hl. Messe ist auch sehr angemessen, doch nicht durchaus nothwendig; sehr angemessen, damit die Theilnehmer am Opfer auch an dem Opfermahle Theil haben. Aber es kann die Communion des Priesters, die er auch im Namen der Gläubigen empfängt, wie der hl. Thomas bemerkt[1]), als solche Theilnahme gelten, wie er auch im Namen aller opfert. Darum definirt das Concil von Trient: „Si quis dixerit, Missas, in qui-

1) Sacerdos in omnium persona sanguinem offert et sumit. 3. p. q. 80. a. 12. ad 3m.

bus solus Sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse ideoque abrogandas, anath. sit [1])." Als Begründung führt es an, daß solche Messen in Wahrheit öffentliche und gemeinsame seien: „Illae quoque Missae vere communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicet, partim vero, quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Chr. pertinent, celebrentur [2])."

Weil der Priester als öffentlicher Minister der Kirche auch für die Gläubigen das Opfer darbringt, so ist nicht einmal die Anwesenheit von Laien erforderlich; solche Messen sind nicht „Privatmessen", wie man sie fälschlich nennt, sondern besser nennt man sie stille Messen. Darum ist auch die geistliche Communion der Laien nicht erforderlich, wie Pius VI. gegen die Synode von Pistoja erklärt: Propositio synodi, qua postquam statuit, „victimae participationem esse partem sacrificio essentialem," subjungit, „non tamen se damnare ut illicitas Missas illas, in quibus adstantes sacramentaliter non communicant; ideo quia isti participant, licet minus perfecte, de ipsa victima, spiritu illam recipiendo": quatenus insinuat ad sacrificii essentiam deesse aliquid in eo sacrificio, quod peragatur, sive nullo adstante sive adstantibus, qui nec sacramentaliter nec spiritaliter de victima participant; et quasi damnandae essent ut illicitae Missae illae, in quibus solo sacerdote communicante nemo adsit, qui sive sacramentaliter sive spiritaliter communicet: falsa, erronea, de haeresi suspecta, eamque sapiens [3]).

Mit der zunehmenden Lauigkeit der Gläubigen in Anwohnung der hl. Messe und bei Mehrung der Zahl der Priester war die Einführung der stillen Messen eine nothwendige, selbstverständliche Folgerung aus dem öffentlichen Charakter des Meßopfers. Im Orient hielt man noch mehr an der alten Praxis fest; es celebrirt nur einer in Priestercommunitäten: die andern communiciren.

Wenn die Communion nicht das Wesen des eucharistischen Opfers für sich ausmacht, so folgt doch nicht daraus, daß sie nicht dazu gehöre; möglicherweise kann sie einen wesentlichen Bestandtheil mit der Wandlung ausmachen. In der That halten Bellarmin,

1) Sess. 22. can. 8. — 2) Cap. 6.
3) Prop. 28. *Denzinger-Stahl*, n. 1391.

Lugo u. A. die Communion für einen wesentlichen Bestandtheil des Meßopfers, und ihre Meinung stützt sich auf gute Gründe; der hl. Alphonsus erklärt sie für die wahrscheinlichere.

Die Opferidee, die immolatio hostiae, die Vernichtung der Opfergabe findet erst ihren Abschluß in der sumtio, und bei den Friedensopfern, welche die hl. Eucharistie im eminentesten Sinne in Erfüllung bringt, gehört die Opfermahlzeit als Zeichen der Freundesgemeinschaft mit dem durch das Opfer versöhnten Gotte mit zur Vollendung des Opfers. Gerade das eucharistische Opfer, das eigentliche Friedensopfer ist unter den Gestalten von Nahrungsmitteln eingesetzt, die Eucharistie ist wesentlich Mahl.

Auch den hl. Thomas könnte man für diese Meinung anführen, der die Nothwendigkeit der Communion des opfernden Priesters unter Anderem aus einem Concil von Toledo (681) beweist, das ganz allgemein den Grundsatz aufstellt: Quale est sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur[1]? Der hl. Lehrer sagt: Eucharistia non solum est sacramentum sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis se ipsum offert Deo, ut Augustinus dicit (de civit. Dei l. 10. c. 5). Unde per hoc, quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum, quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit Eccles. hier. c. 3. Et ideo ipse ante sumere debet, quam populo dispenset. Unde et in praedicto capite (Relatum) legitur: „Quale est sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?“ Per hoc autem fit particeps, quod de sacrificio sumit secundum illud Apostoli I Cor. X, 18: „Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?“ Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integre hoc sacramentum[2]. Indeß der hl. Thomas erklärt ausdrücklich, daß die Communion nicht das Opfer ausmache, sondern ein sakramentaler Act sei: Rationem sacrificii habet inquantum offertur, rationem autem sacramenti inquantum sumitur[3]). Stets verlegt er das Opfer in die Con-

1) Der Satz wurde auch in das Kanon. Recht aufgenommen. De consecr. dist. 2. cap. Relatum.

2) 3. p. q. 82. a. 4. — 3) 3. p. q. 79. a. 5.

secration, z. B.: Consecratione hujus sacramenti sacrificium offertur [1]).

In der That sind die oben angeführten Gründe nicht so stark, daß man eine Messe, der die Communion fehlt, nicht im Wesentlichen als Opfer ansehen könne. Im Gegentheil, die Opfermahlzeit setzt das Opfer voraus. Die Versöhnung, welche durch die Theilnahme am Opfermahle zum Ausdruck kommt, muß durch das vollbrachte Opfer bereits vollzogen sein.

Beim letzten Abendmahl gab der Herr seinen Leib, der hingeopfert, sein Blut, das vergossen wurde. In der „Ausgießung" des Kelches, in dem Trinken desselben konnte das Opfer nicht bestehen, sonst müßte es gleichfalls in dem „Brechen" des Leibes gesucht werden, was doch gewiß nicht zum Wesen gehört. Nur soviel geht aus den Worten des Herrn hervor, daß der Leib in brechbarer Brodsgestalt hier gegeben, das Blut im Kelch in Weinsgestalt geopfert und so dem Genusse übergeben worden.

Allerdings zur Vollständigkeit des Meßopfers gehört die Communion; das beweisen die oben angeführten Gründe. Die Eucharistie ist nicht schlechthin ein Opfer des Leibes und Blutes des Herrn, sondern ein Opfer nach der Ordnung Melchisedechs, unter den Gestalten von Brod und Wein, die den Leib und das Blut des Herrn enthalten. Brod und Wein bezeichnen aber wesentlich die Speise; also ist die Eucharistie ein Speiseopfer; dasselbe würde sehr mangelhaft diesem seinem besonderen Charakter entsprechen, wenn es nicht als geistige Speise genossen würde.

Die Consecration ist in gewissem Sinne der Communion untergeordnet, sie ist die Vorbereitung zur Communion, das Mittel zu dem Hauptzwecke: die Vereinigung der Seele mit Christus durch sein Fleisch und Blut. Daraus folgt nun aber nicht, daß der Communion bei der Constituirung des Opfers eine größere Bedeutung zukomme, sondern höchstens, daß das Opfer dem Sakramente untergeordnet ist.

3. Also bleibt nur übrig, daß in der Consecration das eigentliche Wesen des Meßopfers liegt.

In der That muß diejenige Handlungdes Priesters die eigentlich sacrificale sein, in der er allein als Stellvertreter Christi, des einzig wahren Hohenpriesters, fungirt. Dies geschieht aber bei der Consecration, wo er nicht in seinem oder der Kirche Namen, sondern in Christi Namen

1) Q. 82. a. 10.

spricht, ja sich geradezu mit Christus identificirt, indem er spricht: Das ist mein Leib, das ist mein Blut [1]).

Nicht anders fassen die hl. Väter die Consecration auf. So sagt der hl. Irenäus: „Indem er sprach: Das ist mein Leib . . . lehrte er das neue Opfer des N. B. [2])." Deutlicher der hl. Chrysostomus: „Diese Worte, einmal gesprochen, bewirken auf jedem Altare von damals bis auf den heutigen Tag und bis zu seiner Ankunft das vollkommene Opfer [3])."

In der Consecration von Brod und Wein, zumal in der getrennten Darstellung des Leibes und Blutes des Herrn ist denn auch der Begriff des Opfers und zwar in ihr allein vollkommen erfüllt, wie wir nun sehen werden.

II. Ueber das Wesen des eucharistischen Opfers ist erst specieller seit der Reformation, deren Angriffe auf die überlieferte Wahrheit mit besonderer Heftigkeit dem Opfer der hl. Messe galten, von der theologischen Wissenschaft gehandelt worden; die Scholastiker begnügten sich damit, in der Darstellung, Commemoration des Kreuzesopfers die immolatio zu suchen. Auch was die hl. Väter über das Wesen des Opfers bemerken, kommt darauf hinaus, daß wir in demselben ein ὑπόμνημα, μνημόσυνον, eine commemoratio, memoria des Leidens Christi feiern. Als solche stellt sie sich auch in den Liturgien dar, in welchen die eucharistische Wandlung als eine Erfüllung des Auftrags Christi: Thut dies zu meinem Andenken und als Wiederholung der Opferfeier, welche der Herr beim letzten Abendmahl vornahm, bezeichnet wird.

1. Und in der That liegt in den Einsetzungsworten selbst die Beziehung zum Kreuzesopfer, ja die Identität mit demselben deutlich ausgesprochen. Die Ausdrücke nämlich, welche den Opfercharakter des Abendmahles darthun: der Leib, der für euch hingegeben, das Blut, das für euch, für Viele vergossen wird zur Nachlassung der Sünden, sind allesammt dem Kreuzesopfer entnommen und kommen im Grunde diesem allein zu. Die Erinnerungsfeier, welche der Herr anbefiehlt, ist nach der Erklärung des hl. Paulus speciell die Erinnerung an den Tod des Herrn. Da diese Feier aber wesentlich ein Opfer ist, wie wir sahen, so ist dieses Opfer selbst die Erinnerung an den Tod des Herrn. Diese Erinnerung ist keine blos geistige, mentale, sondern in der eucharistischen Consecration haben wir die reale

1) Vgl. Ambr. de myst. c. 9 n. 52. Pseudo-Ambr. l. 4. c. 4.
2) IV, 17.
3) De prod. Juda hom. 1. n. 6.

Darstellung des Opfertodes Christi. In der getrennten Consecration von Wein wird das Blut gesondert vom Leibe hergestellt und so die Blutvergießung des Kreuzesopfers auf das anschaulichste zur Darstellung gebracht.

Darum erklärt der hl. Paulus so nachdrucksvoll, daß der N. B. nur ein Opfer habe, welches hinreicht, alle Sünden ein und für alle Mal zu tilgen. Das eucharistische Opfer, welches er ebenso bestimmt lehrt, kann also nur eines und dasselbe wie das Kreuzesopfer sein; dieses stellt in mystischer „unblutiger" Weise durch die Trennung des Leibes und Blutes das eine Kreuzesopfer, das speciell durch die Blutvergießung vollbracht wurde, dar [1]).

In diesem Sinne sagt der hl. Cyprian: Unde apparet sanguinem Chr. non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni [2]).

Gaudentius Brix. verlegt sogar das Wesen (causam rationemque) des eucharistischen Opfers in die fortwährende Abbildung des Leidens Christi: A Christo instituti sacrificii coelestis causam rationemque noscamus . . . Voluit beneficia sua manere

---

1) Noch andere Gründe führt der hl. Thomas an: Duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur oblatio Christi: primo quidem quia sicut dicit Augustinus ad Simplic. (II, 3) „solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt, sicut cum intuentes tabulam aut parietem pictum dicimus: Ille Cicero est et ille Sallustius." Celebratio autem hujus sacramenti . . . imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. Et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio. Unde Ambrosius dicit (ep. ad Hebr. c. 10): „In Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus? Sed ad recordationem mortis ejus."

Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scl. per hoc sacramentum participes efficimur fructus Dominicae passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: „Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemtionis exercetur." Quantum igitur ad primum modum poterat dici Christus immolari etiam in figuris V. T. Unde et Apoc. XIII, 8 dicitur: „Quorum nomina non sunt scripta in libro vitae agni, qui occisus est ab origine mundi." Sed quantum ad secundum modum, proprium est huic sacramento, quod in ejus celebratione Christus immolatur. 3. p. q. 83. a. 1.

Sicut celebratio hujus sacramenti est imago repraesentativa passionis Chr., ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est. Ibid. ad 2m.

2) Ep. 68. n. 9.

apud nos, voluit animas pretioso sanguine suo sanctificari per imaginem propriae passionis, et ideo discipulis fidelibus mandat, quos primos ecclesiae suae constituit sacerdotes, ut indesinenter ista vitae aeternae mysteria exercerent, quae necesse est a cunctis sacerdotibus per singulas totius orbis ecclesias celebrari [1]).

Daher sprechen die Väter und Liturgien von einem mystischen Schwerte, welches in unblutiger Weise das Opfer schlachtet. Besonders significant sind die Worte des hl. Gregor von Naz., der den Bischof Amphilochius bittet, seiner am Altare zu gedenken: ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικὸν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος [2]).

Das Concil von Trient hat also nur die allgemeine Ueberzeugung der alten Kirche zum Ausdruck gebracht, wenn es lehrt: Quoniam sub priori testamento teste Apostolo Paulo propter Levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat, oportuit . . . sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere D. N. J. Chr., qui posset omnes quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemtionem operaretur: quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in coena novissima qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum *repraesentaretur*, ejusque *memoria* in finem usque saeculorum permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur: sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earumdem rerum symbolis Apostolis, quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica ecclesia intellexit et docuit [3]).

1) Serm. 2. ad neoph. — 2) Ep. 171 (240) ad Amphil.
3) Sess. 22. cap. 1.

Genauer bestimmt das Concil das Verhältniß des eucharistischen Opfers zum Kreuzesopfer im folgenden Kapitel: Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet S. Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse . . . Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, *sola offerendi ratione diversa*. Cujus quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur, tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur [1]).

Noch deutlicher der Catech. Roman.: Unum atque idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in Missa peragitur et quod in cruce oblatum est, quemadmodum una est hostia, Chr. vdl. D. N. . . . cujus sacrificium, postquam Dominus ita praecepit: „Hoc facite in meam commemorationem", in Eucharistia quotidie instauratur [2]).

2. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die eucharistische Feier eine wesentliche Beziehung zum Opfer am Kreuze hat, als reale Darstellung, als eindringliches, wenn auch unblutiges Gedächtniß des blutigen Opfers. Aber macht sie das schon zum Opfer? Ein relatives Opfer kann sie wegen dieser inneren Beziehung allerdings genannt werden. Dieser Ausdruck kann aber eine doppelte Bedeutung haben: Erstens die Eucharistie ist in sich kein Opfer, stellt aber das Kreuzesopfer abbildlich dar und wird darum nur tropisch (signum pro re signata) Opfer genannt. Zweitens die Eucharistie ist ein relatives Opfer, insofern sie in sich ein wahres Opfer ist, aber dieses gerade durch die Repräsentation des Kreuzesopfers wird.

Erstere Auffassung ist mit der katholischen Lehre unvereinbar; sie ist vielmehr im Sinne der Häretiker, welche in der Abendmahlsfeier nur eine Erinnerung an das Leiden des Herrn erblicken. Der hl. Thomas scheint dem Wortlaute nach diese Auffassung zu begünstigen, wenn er mit dem hl. Augustin erkärt, daß Zeichen und bezeichnete Sache mit demselben Namen benannt werden. Da aber die beiden hl. Lehrer den Opfercharakter der hl. Eucharistie und der hl. Thomas insbesondere die immolatio Christi so sehr betont, so kann er diese oberflächliche Auffassung mit jenen Worten nicht begünstigen, sondern er will nur die innige Beziehung der Eucharistie zum Kreu-

1) Cap. 2. — 2) P. II. c. 4. q. 74.

zesopfer, die völlige Unselbständigkeit des eucharistischen Opfers, also die vom Concil von Trient so nachdrücklich betonte Identität des eucharistischen Opfers zum Ausdruck bringen.

3. Mit besserem Rechte könnte darum Vasquez den hl. Thomas für seine Ansicht anführen, nach welchem die Eucharistie darum ein wahres Opfer in sich ist, weil sie das Opfer des Kreuzes in realer Weise zur Darstellung bringt [1]), sie stellt nämlich durch Gegenwärtigsetzung des am Kreuze geschlachteten Opferlammes den Kreuzestod des Herrn abbildlich dar, und lediglich durch diese Beziehung wird sie schon Opfer, weil damit die Opferidee zum vollsten Ausdrucke gelangt.

Diese Erklärung des eucharistischen Opfers kann nicht so absolut verworfen werden. Sie betont die innige Beziehung des eucharistischen Opfers zum Kreuzesopfer, welche bei den Vätern als das eigentliche Wesen dieses Opfers, insofern sie von dem Wesen überhaupt handeln, bezeichnet wird, und ist auch in sich nicht unzulässig. Denn als Abbild des Kreuzesopfers muß die Eucharistie doch mit diesem irgend welche Aehnlichkeit haben: sie muß also die Opferidee ebenso, wenn auch für sich nicht so energisch wie jenes ausdrücken. Dieser Mangel wird aber reichlich ersetzt durch die Hinrichtung der gesammten Aufmerksamkeit auf das eigentliche wahre Kreuzesopfer. Man kann doch wohl nicht leugnen, daß die **Missa praesanctificatorum**, speciell die Charfreitagsliturgie mit allen ihren Ceremonien, welche auf den Kreuzestod Christi hinweisen, von Gott als wahres Opfer hätte eingesetzt werden können, dessen ganze Tendenz auf das Kreuzesopfer gerichtet wäre. Noch geeigneter ist für diesen Zweck offenbar die eucharistische Feier, die getrennte Consecration von Brod und Wein, die reale Gegenwart des am Kreuze geschlachteten Opferlammes. Eine solche Auffassung vom hl. Meßopfer kann auch die Irrgläubigen leichter mit der katholischen Opfertheorie, die ihnen so große Schwierigkeit verursacht, versöhnen. Darum hat sie auch Perrone zu der seinigen gemacht [2]). Freilich, besonders tief geht diese Erklärung nicht auf

1) Viel besprochen, aber nicht streng widerlegt ist seine Definition vom Opfer: Sacrificium est nota existens in re, qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis. Oder kürzer: Res, quae per sui immutationem Deo offertur. Disput. 220, c. 7—9.

2) Das Urtheil des Cardinals Cienfuegos, welcher behauptet, sie widerspreche dem Concil von Trient und begünstige die Häretiker, ist ungerecht. Man arbeitet gerade dadurch den Protestanten in die Hände, wenn man so schroff die fremden Auffassungen ablehnt und nur die eigenen gelten lassen will. Der eine Theologe bietet allen Scharfsinn und Beredsamkeit auf, die abweichenden Meinungen zu widerlegen, und wenn dann jeder andere denselben Scharfsinn auf die Widerlegung seiner Auffassung anwendet, bleibt wieder kein gesundes Haar daran. Wenn

das Wesen des eucharistischen Opfers ein, sie leidet an einer gewissen Oberflächlichkeit: man muß geradezu seine Augen vor den der Eucharistie *inneren* Opfermomenten verschließen, um bei einer solchen Opfertheorie stehen zu bleiben.

4. Solche Momente sind von den Theologen verschiedene geltend gemacht worden. Es ist dies insbesondere die in der Consecration gegebene *mystische Schlachtung* des Opferlammes, welche dem gläubigen Sinne in die Augen fällt. Dieselbe kann freilich wieder mehr oder weniger real gefaßt werden. Blos mystisch faßt sie *Gihr* nach Vorgang einiger anderer Theologen, mehr real *Lessius* und die Mehrzahl der Theologen. Ersterer spricht sich darüber so aus: „Die *Doppelwandlung* schließt alle jene Momente ein, welche den eigentlichen Opfercharakter der Eucharistie begründen; nur muß sie auch unter *doppeltem* Gesichtspunkte betrachtet werden, sofern sie nämlich eine *mystische Schlachtung* des eucharistischen Lammes enthält und sofern sie eine *reale Darstellung* des Kreuzopfers bildet. Die sakramentale Trennung des Leibes vom Blute Christi macht die eucharistische Feier zu einem *wahren* Opfer in sich, während die Nachbildung des blutigen Opfertodes ihr den *commemorativen* oder *relativen* Charakter verleiht. Das Fundament für den absoluten und *relativen* Opfercharakter der eucharistischen Feier ist somit eines und dasselbe. Die Doppelconsecration ist ähnlich wie auch die vorchristlichen Opfer, die durch die nämliche sacrificale Destruction sowohl den inneren Opfercult der damals Opfernden symbolisch ausdrückten, als auch das künftige Opfer des Erlösers vorbildeten. Um die eucharistische Feier als *wahres Opfer* zu begreifen oder nachzuweisen, muß darum die Doppelwandlung einfach als *mystische Schlachtung*, als sakramentale Trennung des Blutes vom Leibe gefaßt werden. Diese mystische Scheidung des Leibes und Blutes Christi zielt ihrer Natur nach keineswegs ab auf wirkliche Sonderung des Leibes vom Blute Christi, sondern besteht blos darin, daß Christi Leib und Blut durch die Consecrationsworte und die zwei verschiedenen Gestalten als sakramental getrennt dargestellt und vorgestellt werden. Einerseits wird und ist unter der

---

nun die Protestanten auf diese Weise alle von den Theologen aufgestellten Erklärungen radical von katholischen Theologen selbst widerlegt sehen, können sie nicht ohne Grund sagen: Es gibt keine Erklärung des eucharistischen Opfers, und ist also dieses Opfer selbst unhaltbar. Warum denn nicht das Gute, Wahre und Schöne, was eine jede Erklärung bietet, beibehalten, es ergänzen und in den vollen Begriff des Opfers einfügen?

brechbaren Gestalt des Brodes nur Christi Leib und andererseits unter der flüssigen Gestalt des Weines nur Christi Blut sacramental (vi sacramenti), d. h. sinnenfällig gegenwärtig, so daß Christus auf dem Altare der sakramentalen oder äußeren Erscheinung nach gleichsam als geschlachtetes Opferlamm (agnus tamquam occisus — Apoc. 5, 6) uns vor Augen tritt. Obschon diese Schlachtung oder Blutgießung nicht real, sondern nur sacramental sich vollzieht, kommt doch ein reales, d. h. wahres und wirkliches Opfer zu Stande und zwar deshalb, weil die sacramentale Trennung des Blutes vom Leibe Christi ein äußerer thatsächlicher Oblationsact ist, der die innere Opfergesinnung nicht minder wahrhaft und wirklich zum symbolischen Ausdruck bringt, als dies einst durch den blutigen Tod am Kreuze geschah [1])."

Man kann wohl nicht bestreiten, daß eine symbolisch-mystische, sacramentale Schlachtung des Opferlammes zum Ausdruck der inneren Opfergesinnung hinreicht. Der äußere Opferact ist ja nur auf die Vorstellung des Opfernden berechnet; dies kann auch durch eine blos symbolische Vernichtung oder immutatio erreicht werden, und hier, wo es sich zugleich um eine reale Darstellung des Kreuztodes Christi handelt, in der Anschauung der Gläubigen noch wirksamer, als durch eine reale Vernichtung oder Schlachtung eines Opferthieres bei den alttestamentlichen Opfern.

Indeß muß man doch zugeben, daß die Opferidee um so anschaulicher und nachdrücklicher zum Ausdrucke kommt, je mehr die symbolische Schlachtung der realen sich nähert. Wenn man also solche reale Momente in der Eucharistie aufzeigen kann, so sind dieselben als tiefere, adäquatere Auffassungen des eucharistischen Opfers mit Freuden zu begrüßen. Nun haben aber viele Theologen eine mehr oder weniger reale destructio in der hl. Messe nachgewiesen; ihre Auffassungen also zu widerlegen, scheint nicht zweckmäßig.

5. Das gilt insbesondere von der Opferidee des Lessius, welcher eine mystische Schlachtung statuirt, die in gewissem Sinne eine reale genannt werden kann. Durch die Consecrationsworte wird der Kraft nach, wenn auch nicht der Wirkung nach das Blut vom Leibe getrennt. Christus mystico modo occiditur, dum per modum hostiae occisae seorsim vi verborum corpus et sanguis in altari exhibentur. Non obstat veritati hujus

1) A. a. O. S. 657 f.

sacrificii, quod non fiat re ipsa separatio sanguinis a carne, quia adest quasi per accidens propter concomitantiam partium. Nam quantum est *ex vi verborum*, fuit re vera separatio [1]).

Offenbar wird die Opferidee viel entschiedener in der Vorstellung des Opfernden zum Ausdrucke gebracht, wenn die Doppelconsecration auf eine wirkliche Trennung des Blutes vom Leibe abzielt. Kraft der Consecrationsworte müßte das Blut ohne den Leib auf dem Altare gegenwärtig werden; dies ist in der Lehre der Kirche enthalten, daß der Leib im Kelche nur per concomitantiam und ebenso das Blut unter den Brodsgestalten nur per concomitantiam gegenwärtig ist. Nur durch ein neues Wunder werden sie nicht getrennt. Es ist also dieselbe wirkliche Schlachtung, wie sie erfolgt wäre, wenn Abraham dem Isaak die tödtliche Wunde zum Schlachten wirklich beigebracht hätte, der Tod und die Blutvergießung aber durch ein Wunder verhindert worden wäre.

Ich halte es darum nicht für zweckmäßig, die Opfertheorie von Lessius und so vieler anderer Theologen zu bekämpfen. Es ist eine bloße Spitzfindigkeit, wenn man diese real-mystische Trennung dadurch zu beseitigen glaubt, daß die Consecrationsworte gar nicht auf Trennung des Blutes vom Leibe gehen; sie seien, sagt man, nicht ausschließend. Die Worte, welche über das Brod gesprochen, schließen das Blut nicht aus, die über den Kelch nicht den Leib des Herrn.

Das ist insofern wahr, als wenn nur ein Element, insbesondere wenn nur das Brod consecrirt würde, eine Trennung nicht bewirkt würde. Denn der Leib kann und muß das Blut enthalten, das Blut schließt nicht nothwendig den Leib aus, sondern eher ein. Wenn aber außer dem Leibe des Herrn eigens und besonders das Blut consecrirt wird, so ist das Blut ohne Leib und der Leib ohne Blut zu denken; und da auf diese gesonderte Darstellung die Consecrationsworte abzielen, so zielen sie auf eine Ausschließung des Leibes vom Blute und des Blutes vom Leibe. Wie soll denn sonst auch das blutige Opfer durch die Consecration zur Darstellung kommen? Die Gegner schlagen sich also mit ihren eigenen Waffen, wenn sie die Trennung des Blutes vom Leibe nicht als Folge der Consecrationsworte gelten lassen wollen.

6. Thalhofer dringt noch auf ein anderes Moment in der eucharistischen Feier, durch welches auch die Auffassung von Lessius eine Ergänzung und Vertiefung erfahren kann; er betont die Opfer-

1) De perf. div. l. 12. c. 18. n. 96. 97.

gesinnung, welche der Herr in der Eucharistie ebenso wie am Kreuze in seiner brennenden Opferliebe in dem äußeren Ritus zum Ausdruck bringt. „Die mystische Trennung von Fleisch und Blut im Acte der Consecration ist die äußere Form für den mit den Kreuzopferacte identischen unsichtbaren Opferact, welchen Christus während der Consecration auf dem Altare vollzieht, und erscheint als sinnenfälliger Träger des unsichtbaren Opferactes, als Beurkundung und Verbürgung desselben. Erst im Zusammenhalt mit dem für uns unsichtbaren Opferacte, den Christus in der Consecration vollzieht, erhält die Trennung der Gestalten ihre volle Bedeutung. Während Christi Fleisch und Blut auf dem Altare in sacramentaler Trennung gesetzt werden, wird actuell und de praesenti Christi Leib in den Opfertod hingegeben, Christi Blut vergossen, sofern nämlich Christus im Acte der Consecration dem Wesen nach ganz dieselbe Opferthat vollzieht, die er ehedem in der sinnenfälligen Hingabe des Leibes in den Tod mittelst Blutvergießen vollzog [1])."

III. Hiermit scheinen alle Momente gegeben, welche die Eucharistie zu einem wahren, nicht blos relativen Opfer machen; es enthält in sich alles, was zu einem wahren Opfer gehört und zwar dies alles nur mit Bezug auf das Kreuzesopfer. Wir können darum der Ansicht mancher Theologen wie Franzelin u. A. nicht beipflichten, daß man absehend von der Beziehung zum Kreuzesopfer, wodurch es blos ein relatives Opfer werde, noch absolute Opfermomente in der Eucharistie nachweisen müsse. Freilich die entgegengesetzte Behauptung, daß man solche Momente nicht aufsuchen dürfe, weil sonst ein Doppelopfer sich herausstellen würde, können wir auch nicht billigen.

Nach Simar leiden alle diese Theorien, welche ein selbstständiges Opfermoment aufzeigen wollen, an dem Gebrechen, daß für das eucharistische Opfer ein eigener für sich bestehender Opferact Christi gesucht wird. Wenn ein solcher in der That hier gegeben wäre, so würde die hl. Messe nicht mehr eine Repräsentation und Wiederholung des Kreuzesopfers, nicht mit diesem wesentlich identisch ein, sondern ein zweites für sich bestehendes Opfer sein. Es wäre dann die Verschiedenheit des Kreuzesopfers und der hl. Messe nicht mehr lediglich in der Weise der Selbstopferung Christi, sondern überdies in zwei wesentlich von einander verschiedenen Opferacten zu suchen [2]).

1) Das Opfer des A. und des N. B. S. 262. Die Beziehung des eucharistischen Opfers zu dem himmlischen, das Eintreten desselben in die irdische Zeiträumlichkeit in der Consecration, welche Thalhofer außerdem noch annimmt, können wir füglich entbehren. — 2) Lehrb. d. Dogm. 4. Aufl. II. S. 965.

Diese Auffassung ist in ihrem vollen Rechte besonders gegen diejenigen, welche in dem commemorativen Charakter der Eucharistie kein Opfer anerkennen, aber auch gegen diejenigen, welche diesem commemorativen Opfer ein anderes gleich selbständiges absolutes hinzufügen wollen. Aber nicht ausgeschlossen ist damit, daß man auch noch andere, der Eucharistie eigenthümliche Momente aufzeigt, in denen sich der Opfercharakter gleichfalls recht augenfällig darstellt, und die als Ergänzungen der realen wie mystischen Selbstentäußerung des göttlichen Opferlammes gefaßt werden können. Es liegt doch nahe, anzunehmen, daß in einem Opferacte, den die ewige Weisheit selbst angeordnet, nicht blos einmal und in abgeschwächter Weise, sondern mehrfach und auf das emphatischeste die Opferidee zum Ausdrucke kommt, wie auch dieselbe göttliche Weisheit denselben Worten der hl. Schrift oft eine große Menge mannigfacher sich einander ergänzenden Gedanken untergelegt hat. Was immer wir also in der hl. Eucharistie als Opfermoment nachweisen können, muß neben der commemoratio crucis als vom Herrn intendirt, und also für den adäquaten eucharistischen Opferbegriff mehr oder weniger wesentlich angesehen werden.

1. Es scheint in den angeführten Opferideen, welche die Beziehung zum Kreuzesopfer allein ins Auge fassen, etwas zu fehlen. Allerdings ist nur die Opferungsweise der Eucharistie von der am Kreuze verschieden, und die obigen Darlegungen zeigen auch nur eine solche Verschiedenheit, aber die positive besondere Weise der Opferung berücksichtigen sie gar nicht. Das Opfer der Eucharistie wird nämlich unter den Brods- und Weinsgestalten dargebracht; es ist zwar ein Opfer des Leibes und Blutes des Herrn, aber Brod und Wein sind dabei nicht so nebensächlich zu betrachten, wie es von erwähnten Theorie geschieht. Das Opfer der hl. Messe ist ein Opfer nach der Ordnung Melchisedechs; Brod und Wein, welche Melchisedech darbrachte, dürfen also in dem eucharistischen Opfer nicht so zurücktreten, wie es in einer Opfertheorie geschieht, welche nur das Kreuzesopfer im Auge hat. In der That kommen diese sichtbaren Elemente, diese Erstlinge der Früchte in den Liturgien wie bei den Vätern ebenso zu ihrem Rechte, wie die Commemoratio. Eine Opfertheorie, welche auch diesen Elementen einen Platz im eucharistischen Opfer anweist, muß als Ergänzung und Vervollständigung der bisher vorgetragenen Theorien angesehen werden.

Diejenigen älteren Theologen freilich, welche die Vernichtung

von Brod und Wein als das Wesen des eucharistischen Opfers ansehen, verkennen ganz und gar dessen eigentliche Bedeutung.

2. Dasselbe läßt sich nicht sagen von der Auffassung Suarez', der eine secundäre Opfergabe, Brod und Wein und die primäre, den Leib und das Blut des Herrn, unterscheidet; nur erstere erleidet eine Vernichtung, letztere wird hervorgebracht zur Verherrlichung der göttlichen Majestät. Es entspricht allerdings dem Charakter des A. B., daß die Verherrlichung Gottes lediglich durch Destruction bezeichnet wurde, der Realität und Vollkommenheit des N. B. ist es angemessener, daß Gottes Oberhoheit nicht durch Vernichtung, sondern durch Erschaffung ausgedrückt werde [1]).

Diese Theorie enthält sehr wahre und schöne Gedanken; sie trägt dem Opfer des Melchisedech Rechnung. Denn die Vernichtung, genauer das Aufhören der Elemente, das Aufgehen des Brodes und Weines in etwas Höheres, Göttliches ist gewiß ein bei dem eucharistischen Opfer nicht zu übersehendes Moment. Auch die immutatio in melius, welche mit Suarez auch Scheeben für das Opfer und insbesondere für die Eucharistie charakteristisch hält, findet hier mehr als in jedem andern Opfer statt. Die innere Hingabe, Selbstvernichtung zielt im Opfer des N. B. auf Vergöttlichung und Heiligung ab, und dem entsprechend kann, wie in jedem Opfer die destructio zugleich eine sanctificatio ist, so besonders in der Eucharistie die Verwandlung der Elemente in den Leib des Herrn als „Heiligung des Opfers" betrachtet werden.

Indeß „Opfer" bleibt auch im N. B. das eucharistische Opfer; von diesem Begriffe ist aber die Ertödtung, Selbstentäußerung auch im Christenthum unzertrennlich, ja hier mehr als im A. T. Das Ersterben kann als der Grundcharakter des christlichen Lebens bezeichnet werden, dasselbe muß also auch in dem specifisch christlichen Opfer seinen Ausdruck finden, nach Harnack wäre dieses geistige Opfer das einzige echt christliche der alten Kirche gewesen. Freilich das Absterben des Alten führt zu neuem Leben, aber dieses neue Leben, die Heiligung ist vielmehr die Wirkung des Opfers als das Opfer selbst.

3. Eine solche Ertödtung, Selbstentäußerung, eine destructio im moralischen Sinne, hat nun zuerst Lugo in höchst geistreicher und scharfsinniger Weise in der hl. Eucharistie nachgewiesen und zwar gerade in der Versetzung des Leibes und Blutes des Herrn unter die Gestalten von Brod und Wein. Er sagt mit der ihm eigenen

1) Disp. 75. sect. 1. n. 11. 12. sect. 5. n. 4.

Klarheit und Schärfe: Licet consecratione non destruatur substantialiter, sed tamen destruitur humano modo, quatenus accipit statum decliviorem et talem, quo reddatur inutile ad usus humanos corporis humani et aptum ad alios diversos usus per modum cibi; quare humano modo idem est, ac si fieret verus panis et aptaretur ac condiretur in cibum: quae mutatio sufficiens est ad verum sacrificium; fieri enim comestibile illud, quod non erat comestibile, et ita fieri comestibile, ut jam non sit utile ad alios usus nisi per modum cibi, major mutatio est, quam aliae, quae ex communi hominum mente sufficiebant ad verum sacrificium[1]).

Viele Theologen haben sich dieser Theorie angeschlossen, besonders eingehend hat sie in neuerer Zeit Cardinal Franzelin dargelegt und begründet. Er faßt sie in folgende Sätze: Putamus cum Card. de Lugo plurimisque deinceps theologis, intrinsecam sacrificationis formam in eo esse, quod Christus magnus sacerdos per ministerium sacerdotum ejus nomine offerentium, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini constituit secundum quamdam sanctissimae suae humanitatis a functionibus et rationibus existendi connaturalibus exinanitionem ad statum cibi ac potus[2]). In neuerer Zeit haben Stentrup und Hurter diese Meinung geschickt vertheidigt; Gihr dagegen hat sie früher vertheidigt, aber neuestens wieder zurückgenommen und durch die oben dargelegte Billot'sche ersetzt.

4. Bei der Beurtheilung dieser wie jeder Opfertheorie muß man stets vor Augen behalten, daß die destructio keine physische, reale zu sein braucht, sondern daß der Ritus des äußeren Opfers wesentlich symbolischer Ausdruck der inneren Hingabe und Selbstvernichtung ist, also ein Zeichen für uns sinnliche Menschen, und so die Selbstvernichtung nur darzustellen, unserer Anschauung und Vorstellung vorzuführen hat. Nun kann doch nicht geleugnet werden, daß, wenn Christus in dieser Versetzung in den Zustand der Speise auch gar keine reale Herabsetzung erfährt, der ganze Vorgang sich unserer Vorstellung doch als solche darstellt, ja aufdrängt und in der significantesten Weise zum Ausdruck bringt. Denn in einem solchen Zustand der Verborgenheit, der Entäußerungen der Lebensfunctionen nach außen, der Absperrung von aller Umgebung, der Verwandlung in den Zustand einer Speise, die nur leblos wie die von getödteten Opferthieren genossen werden

1) Disp. 19. sect. 5.
2) De Euchar thes. 16.

kann, stellt den moralischen, ja physischen Tod in so emphatischer Anschaulichkeit wie keine andere wahre Schlachtung des Opferthieres und Zubereitung zur Opferspeise dar.

5. Man hat dagegen eingewandt, das Versetzen in den Zustand der Speise sei kein sacrificaler Ritus, die Speise als solche keine Opfergabe. Das ist ganz richtig, von den gewöhnlichen Opfern und Speisen verstanden. Wenn aber wie in der Eucharistie der lebendige Leib in den Zustand der Speise versetzt wird, so ist das eine sehr starke moralische Vernichtung, noch mehr wenn derselbe dadurch in einen Zustand moralischen Todes durch Verlust seiner Lebensthätigkeiten nach außen versetzt wird, wie dies dem Leibe des Herrn unter den Brodsgestalten widerfährt. Jedenfalls hätte dieser Einwand nur Kraft gegen diejenigen, welche lediglich in dieser moralischen Vernichtung, in der Herabsetzung in die Form der Speise das Wesen des eucharistischen Opfers allein finden. Wir halten vor allem fest an der mystischen Schlachtung der Opfergabe durch die getrennte Consecration. In Verbindung mit dieser bedeutet aber die Herrichtung der Speise die Zubereitung eines geschlachteten Opferlammes zu einer Opferspeise. In diesem Sinne führt die Herrichtung der Opferspeise die Schlachtung weiter, ergänzt, vervollständigt sie. Nur ein geopfertes, lebloses Opferlamm kann, wie der hl. Gregor von Nyssa sagt, genossen werden. Die Consecration als Opferung setzt, weil die Eucharistie zugleich Sakrament ist, zugleich den Leib des Herrn in den Zustand der Speise, und dieser Zustand ist also zugleich der eines Opferlammes.

6. Aber, wendet man weiter ein: Christus verliert thatsächlich nichts durch die Versetzung in die sacramentale Seinsweise; man kann viel eher sagen, daß sein Leib eine höhere, geistige Existenz erhalte. Der Verlust der sinnlichen Thätigkeiten ist keine wahre Herabsetzung: im Himmel hat er alle Thätigkeiten im vollsten Maße, ja es ist nicht unwahrscheinlich, was manche Theologen, so besonders eingehend Dalgairns, lehren, durch ein besonderes Wunder erlange der Leib des Herrn auch unter den Gestalten des Brodes alle seine naturgemäßen Thätigkeiten wieder.

Wir müssen immer wieder hervorheben, daß bei der Kraft und Bedeutung eines Zeichens nicht die objective Realität, sondern die Schätzung und Auffassung der Menschen, wie Franzelin mit Recht bemerkt, maßgebend ist. In einen solchen abgeschlossenen, hilflosen niedrigen Zustand der Speise versetzt zu werden, ist und bleibt nach menschlicher Auffassung eine exanitio. Was dann den thatsächlichen

Gebrauch der Sinne und Glieder des eucharistischen Leibes anlangt, so wird er allerdings von manchen Theologen angenommen, aber streng bewiesen kann er nicht werden. Es erscheint im Gegentheil schwer begreiflich, wie ein im Raume nicht ausgedehnter Körper, ein Organ ohne die örtliche Ausdehnung einen Eindruck von einer körperlichen Erregung, etwa von den Licht- und Schallschwingungen erfahren könne.

Doch geben wir zu: der Leib des Herrn bekommt auf wunderbare Weise den Gebrauch der Sinne, den er kraft Versetzung in den Zustand der Speise verliert: so könnte man zunächst mit dem Salmanticenser Cienfuego annehmen, daß wenigstens eine Zeit lang die Ausübung der Lebensthätigkeit nach außen unterdrückt würde[1]). Dann dauerte der Zustand des Opfers jedenfalls nur so lange, als der todtähnliche Zustand des Leibes Christi. Eine solche Annahme ist zwar sehr wenig beweisbar, enthält aber nichts Unmögliches; sie könnte also, ja müßte, wenn eine andere Erklärung des Opfercharakters der Eucharistie nicht gegeben werden könnte, berücksichtigt werden.

Aber selbst wenn im Augenblicke der Consecration der Leib des Herrn sogleich seine naturgemäßen Functionen erhält, so ist dies nur durch einen besonderen Eingriff der Allmacht Gottes möglich; per se, d. h. kraft der Versetzung des Leibes unter die Brodsgestalten verliert derselbe mit Nothwendigkeit, man könnte sagen mit metaphysischer, jedenfalls aber nach physischen Gesetzen seine Beziehungen zum Raume und zur Umgebung, und damit seinen Sinnen- und Gliedergebrauch; per accidens erhält er sie. Hier kann man nicht einmal sagen, es gehe die Tendenz der Consecration nicht auf diese Entäußerung,

1) Cienfuegos nimmt an, daß in der Consecration der Herr übernatürlicher Weise durch die Allmacht Gottes die Lebensthätigkeiten seines Leibes erhalte, dieselben sodann aber suspendire, worin das eigentliche Opfer bestehe. Bei der Vermischung des hl. Blutes mit dem Leibe des Herrn erlange dann der glorreiche Leib seine naturgemäßen Functionen wieder. Vita abscondita, disp. 5. sect. 2. sq. Wenn sich für letzteres der Kardinal auf die Worte Haec commixtio et *consecratio* Corporis et Sanguinis D. N. J. Chr. stützt, so bezeichnet doch consecratio nicht eine Erlangung der Lebensfunctionen. Es wird aber überhaupt kein realer Vorgang an dieser Stelle damit ausgedrückt. Weil nicht die Vermischung, sondern die Consecration bei der Wandlung die lebenspendende Eucharistie herstellt, wird sie der commixtio angefügt; die Stellung nach der commixtio verlangt nicht, daß sie jetzt erst geschehe. Uebrigens kann consecratio auch in concretem Sinne für consecratum stehen, und muß hier wohl so genommen werden, da nicht die commixtio und consecratio, sondern das Commixtum und Consecratum „dem Empfänger zum ewigen Leben gereichen kann," wie im Kanon gebetet wird.

wie man dies von der Trennung des Blutes vom Leibe behauptet hat: die Tendenz der Consecration geht direct auf die Herstellung der sakramentalen Gegenwart unter den Gestalten der Speise; diese Art der Gegenwart verlangt aber die Unräumlichkeit und damit die Entäußerung der Sinnesfunctionen. Wenn per accidens, d. h. aus andern Gründen, diese Wirkung zum Theil aufgehoben wird, so thut dies der Entäußerung als bloßem Symbole des geistigen Opfers keinen Eintrag.

Betrachten wir wieder das Opfer Abrahams. Der hl. Patriarch hat den äußeren Opferact nicht ausgeführt, aber doch so entschieden bis vor den letzten Todesstreich, den Gottes Eingreifen verhinderte, fortgeführt, daß sein Act allgemein als Opfer und als das vollkommenste, was vielleicht je von Menschen dargebracht wurde, angesehen wird. Aber freilich ein vollendetes äußeres Opfer war es nicht; es fehlte die letzte äußere That, welche, weil von Gott selbst sistirt, allerdings den Werth des Opfers in keiner Weise beeinträchtigte.

Nehmen wir aber an, Abraham habe selbst dem Kinde die tödtliche Wunde beigebracht: durch Gottes Allmacht sei aber kein Blut geflossen: dann wird doch Niemand selbst an der Vollständigkeit des äußeren Opfers zweifeln können. Und so ist es in der hl. Eucharistie, wo das Blut durch ein Wunder nicht vom Leibe getrennt wird. Gehen wir nun noch weiter: nehmen wir an, der Todesstreich, den Abraham dem Isaak versetzte, habe seine natürlichen leiblichen Folgen gehabt, das Blut sei in Strömen geflossen, aber durch ein Wunder wäre dem Sohne das Leben erhalten worden. Kann Jemand im Ernste an der Wahrheit und Vollkommenheit dieses Opfers zweifeln, behaupten, es sei kein vollständiges äußeres Opfer gewesen? Nun, so ist es thatsächlich bei der mystischen Schlachtung und Erniedrigung des Herrn in der Eucharistie. Daß der Herr jetzt in seinem verklärten Zustande von der Erniedrigung und Ertödtung nicht mehr physisch afficirt wird, thut der ontologischen Wahrheit derselben und ihrer symbolischen Bedeutung für uns als sacrificalen Destruction keinen Eintrag. Auch die Trennung des Blutes vom Leibe verursacht ihm keinen Schmerz; der Schmerz wurde empfunden im sterblichen Leibe des Herrn, und die Opferliebe, welche diesen Schmerz für uns trug, dauert fort. Sie dauert aber nicht blos für die Trennung von Fleisch und Blut fort, sondern auch für die Erniedrigung in der sakramentalen Gegenwart. Von ihr sah der Herr voraus, wie viel Mißachtung, Verunglimpfungen, Kränkungen ihm diese demüthige, hilflose, verborgene Gegenwart bringen werde; der Seelenschmerz,

den er darob empfand, informirt diese sakramentale Erniedrigung immer fort und macht sie zum Opfer, wie die Körper- und Seelenleiden des Herrn am Kreuze das eucharistische Blutvergießen informiren müssen, um es zum Opfer zu machen. Das Kreuzesopfer besteht ja nicht lediglich im Blutvergießen, in den körperlichen Schmerzen, sondern vielleicht noch mehr in den entsetzlichen Verdemüthigungen, Lästerungen, in welchen das Herz des Opferlammes und Opferpriesters sich vielleicht intensiver seinem Vater *hingab* als durch die körperlichen Leiden. Wenn also das eucharistische Opfer eine Darstellung des Kreuzesopfers sein soll, so darf darin nicht lediglich die Blutvergießung, welche nur den körperlichen Schmerz darstellt, sondern auch die *Erniedrigung* bis zur schmählichsten Todesart zum Ausdruck kommen. Wo wir also solche aufzeigen können, ist dieselbe mit in den Begriff dieses Opfers aufzunehmen; eine solche ist aber die positio in statu cibi. Diese *mystische* Erniedrigung ist also in einem treuen Abbild des Kreuzesopfers ebenso berechtigt und nothwendig, wie die „mystische Schlachtung".

7. Noch ist der Haupteinwand gegen die Lugo'sche Opfertheorie abzuweisen: dieselbe ist ganz neu, eine „spanische Speculation", von der man niemals in der Kirche etwas gehört hat.

Nun ganz dasselbe kann man von den zahlreichen, seit dem 16. und 17. Jahrhundert aufgetauchten und noch immer vermehrten Opfertheorien sagen. In der wissenschaftlichen Form, zumal in ihrer exclusiven Fassung gegen jede andere Theorie, ist vor ihnen keine einzige vorgetragen worden. Man hat eben früher diese Frage nicht so speciell behandelt. Aber gerade die Uneinigkeit, welche unter den Theologen herrscht, weil keine einzige Erklärung sich als absolut befriedigend darthun läßt, muß jeden neuen Versuch, wenn er annehmbare Gesichtspunkte bietet, als berechtigt und als willkommen erscheinen lassen. Was sollte auch aus der *theologischen Wissenschaft* werden, wenn jede originelle Erklärung eines Dogmas verpönt sein sollte!

Es ist übrigens nicht wahr, daß diese Theorie so ganz neu sei. Was den Grundgedanken anlangt, ist er aller Einsprüche von Theologen ungeachtet dem christlichen Volke, den Predigern und Katecheten ganz geläufig. Der Heiland hat seine große Liebe zu uns auch darin gezeigt, daß er sich in der Eucharistie so sehr erniedrigt, daß er sich hier so hilflos gemacht, daß er sich verborgen, daß er als Speise erscheint, daß er so viele Kränkungen in dieser Verborgenheit und Hilflosigkeit erfährt u. s. w. Es reichte also einfach hin,

diese, wenn auch nicht physische, so doch wahre und symbolische Erniedrigung für den eucharistischen Opferbegriff, für den sie so geeignet ist, fruchtbar zu machen. Aber selbst die Anwendung auf das eucharistische Opfer ist nicht ganz neu, wie Franzelin eingehend nachweist [1]).

Insbesondere kann man den hl. Gregor v. Nyssa anführen, der bemerkt: Der Herr sei bei dem letzten Mahle schon dem Ansturm der Juden zuvorgekommen und habe sich geopfert, seinen Leib gegeben, nicht zwar durch Sterben, sondern indem er seinen Leib zur Speise gemacht (βρωτὸν τὸ σῶμα). Da zeigte er deutlich, daß das Opfer des Lammes schon vollbracht war; denn der Leib des Opfers wäre nicht zum Essen geeignet, wenn er noch belebt wäre. Als er demnach sein Fleisch den Jüngern zu essen und sein Blut zu trinken darstellte, war der Leib schon auf unaussprechliche und unsichtbare Weise geopfert, wie es der Macht dessen, der das Geheimniß vollbrachte, gefallen hatte [2]).

Gerade die Selbstvernichtung, welche der hl. Paulus vom Gottmenschen in der Menschwerdung findet, bezieht der hl. Dionysius v. Al. auf die hl. Eucharistie: „Er hat sich selbst erniedrigt, deßhalb wird seine Erniedrigung das unaussprechliche Geheimniß und das neue Testament Gottes genannt, wenn er sich uns gibt in der mystischen Mahlzeit . . .; das N. T. ist: das thut . . .; das ist die Selbsterniedrigung zu uns, damit wir ihn empfangen können. Denn von diesem furchtbaren Geheimniß sagt der Apostel, daß er sich selbst erniedrigt hat . . . Selbsterniedrigung nennt der Apostel, daß von uns das Geheimniß des Lebens durch seine unbefleckten und unverweslichen und göttlichen Hände empfangen wird, daß wir, die Gläubigen nämlich, ihn empfangen können und seine Wohnung werden, indem wir ihn ganz nehmen . . . Nach Vergießung seines heiligen und lebenspendenden Blutes aus der Tiefe der göttlichen Seite erniedrigt sich J. Chr. selbst, indem er sein unverwesliches, lebendiges und lebenspendendes Blut in uns ausgießt [3])." Daß der Heilige

1) Sine dubio sententia, quam tuemur, confirmatur ex modo loquendi Scripturae, ex explicationibus habitudinis inter immolationem hujus sacrificii incruenti et inter manducationem cibi eucharistici praeparati per immolationem, ut constanter exhibetur penes Patres et in Liturgiis, ex diserta denique Patrum doctrina. Ex auctoritate theologorum nostra explicatio est munitissima. Ibid. pag. 378.

2) De Resurr. tom, II, p. 821.

3) Ed. de Magistr. p. 254 sq.

oder wer immer der alte Verfasser der Respons. adv. Paul. Sam. ist, nicht lediglich die Communion, sondern auch das Opfer als exinanitio ansieht, und ihm die „Ausgießung des heiligen Blutes in uns" ein sacrificales ist, zeigt die Vergleichung, welche er zwischen dem N. T. und dem A. anstellt, wo nach dem Gesetz des Priesterthums Aarons das Fleisch unvernünftiger Thiere auf den Altar gelegt wurde.

Die Selbsterniedrigung des eucharistischen Gottes ist also ein alter, echt christlicher Gedanke [1]).

13. Es ist also die Selbsterniedrigung des Herrn zu dem Zustande einer Opferspeise als wohlbegründetes Moment in den eucharistischen Opferbegriff aufzunehmen: die getrennte Darstellung des Leibes und Blutes Christi bleibt immer das Hauptmoment, weil diese das Kreuzesopfer am significantesten und in realster Weise darstellt. Die Selbsterniedrigung tritt eigentlich nicht neben diese Darstellung, sondern gehört mit zu derselben, da das Kreuzesopfer außer der Blutvergießung die Erniedrigung bis zum Tode am Kreuze als wesentliches Moment mitenthält.

§ 556.

Die Wirkungen des eucharistischen Opfers.

I. Ueber die Wirkungen und Früchte des hl. Meßopfers hat sich das Concil von Trient deutlich gegen die Reformatoren, welche der Messe mit dem Wesen auch die Wirkungen eines Opfers absprechen, deutlich ausgesprochen. Es betont dabei hauptsächlich den Sühnecharakter der Messe, weil darin das Wesen des eigentlichen Opfers recht deutlich hervortritt. Ein Lob- und Dankopfer erkannten auch die Verlästerer des Meßopfers in der eucharistischen Gedächtnißfeier an.

Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anath. sit [2]).

---

1) Doch wenn auch Lugo diesen sinnigen Gedanken zuerst gefunden und ausgesprochen: er ist ein so bedeutender Theologe, er hat in so viele theologische Fragen, wie der hl. Alphons v. Liguori sagt, zuerst Licht gebracht, daß dieser hl. Kirchenlehrer nicht ansteht, ihn nach dem hl. Thomas als facile princeps zu bezeichnen. Jeder, der die Werke Lugos ohne Voreingenommenheit studirt hat, wird dies Urtheil bestätigen müssen; die Klarheit, Originalität, Gedankenschärfe findet sich bei wenigen andern Theologen.

2) Sess. 22. can. 3.

Noch prägnanter bestimmt das Concil den Opfercharakter der hl. Messe durch die Identificirung derselben mit dem Kreuzesopfer, welchem die Versöhnung κατ' ἐξοχήν zukommt, weßhalb durch die sühnende Kraft dieses unblutige Opfer dem Kreuzesopfer nicht derogirt wird, wie die Neuerer vorgeben, welche dasselbe sogar als eine Lästerung des Kreuzesopfers schmähen [1]). Das Concil erklärt auch genauer, in welcher Weise die Versöhnung durch dieses hl. Opfer zu Stande komme. Diejenigen, welche recht disponirt sind, insbesondere reumüthig hinzutreten, erlangen Barmherzigkeit und Gnade zu rechtzeitiger Hilfe.

Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens crimina et peccata etiam ingentia dimittit . . . Non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Chr. nondum ad plenum purgatis rite juxta Apostolorum traditionem offertur [2]).

1. Dieser Sühnecharakter der hl. Messe ergibt sich nicht nur aus ihrem Wesen als Opfer, welchem ja im Zustande der gefallenen Natur vor allem das Schuldbewußtsein zu Grunde liegt, sondern gerade aus der Einsetzung des Abendmahls als des Opfers des N. T. Das eucharistische Blut wird vergossen für die Sünden der Apostel, für die Sünden Vieler, und in manchen Liturgien wird dieser Zusatz auch beim Leibe des Herrn gemacht. Derselbe wird hingegeben für euch; das ist dasselbe als: für euch geopfert, für euere Sünden hingegeben. Die Beziehung auf die Sühne hat dieser Ausdruck „hingeben" immer, wenn von der Hingabe in den Tod am Kreuze die Rede ist; er ist aber, wie wir sahen, bei der Einsetzung der Eucharistie gewählt mit Rücksicht auf das Kreuzesopfer. Also liegt in dem Hingegebenwerden des Leibes dieselbe sacrificale Sühne ausgesprochen, wie in dem Ausgießen des Blutes zur Vergebung der Sünden.

In den Liturgien wird durch eigene Gebete diese Frucht des Opfers noch ausdrücklicher hervorgehoben. Es soll die Nachlassung der Sünden, freiwilligen wie unfreiwilligen, die des Priesters wie die des Volkes bewirken. Schon in der ältesten Liturgie der Apostol. Constitutionen findet die Epiklese statt zu dem Zwecke ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσιν . . . σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς.

1) Si quis dixerit, blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per Missae sacrificium, aut illi per hoc derogari, anath. sit. can. 4.

2) Sess. 22. cap. 2.

Wenn diese Wirkung, die Nachlassung der Sünden, häufig der Communion zugeschrieben wird, so geschieht das nur mit Rücksicht auf das Opfer, durch welches die Sünden nachgelassen werden, um im Opfermahle die Versöhnung zu besiegeln. Die Gottesfreundschaft wird im Opfer wiederhergestellt und das Friedensmahl ist der Ausdruck, die Bethätigung der neuen Freundschaft; der Opfernde nimmt bei dem Mahle theil an dem, was Gott gegeben war, der Herr läßt ihn zum Zeichen der Aussöhnung und zu weiterer Freundschaftsschließung an seinem eigenen Tische sitzen. An und für sich kann ja das Sakrament der Eucharistie, das κατ' ἐξοχήν das Sakrament der Lebendigen ist, die Sünden nicht tilgen: es muß diese Wirkung, welche ihm häufig zugeschrieben wird, zunächst auf das eucharistische Opfer bezogen werden.

Freilich directe Nachlassung der Sünden kann auch das Opfer nicht bewirken, das kann nur ein Sakrament der Todten, wie die Taufe und die Buße. Es versöhnt vielmehr, wie das Concil lehrt, den durch die Sünde beleidigten Gott, erwirkt in Folge dessen Gnade, aufrichtige Reue, wodurch dann auch die schwersten Sünden nachgelassen werden können, sei es mit einem Sakrament der Todten oder schon vor dem Empfange desselben, wenn die Reue stark genug ist.

Die Versöhnung des beleidigten Gottes mit dem sündigen Menschengeschlecht ist allerdings durch den Kreuzestod vollzogen worden: aber die Zuwendung der Genugthuung Christi an die einzelnen Sünder für ihre Beleidigungen Gottes muß noch fort und fort geschehen. Das geschieht nun durch das hl. Meßopfer, welches die Sühne des Kreuzesopfers den Büßern zuwendet, welche „aufrichtigen Herzens, mit rechtem Glauben, in Furcht, Ehrerbietung und Zerknirschung" demselben beiwohnen. Nachdem so der Zorn Gottes gegen sie besänftigt ist, erlangen sie Gnade und Hilfe für alle Nöthen, insbesondere die Gnade rechter Buße, durch welche allein Nachlassung der Sünden erlangt werden kann.

Dies gilt nicht blos für die schweren Sünden, sondern auch für die läßlichen; denn nur durch Acte der Reue, nicht durch das Opfer, wie Manche gemeint haben, können dieselben nachgelassen werden, und gerade diese Gnade der Reue wird durch das hl. Meßopfer gegeben. Freilich sind die vom Concil angeführten Bedingungen zum fruchtbaren Anhören der hl. Messe schon so mächtige Bußgesinnungen, daß sie bereits die Nachlassung der läßlichen Sünden bewirken. Wenn man also dem hl. Meßopfer eine directere Ein-

wirkung auf die Nachlassung läßlicher Sünden zuschreiben will, so kann dieselbe nur darin bestehen, daß dasselbe, andächtig angehört, unfehlbar eine Bußdisposition bewirkt, welche hinreicht, läßliche Sünden zu tilgen.

Unter Nachlassung der Sünden wird nach kirchlichem Sprachgebrauche nicht selten Nachlassung der Folgen der Sünde, der zeitlichen Strafen verstanden: diese Strafen kann das hl. Meßopfer direct tilgen: das sind die poenae, satisfactiones, welche nach dem Concil v. Tr. sowohl Lebenden wie Verstorbenen durch das hl. Opfer zu Theil werden. Das Kreuzesopfer enthält eine so überschwängliche Genugthuung, daß durch dieselbe nicht nur alle Sünden, sondern auch alle Sündenstrafen, ewige wie zeitliche, getilgt und die dazu erforderliche Genugthuung nach voller Gerechtigkeit ersetzt werden kann. Da nun in der hl. Messe die Genugthuung Christi den andächtig Beiwohnenden zugewandt wird, so müssen unfehlbar zeitliche Sündenstrafen nachgelassen werden. Das Maß des Erlasses hängt freilich von der freien Verfügung Gottes und von der größeren oder geringeren Andacht und Bußgesinnung des Opfernden bezw. des Theilnehmers am Opfer ab.

Für diese Wirkung des hl. Opfers liefert uns die Darbringung desselben für die Verstorbenen, welche wir bis in die Zeit der Apostel verfolgen können (juxta Apostolorum traditionem, Trident.), den schlagendsten Beweis. Diese Commemoration der Verstorbenen bei der hl. Messe findet sich in allen Liturgien und schon in dem Prototyp aller jetzigen, in der der Apostolischen Constitutionen: „Bringet das wohlgefällige Gegenbild des königlichen Leibes Christi, die Eucharistie dar in eueren Kirchen, in den Todtenhäusern, an den Wegen der Begrabenen und gebet ihnen das Geleite, wenn sie gläubig im Herrn sind[1]." Tertullian bezeugt diesen Gebrauch als christliche Sitte. Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus[2].

Freilich ist diese Commemoration in der ältesten Zeit häufig nicht zu unterscheiden von dem freudigen Jahrgedächtnisse der Heiligen, speciell der Martyrer; es wird „für" beide gebetet. Eine solche freudige Feier ist offenbar zu verstehen, wenn am Todestage der hll. Polykarp, Ignatius, der hl. Symphorosa ein feierlicher Gottesdienst begangen wurde, wie dies ihre Martyreracten bezeugen. Aber die Art und Weise, wie die Apostol. Constitutionen

1) 6, 30; 1.
2) De cor. 3.

von dem Todtenopfer sprechen, zeigt deutlich, daß es sich um die Seelenruhe der gewöhnlichen Gläubigen, welche im Herrn entschlafen, handelt. Desgleichen, wenn Tertullian die heirathslustige Wittwe an das Opfer erinnert, welches am Todestage ihres verstorbenen Mannes dargebracht wurde. Bei Cyprian tritt der Sühnecharakter des eucharistischen Opfers so stark hervor, daß sein offerre pro defuncto nur von einer Seelenmesse, die es ja auch nach dem Wortlaute bezeichnet, verstanden werden kann. Der hl. Augustinus unterscheidet sehr bestimmt die memorias martyrum und das Opfer für die Seelenruhe der Verstorbenen und erklärt das letztere als allgemeine Gewohnheit der Kirchen und begründet den Gebrauch aus dem Beispiele des Judas. Im 9. Buche der Bekenntnisse berichtet er mit so kindlicher rührender Pietät die Bitte seiner frommen Mutter Monika, sie möchten seiner nach ihrem Tode am Altare gedenken [1]), was dann auch in der Kirche zu Ostia nach dortigem Gebrauche geschah.

Daraus sieht man, wie eitel das Bemühen ist, aus dem Umstande, daß in den älteren Liturgien und in den orientalischen noch jetzt die Commemoration der Martyrer und die Commemoration der Verstorbenen nicht von einander geschieden sind, darthun zu wollen, daß beides nur eine ehrenvolle Erinnerung war, und also weder eine Fürbitte der Heiligen, noch ein Gebet für die Seelenruhe der Verstorbenen in der alten Kirche bekannt war.

Diese Schlußfolgerung ist unlogisch und widerspricht den klarsten Thatsachen. Sowohl die Fürbitte der Heiligen und die Darbringung des hl. Opfers zu ihrer Ehre als das Gebet für die Verstorbenen ist seit den ältesten Zeiten, ja schon in der Schrift des A. T. bezeugt. Das Gebet und Opfer für die Verstorbenen war zur Zeit Christi im jüdischen Cultus officiell; da nun die Apostel die Meßfeier aus dem jüdischen Ritual des Sabbath-Morgengebetes und dem Pascharitus herübergenommen, so ist die Commemoration der Verstorbenen in der Messe, insofern sie nicht Heilige sind, von der Bitte um die

1) Ponite hoc corpus ubicumque. nihil vos ejus cura conturbet. Tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubi fueritis. l. XI. n. 1. Neque in eis precibus, quas tibi fundimus, cum tibi offeretur pro ea sacrificium pretii nostri, jam juxta sepulcrum posito cadavere, priusquam poneretur, sicut illic fieri solet, nec in eis precibus flevi. n. 4. Non parva est universae ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum. De cura pro mortuis gerenda 1, 3.

Seelenruhe zu verstehen[1]). Man brauchte eine so strenge Scheidung nicht zu machen, weil die Gläubigen, wie aus obigen Citaten erhellt, selbst zu unterscheiden gelernt hatten, und für die gewöhnlichen Verstorbenen selbstverständlich nur um Seelenruhe beteten. Es läßt sich aber auch eine so strenge Scheidung nicht machen wegen der Ungewißheit, ob der Verstorbene noch des Gebets bedarf, oder bereits bei dem Herrn die Seligkeit genießt, zumal wenn er heiligmäßig gelebt. Das galt besonders für die ältesten Zeiten der Blüthe christlichen Lebens, in welcher die Liturgien schriftlich fixirt worden sind. Bickell bemerkt sehr zutreffend hierüber: „In jenen ältesten Zeiten, in welchen die Gläubigen noch aus persönlicher Bekanntschaft sich der Apostel und ihrer Gefährten erinnerten, war es eine schwierige und fast gehässige Sache, eine scharfe Grenzlinie zwischen denjenigen Verstorbenen, deren Fürbitte angerufen werden sollte, und denen, für deren Seelenruhe zu beten war, zu ziehen. Lieber wählte man einen Ausdruck, der für beides paßte; denn die Darbringung des hl. Opfers *für* Jemanden kann, wie sich das römische Missale ausdrückt, sowohl zu dem Zwecke geschehen, daß es seine Ehre befördert (ut proficiat ad honorem), indem dadurch Gott für die dem Heiligen verliehenen Gnaden Preis und Dank gesagt wird, als auch zu dem Zwecke, daß jenem dadurch Hilfe und Befreiung, sei es aus den Nöthen dieses Lebens, sei es aus den Leiden des Purgatoriums zu Theil werden (ut proficiat ad salutem). Freilich wußte man von den zwölf Aposteln gewiß, daß sie alsbald der himmlischen Herrlichkeit theilhaftig geworden; dasselbe hat die Kirche von jeher in Bezug auf die Martyrer überhaupt angenommen, wie denn auch die zweite Collecte der Clementinischen Liturgie die Martyrer ausdrücklich in der Absicht commemorirt, daß durch ihre Vermittlung den Gläubigen der Geist gleichen Heldenmuthes verliehen werden möge. Dennoch brauchte die älteste Kirche im Hinblicke auf die Heiligen, welche weder Apostel noch Martyrer waren, bei den Commemorationen überhaupt gewöhnlich jene unbestimmteren Formeln, indem sie dabei demselben Gefühle folgte, welches auch jetzt noch die förmliche Canonisation selbst der größten Heiligen erst längere Zeit nach ihrem Tode eintreten zu lassen pflegt[2])."

2. So ergibt sich also aus der Natur des Opfers, aus der Einsetzung der Eucharistie, aus der Lehre und Praxis der Kirche,

1) Bickell, Messe u. Pascha S. 137 f.
2) A. a. O. S. 136 f.

daß die hl. Messe ein wahres Versöhnungsopfer ist. Damit ist auch zugleich Ihr Charakter als Bittopfer gegeben. Denn die Versöhnung zielt darauf ab, Gott gnädig zu stimmen und ihn geneigt zu machen, seine Gnaden reichlicher zu geben, zunächst zwar Gnaden zur Uebung der Buße, sodann aber auch, um geistliche und leibliche Wohlthaten aller Art in reichlichstem Maße zu erlangen. Dieses erhabene Opfer ist uns Quelle jeglichen göttlichen Segens. Jedes Opfer ist eine eindringliche und wirksame Bitte; dadurch, daß wir Gott etwas geben und durch eine thatsächliche Entäußerung den Ernst unserer Bitte zum Ausdruck bringen, nöthigen wir Gott sozusagen zu einer Gegengabe. Wir geben freilich nichts, was er nicht schon hätte und nicht sein Eigenthum wäre: aber seine Großmuth läßt sich von der großmüthigen Hingabe des Geschöpfes nicht übertreffen; und darum können wir hier mehr als bei jedem bloßen Bittgebete der Erhörung sicher sein.

In dem hl. Meßopfer geben wir aber durch den Priester dem Herrn die edelste, angenehmste Gabe, die ihm überhaupt gegeben werden kann: seinen Eingeborenen geliebten Sohn und zwar in Verbindung mit der Hingebung, durch welche Jesus Christus selbst am Kreuze das vollkommenste, wohlgefälligste Opfer vollbrachte. Durch diese Hingabe des Herrn, in welche wir durch unsere Opfergesinnung eingehen, wird unser Opfer und unsere Bitte ein clamor validus, cum lacrymis[1]) Jesu Christi selbst, der pro sua reverentia immer erhört wird. Der Herr ist allerdings ein Fürsprecher für uns im Himmel allezeit, aber diese allgemeine Vermittelung wird speciell und concret im hl. Meßopfer, in dem er für die Opfernden in derselben Weise Fürbitte einlegt, wie er es durch das Kreuzesopfer that. Die Kraft der Fürbitte ist hier dieselbe, sie ist aber beim hl. Meßopfer wirksamer, weil sie in concreto dem Einzelnen zu Theil wird, für den Opfernden und die Theilnehmer speciell eingelegt wird.

3. Wie kein anderes Opfer ist die Eucharistie Lob- und Anbetungsopfer. Es ist dieselbe Anbetung, welche Christus seinem Vater am Kreuze darbrachte; es dauert dieselbe latreutische Opfergesinnung fort und kommt in dem äußern eucharistischen Opferact zu anschaulichster Darstellung. Wie also der Kreuzestod das vollkommenste latreutische Opfer darstellt, so in gleicher Weise das eucharistische. Es ist die vollkommenste Gabe, die Gott darge-

1) Hebr. 5, 7.

bracht werden kann, der Leib und das Blut des Gottmenschen; der erhabenste Hohepriester, der geborne Vermittler zwischen Gott und Menschen bringt es dar, und die Selstvernichtung, Selbsthingabe ist die denkbar vollkommenste. In jedem andern Opfer substituirt der Opfernde eine Gabe, die seine Stelle vor Gott vertritt, Jesus Christus allein konnte sich selbst in den Tod hingeben. Daß der Gottmensch durch den Priester das Opfer vollziehen läßt, thut der latreutischen Anbetung, die der Herr darin dem Vater hier wie am Kreuze bietet, keinen Eintrag; es ist die Opfergesinnung des Kreuzes, welche durch eine emphatische äußere Darstellung des Kreuzesopfers im eucharistischen Opfer zur Darstellung kommt. Indem der Priester und die theilnehmenden Gläubigen ihre eigene Opfergesinnung mit der des Hohenpriesters vereinigen, also gleichsam diese mit oder statt der ihrigen schwachen Gott darbringen, ist auch ihre Anbetung die vollkommenste, welche durch ein Opfer ausgedrückt werden kann.

4. Der Charakter des Dankesopfers tritt in der hl. Eucharistie noch deutlicher als im Kreuzesopfer hervor. Zwar aus dem Namen kann man es nicht unmittelbar schließen. Denn dieser Name kommt, wie wir sahen, von der großen εὐχαριστία, welche der Consecration, also dem eigentlichen Opfermoment vorausgeht. Aber gerade weil bei dieser Danksagung die Consecration, das unblutige Opfer des N. B. den Schlußpunkt aller von Gott dem Menschen vom Anfange der Welt bis zur Menschwerdung und Erlösung erwiesenen Wohlthaten bildet und weil dieselbe eine memoria mirabilium Dei, speciell die Gedächtnißfeier der Erlösung darstellt, ist sie in hervorragender Weise eine sacrificale Danksagung für die Wohlthaten Gottes überhaupt und deren Höhepunkt, die Erlösung. In dem Kreuzesopfer mußte die Danksagung vor der zu vollbringenden Erlösung zurücktreten, die Versöhnung, Fürbitte, Anbetung traten dort mehr hervor. Erst die Eucharistie, der Abschluß der Wunderwerke Gottes, die sacrificale Feier der Erlösung konnte diese Seite des Opfers vollkommen zum Ausdruck bringen.

Wir, die wir dieses Opfer darbringen oder daran theilnehmen, opfern es nun auch noch für alle die Wohlthaten, die er uns speciell erwiesen, für die Erlösung, die er uns thatsächlich durch Berufung und Bekehrung u. s. w. hat zu Theil werden lassen.

Die Danksagung ist in jedem Opfer schon thatsächlich ebenso wie Anbetung, Bitte, Sühne, eingeschlossen. Indem wir Gott von seinen uns verliehenen Gaben und uns selbst hingeben, erstatten wir

ihm nur das oder einen Theil dessen zurück, was er uns gegeben. Das ist eine thatsächliche Danksagung, gratias *referre:* im eucharistischen Opfer geben wir ihm seinen eingeborenen Sohn zurück, den er uns in der Menschwerdung zu eigen gegeben, den er speciell hier auf dem Altare uns in unendlicher Liebe als Opferlamm schenkt.

Weil nun überhaupt unser schwacher Dank in gar keinem Verhältnisse steht zu den allgemeinen und besonderen Wohlthaten, zeitlichen wie ewigen, so müssen wir uns gedrungen fühlen, unsere Dankesgesinnung mit der unseres Hohenpriesters in dem eucharistischen Opfer zu vereinigen und uns nicht begnügen, thatsächlich durch Rückerstattung der Gaben Gottes, sondern auch noch durch besondere Danksagung, d. h. Aufopferung des hl. Meßopfers speciell zur Danksagung dem „eucharistischen" Charakter der hl. Messe zu entsprechen.

II. Fragt man, ob die Kraft der hl. Messe eine endliche oder eine unendliche sei, ob das Opfer ex opere operato oder ex opere operantis wirke, so läßt sich darauf keine einfache Antwort geben, man kann beide Glieder der Fragen bejahen, man kann sie auch verneinen.

1. Es ist klar, daß die hl. Messe in sich ebenso eine unendliche Kraft hat, wie das Kreuzesopfer: es ist derselbe unendlich hohe Priester, dieselbe unendlich werthvolle Opfergabe, dieselbe unendlich vollkommene Opfergesinnung. Es wird hier wie dort Gott eine unendlich würdige Anbetung und Danksagung dargebracht, durch eine einzige hl. Messe können die Sünden der ganzen Welt gesühnt, in Kraft der Fürbitte des hier geopferten Lammes können alle Gnaden, Güter, Wohlthaten erlangt werden. Jedoch dies alles trifft nur zu, wenn man das Opfer an und für sich und den offerens primarius in's Auge faßt. Aber wenn man nach der Kraft des Opfers fragt, meint man die Frucht, welche es in dem menschlichen Darbringer und Theilnehmer zu bewirken vermag. Und da ist die Kraft und Frucht nur eine endliche. Auch in und in Verbindung mit der hl. Messe können wir nur eine endliche Anbetung und Danksagung Gott darbringen, mehr oder weniger vollkommen, je nachdem wir andächtiger oder lauer das Opfer darbringen, je nachdem wir inniger oder mehr äußerlich in die Opfergesinnung des Herrn eingehen. Die Versöhnung und Nachlassung der Sünden wird uns nur in endlichem Maße zu Theil, sonst reichte es hin, eine einzige Messe für die Verstorbenen zu lesen. Noch weniger

kann die Kraft der Fürbitte, welche im Opfer liegt, eine unendliche für jeden einzelnen Opfernden und Theilnehmer sein. Die Bitten werden erhört einerseits nach Maßgabe der Andacht, dem Vertrauen der Betenden, andererseits nach den Normen der göttlichen Vorsehung, die es nicht für gut hält, selbst bei den dringendsten Bitten uns immer das Gewünschte zu geben. Allerdings können wir zuversichtlicher die Erhörung erlangen, wenn wir unsere Bitten durch das hl. Opfer Gott darstellen; und wenn der Gottmensch, der die Rathschläge der göttlichen Vorsehung und alles, was uns frommt, wohl kennt, sie im hl. Opfer befürwortet, ist die Erhörung ganz sicher [1]).

2. Damit berühren wir zugleich die andere Frage, ob das hl. Meßopfer ex opere operato oder ex opere operantis wirkt. Die objective Anbetung, Danksagung, Sühne für die Sünden der Welt, Fürbitte für die Nöthen des Menschen ist, weil allein abhängig von Christus, dessen Stelle der Priester nur im äußeren Ritus vertritt, ex opere operato. Aber freilich die subjective Anbetung, Danksagung und ihr Werth hängt von der Andacht, von der Vereinigung der Opfernden mit Christus ab. Indeß wenn von den Wirkungen ex opere operato die Rede ist, meint man speciell die Früchte und Vortheile, welche uns aus einer hl. Handlung zu Theil werden. Anbetung und Danksagung sind aber eigentlich Acte des Menschen, durch welche er Gott ehrt und verherrlicht. Diese Verherrlichung wird unfehlbar durch die Thätigkeit des Opfernden erzielt. Es fällt also hier das opus operantis mit dem opus operatum, wenn man überhaupt von solchen sprechen will, zusammen.

---

1) Aus der unendlichen Kraft des hl. Meßopfers haben manche Theologen geschlossen, daß das Opfer dieselbe Wirksamkeit habe, wenn es für Viele oder wenn es für Einen dargebracht wird. Freilich in sich wäre es genügend, für alle Bedürfnisse aller Menschen die nöthigen Gnaden und Genugthuungen zu verleihen: aber schon die Wiederholung des hl. Opfers beweist, daß in jedem einzelnen Falle nur ein endliches Maß von Früchten gegeben wird. Bei der Endlichkeit der Wirkung kann es also nicht gleichgültig sein, ob dieselbe auf Viele oder Wenige vertheilt wird. Sicher ist, daß der Priester durch eine einzige Messe nicht mehreren Verpflichtungen, die aus mehreren Stipendien entspringen, genügen kann. Probabel mag die Meinung sein, daß man mehreren Intentionen durch ein einziges hl. Opfer entsprechen kann. Darum ist es nicht überflüssig, selbst bei bestellten Messen seine eigene Intention zu machen. Auch einer Verpflichtung, die nicht ex justitia, sondern aus einem bloßen Versprechen entspringt, kann man wohl noch neben der Verpflichtung, welche vom Stipendium kommt, genügen.

Die Frage nach den Wirkungen des Meßopfers ex opere operato kann sich nur auf Bitte und Sühne beziehen. Da ist es selbstverständlich, daß die Bitten der Opfernden um so eher erhört werden, je mehr sie sich der Fürsprache des Hohenpriesters im hl. Opfer würdig machen. Es werden ihnen um so mehr Bußgnaden gegeben, je andächtiger sie anwohnen, es werden ihnen um so mehr Sündenstrafen nachgelassen, je intensiver sie sich durch Vereinigung mit dem Opfer Christi die Früchte des Versöhnungstodes Christi zueignen. Indeß irgend welche Nachlassung der zeitlichen Strafen erfolgt unfehlbar ex opere operato, wenn der Opfernde bezw. die Theilnehmer am Opfer kein Hinderniß entgegensetzen, d. h. wenn sie keine Anhänglichkeit mehr an die Sünde selbst haben, wenn die Sündenschuld selbst getilgt ist. Die Folgen der Sünden können erst nachgelassen werden, wenn die Sünde bereut und getilgt ist.

3. Alles das ist nämlich als Wirksamkeit des Meßopfers ex opere operato anzusehen, was durch Unwürdigkeit des Priesters nicht geschmälert werden kann und zu dessen Erlangung die Mitwirkung der Theilnehmer am Opfer nur als Bedingung, als Entfernung eines Hindernisses für die Wirksamkeit, nicht als Ursache der betreffenden Wirkung betrachtet werden muß. Da nun der Priester als Stellvertreter Christi fungirt, so werden den Gläubigen alle Früchte zugewandt, welche Christus selbst durch seinen Kreuzestod verdient und im eucharistischen Opfer uns mittheilen will. Das ist aber die Versöhnung und Genugthuung für unsere Sünden, das ist die Fürsprache für unser Heil und Wohl. Wenn wir nicht thatsächlich durch das Meßopfer Verzeihung der Sünden, wirksame Bußgnade und Nachlassung aller Sündenstrafen erlangen, so liegt das an uns, die wir die nöthigen Bedingungen zur vollen Wirksamkeit des Opfers nicht setzen. Desgleichen legt das Meßopfer unfehlbare und wirksame Fürsprache für unsere Wünsche und Gebete ein: aber ihre thatsächliche Erfüllung wird meist dadurch verhindert, daß wir nicht „recht" beten, wenigstens nicht im Einklange mit den Rathschlüssen Gottes. Aber dies hindert nicht, daß man in einem wahren Sinne dem hl. Meßopfer sowohl als Sühn- als auch als Bittopfer eine Wirksamkeit ex opere operato zuschreiben kann.

4. Weiter bringt der Priester das Opfer im Namen der Kirche dar[1]; es ist ja der öffentlichste, officiellste liturgische Act,

1) Orationes, quae dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo non ex parte singularis personae sed ex parte totius ecclesiae,

den ein Priester als öffentlicher Bediensteter einer Religionsgesellschaft vollziehen kann. Alle Wirksamkeit also, welche die Cultacte und Gebete der Kirche, der Braut Christi, haben, kommen dem hl. Meßopfer zu, auch dann, wenn es von einem schlechten Priester dargebracht wird. Diese Wirksamkeit behalten sogar die von der Kirche zur erhabenen Feier der Messe angeordneten Gebräuche und Gebete, auch wenn sie von schlechten Priestern verrichtet werden. Ihnen kommt dann jene Wirksamkeit ex opere operato zu, welche den kirchlichen Sakramentalien überhaupt eigen ist [1]).

III. Im Vorstehenden haben wir als Empfänger der Früchte des hl. Meßopfers kurzweg die Opfernden, die Theilnehmer am Opfer bezeichnet. Diese Theilnahme ist aber noch genauer zu erklären und so die Wirksamkeit des Meßopfers und die Ausdehnung der Opferfrüchte genauer zu bestimmen.

1. Im Grunde wird das hl. Meßopfer für alle Menschen, ja für die ganze Schöpfung dargebracht. Denn die Anbetung, der Dank, Lobpreis, den der Gottessohn am Kreuze für die ganze Welt an Stelle der gesammten Schöpfung darbrachte, wird in der hl. Messe Tag für Tag erneuert. Auch die Sühne und Fürbitte des Gotteslammes wird hier wie am Kreuze für alle Sünder und Nothleidenden wiederholt.

2. Aber das eucharistische Opfer hat doch das Besondere, daß es ein Opfer der Kirche, der feierlichste Cultact der christlichen Gemeinschaft ist. Darum wird es vom Priester, der dabei als

---

cujus preces sunt apud Deum exaudibiles secundum illud Matth. 18, 19: Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo. S. Thom. 3. p. q. 64. a. 1. ad 2m.

1) In missa duo est considerare, scl. ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes, quae in missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quae fit in missa, potest considerari dupliciter: uno modo inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis et sic non est dubium, quod missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo inquantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius ecclesiae, cujus sacerdos est minister; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. Unde etiam quoad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa sed etiam omnes ejus orationes, quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam ecclesiae, licet ejus orationes privatae non sint fructuosae secundum illud Prov. XXVIII. 9: „Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.“ S. Thom. 3. p. q. 82. a. 6.

öffentlicher Bediensteter der Kirche fungirt, im Namen der Kirche und für die Kirche und ihre Glieder dargebracht. Da aber alle Menschen der Bestimmung nach zur Kirche gehören sollen, und ohne die Wirkungen des Kreuzesopfers nicht dazu gelangen können, so ist nicht zu zweifeln, daß die hl. Messe, welche die Früchte des Kreuzesopfers den zum Heile bestimmten Menschen zuwendet, auch denen zu Gute kommt, welche noch nicht actu zur Kirche gehören, so besonders den Katechumenen, welche sich auf den unmittelbaren Eintritt vorbereiten.

3. Innerhalb der Kirche werden die Gläubigen um so mehr an den Opferfrüchten participiren, je unmittelbarer und wirksamer sie an der Opferung selbst betheiligt sind. Schon die andächtige Anwohnung der gewöhnlichen Gläubigen kann ihnen alle Segnungen des Opfers vermitteln, noch mehr nehmen am Opfer die Diener des Altars Theil, welche eigens von der Kirche zur würdigen Feier desselben bestellt und geweiht sind, der erste und entscheidende Antheil kommt dabei selbstverständlich dem celebrirenden Priester zu.

4. Eine ganz eigene Frucht und wohl die vorzüglichste erlangt derjenige, für welchen das Opfer insbesondere dargebracht wird, der durch Bestellung der Messe, durch Spendung eines Almosens in ähnlicher Weise zum Zustandekommen des Opfers mitwirkt, also in gewissem Sinne selbst opfert, wie die Laien im A. T. durch Stellen der Opfergaben als die eigentlichen Opferer betrachtet wurden. Der fromme Israelit brachte die Opfergabe zum Priester, der als gottbestellter Diener die liturgische Opferung zu vollziehen hatte. Da derselbe einfach eine ministerielle Function vornahm, so galt in erster Linie die Opferhandlung für den Laien, ihm also erwuchsen hauptsächlich, oder gar ausschließlich die Opferfrüchte. Die Feier des christlichen Opfers schloß sich diesem naturgemäßen Gebrauche an: die Gläubigen brachten die eucharistischen Gaben, Brod und Wein zum Opfer mit; aus ihnen wurden die Elemente für das Opfer ausgewählt, und so galten alle Theilnehmer als Opfernde.

Aber freilich fällt hier dem Priester ein ganz anderer Antheil zu als im A. T. Nicht Brod und Wein, sondern der Leib des Herrn wird geopfert; die Consecration, welche das eigentliche Opfer ausmacht, kann nur der Priester vollziehen. Wie er also in hervorragendster Weise sich an der Opferung betheiligt, so muß ihm auch eine ganz besondere Frucht zufallen [1]).

1) Aus dem Gesagten ergibt sich die Bedeutung und Berechtigung der seit Scotus allgemein angenommenen Unterscheidung zwischen fructus generalissimus, der allen Gläubigen, specialissimus, der dem Priester, und medius, der denen zufällt, für welche geopfert wird.

Die Sitte, Gaben zum hl. Meßopfer herbeizubringen, dauerte noch bis in's Mittelalter fort; eine römische Synode (1078) schreibt sogar die Opfergaben allen Theilnehmern an der hl. Messe vor. Was nicht zum Opfer gebraucht wurde, diente als Unterhalt für den Priester und als Almosen für die Armen[1]). An die Stelle der Naturalien trat seit dem 12. Jahrhundert ein Geldopfer, wie es sich vereinzelt nur noch in unsern Todtenämtern bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Dagegen erhielt später der Priester ein Almosen von denjenigen, welche speciell für sich die Darbringung des hl. Opfers wünschten[2]). Dasselbe ist also kein Preis für die Früchte des hl. Meßopfers, sondern erstens ein Ersatz für die vom Opfernden zu stellende Opfergabe. Zweitens dient sie zur Unterhaltung des Priesters da, wie der hl. Paulus sagt, wer am Altare dient, auch vom Altare leben muß. Für manche Zeiten und Verhältnisse ist dies eine nothwendige Vorsichtsmaßregel der Kirche. Hat der Priester das Almosen nicht nöthig, so ist die Praxis der Stipendien ein sehr wirksames Mittel, um aus den Händen der Wohlhabenden durch Vermittlung des Priesters und eines so gottgefälligen Werkes den nöthigen Unterhalt den dürftigen Gliedern der Kirche zufließen zu lassen. So ist diese von der Geschichte geheiligte und von der Kirche gebilligte, ja gegen die Jansenisten in Schutz genommene Praxis der Meßstipendien eine sehr weise Einrichtung.

5. Daß der Priester die Früchte des Opfers bestimmten Personen zuwenden, es für bestimmte Zwecke „appliciren" kann, ist einleuchtend, da er ja der eigentliche Opfernde ist, und also die Opferung, die Consecration für sich, oder für andere, für die Gesammtheit wie für Einzelne vornehmen kann. Wenn Jemand ein Almosen als Ersatz für die zu stellende Opfergabe gibt, so hat er damit schon ein Anrecht auf die Wirkungen des Opfers, es bedarf kaum mehr der Zuwendung durch den Priester, dieselbe ist in der Annahme des Almosens mitgegeben. Aber es ist doch klar, daß er auch ausdrücklich die Application des von ihm hergestellten Opfers auf sich oder auf Andere machen kann, wenn kein Almosen gegeben wird.

Im christlichen Alterthum, wo allerdings mehr die Gesammtheit der Kirche als Träger der Opferfrüchte erscheint, haben wir

1) Diese Gewohnheit spiegelt sich noch in der heutigen römischen Liturgie wieder. Accipe sacrificium a devotis tibi famulis et pari benedictione sicut munera Abel sanctifica, ut quod singuli obtulerunt ad majestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem. Secr. Domin. VII p. Pentecost.

2) Vgl. Bened. XIV. de synodo dioec. V, 8.

trotzdem schon Messen für bestimmte Zwecke und für bestimmte Personen: das sind die Opfer für die Verstorbenen, zu Ehren der hl. Martyrer und für alle menschlichen Nöthen. Nach dem hl. Chrysostomus wurde das hl. Opfer zum Gedeihen der Feldfrüchte dargebracht [1]), nach dem hl. Augustinus zur Befreiung eines Hauses von teuflischer Infestation [2]), nach dem hl. Prosper für Besessene. Dieser bestimmte Zweck konnte doch nur durch die Application des Priesters und die specielle Bestellung der Laien intendirt werden.

Die Praxis und aus [illegible]liche Lehre der Kirche läßt uns in dieser hochwichtigen praktischen Frage keinen Zweifel: sie hat die Einzelapplication und die damit zusammenhängenden Meßalmosen gegen die Synode von Pistoja in Schutz genommen und die entgegenstehenden jansenistischen Irrthümer als gegen die apostolische Tradition und gegen das Concil von Trient verstoßend verurtheilt. Doctrina Synodi, qua tum profitetur „credere Sacrificii oblationem extendere se ad omnes, ita tamen ut in liturgia fieri possit specialis commemoratio aliquorum tam vivorum quam defunctorum“ . . . dein continuo subjicit: „non tamen quod credamus, in arbitrio esse sacerdotis applicare fructus sacrificii cui vult.“ . . . unde et consequenter traducit velut „falsam opinionem invectam in populum, quod illi, qui eleemosynam subministrant sacerdoti sub conditione, quod celebrat unam Missam, specialem fructum ex ea percipiant“ . . .; falsa, temeraria, perniciosa, ecclesiae injuriosa, inducens in errorem alias damnatum in Wicleffo [3]).

1) In Act. hom. 18, 21. — 2) De civ. D. c. 2, 4.
3) *Denzinger-Stahl*, n. 1393.

Register

zu den Sakramenten im allgemeinen.

A.

Absolutionsritus verschieden 79 f.
Agrippinus 209_1.
Actuale Gnade der Sakramente verschieden 153_4.
Actuale Intention 223.
Albertus Magnus 106_2. 165.
Albigenser 207. 218.
Alexander III. 226.
Alexander VIII. 227 f.
Alexander von Hales 47. 124. 184. 190. 321_3. 233_2.
Alten Bund, Sakramente im 13 ff. 25 ff. 33 ff.
Ambrosius 5_2. 23_d. 87 f. 137_1. 169_9 f. 210_9 f.
Anastasius II. 214_4
Angemessenheit der Sakramente 252 ff; der Siebenzahl der Sakramente 243 ff.
Anglicanische Weihen 208_4.
Anordnung (Reihenfolge) der Sakramente 248 ff.
Antisiodorensis 64_5.
Areopagita Dionysius 240_3.
Arcandisciplin 240_2.
Arriaga 119_2.
Ästhetische Seite der Sakramente 256_5 f.
Aufleben der Sakramente 114 ff.
Augustinus 7 ff. 13. 29. 35_2. 36_3. 41. 46. 59_1. 60_3. 69. 86 96. 98 ff. 116. 126. 133. 135. 140 f. 147. 165 ff. 175_2. 179_1. 208_{II} ff. 239. 262.
Äußere Intention reicht nicht hin 227 ff.
Auxerre, Wilhelm von 64_8. 221_2.

B.

Basilius 87. 170. 182_4.
Baum des Lebens 27_2.
Bedeutung der Worte als Form der Sakramente 95 ff.
Bellarmin 35. 178_8. 228.
Benedikt XIV. 228.
Benedictiones 50_7. 53 f.
Bernhard hl. 9_8. 23 a f.
Beschaffenheit, sittliche — des Spenders ohne Einfluß 204 ff.
Beschneidung 29. 35_3 ff.
Beständigkeit der Sakramente 21_7 f.
Biel, G. 164_2 f.
Billot 120. 139 f.
Bonaventura 17_2. 64_5. 68 Anm. 2. 119_2. 124. 134. 136. 159_8. 179. 184. 190. 192. 215. 218 Anm. f. 224. 246. 253.
Bußsakrament, Materie u. Form 63. 66 f.; Ritus verschieden 79 f.

C.

Cajetan 164_2.
Calvin 83_1. 165.
Canus 119_2.
Causalität der Sakramente 83 ff.; moralische u. physische 118 ff.; der Sakramente eine moralische 125 ff.; eine physische 136 ff.
Ceremonien 46_4 ff.
Charakter, Existenz des sakramentalen Charakters 163 ff.; Wesen des sakramentalen Charakters 174 ff.; Dauer des sakrament. Charakters 194 ff.; ein signum 182 ff.; und Gnade unterschieden 177_4 f.; und Gnade verbunden 189; nur drei Sakramenten gemein 191_{10} ff.; ist sacramentum et res 703; der Grund der reviviscentia 115_4 ff.
Christi Stellvertretung in der Sakramentenspendung 125 ff.; die Sakramente sind Sakramente Christi 211 ff.

Christus hat alle Sakramente unmittelbar eingesetzt 72 ff.
Chrysostomus 126. 133. 135. 172.
Clemens von Alex. 6.
Concionatorische Bedeutung der sakramentalen Worte S. 95 ff.
Configurativum signum 183_5 ff.
Consecrationes 50_7. 53 f.
Consecratorische Bedeutung der sakramentalen Worte 95 ff.
Cyprian 6 f. 89. 205_3 ff.
Cyrill von Alex. $137_{1.2}$; von Jerus. 86. 137_1; 170. 172. 195. 240 Anm.

D.

Dauer der Sakramente 27 ff.; des Charakters 194 ff.; der Kraft der geweihten Gegenstände 51 f.
Deputatio durch den Charakter 180_2 f.
Dionysius Areopagita 240_3.
Dionysius Carthus. 134.
Disposition des Empfängers 108 ff.
Dispositivum signum 182. 182 f.
Distinctio rationis 107_4.
Distinctivum signum 182 ff.
Donatisten 116_5. 166_5 ff. 206_3 ff.
Drouvenius 119.
Durandus 164. 174_1 ff.

E.

Ehe im Paradiese 27 a. 43; Materie und Form der 63. 67; sacramentum et res 71_4; kein Charakter 191 f.; Spendung der 200.
Einfluß des Spenders auf die Wirksamkeit der Sakramente 202_3 f. 204 ff.; der Vorbereitung 190 f.
Einsetzung der Sakramentalien durch die Kirche S. 45 f.; göttliche der Sakramente notwendig 16 ff.; der Sakramente durch Christus 45_2, 72 ff.
Eintheilung der Sakramente 159 ff.
Elementum 59.
Engel als Spender der Sakramente 200 b.
Ephrem 87.
Eucharistie 40; bewirkt Sündentilgung 163; das heiligste Sakrament 249_3 ff.
Eugen IV. 64_5. 221.
Exercitatio 256_5 ff.
Exorcismen 54_3 f.

F.

Fiducialglaube 101 II. ff.
Firmilian 206.
Form und Materie 59 ff.: von Christus bestimmt 72 ff.; der Buße 63 ff.; ihre Einheit und Trennung 65_6 ff.; Eintheilung der Formen 65 ff.
Formloses Sakrament 177_7.
Franziskanerschule 139. 144_8.
Fraticelli 207.
Früchte der Sakramentalien 53 III. f.
Function des Charakters 179 II. f.
Fußwaschung 21_8 ff.

G.

Geheimnißvoll = Sakrament S. 5_2 f.
Geschaffen, Gnade wird sie? 141 f.
Gesetzesperiode, Sakramente in der 33 III. ff.
Giltigkeit der Sakramente unabhängig vom Glauben des Spenders 204 ff.
Gihr 51_8. 119_2. 132 ff. 154_1.
Glaube allein rechtfertigt nicht 101 II ff.; durch die Sakramente geweckt 91 II ff.; des Spenders 204 ff.; welcher erforderlich 103_4 ff.
Gnade ex opere operato 105 ff.; wird sie geschaffen? 141 f.; Maß der Gnaden 112 f.; sakramentale 151 ff.; verschieden 159 ff.
Gnadenspendung durch die Sakramente 83 ff.
Göttliche Einsetzung der Sakramente 16 f.
Göttlichkeit der Gnade 140 f.
Gottesdienst, unter Gottes Einfluß eingerichtet 33_5.
Gregor von Nazianz 87. 172. 215.
Griechische Kirche, Spendung der Sakramente in der — verschieden 78_2 ff.

H.

Habituale Intention 222_5.
Hales, Alex. von 47. 124. 184. 221_3. 233_2.
Harnack, A. 15. 58_7. 89 f. 92 ff. 238.
Heiligung bewirken die Sakramente 13_4; durch die alttest. Sakr. 34 ff.; durch die Sakramentalien 44 ff. 53 III ff.; durch die sakramentalen Worte 95 ff.
Hinreichende Intention 224 ff.
Hiob, griech. Mönch 243_7.
Hugo von St. Victor 9. 2. 15_7. 47 Anm. 2. 49_5. 99. 241 f. 252_1.
Humiliatio Zweck der Sakramente 255_3 f.
Hurter 56. 119. 130 f.
Huß 108. 207.

J.

Jassy, Synode von 90_7.
Indisposition 109_2 f.
Informe sacramentum 117_7. 149_5 f.
Innocenz I. 211; Innocenz III. 29. 35_2. 106_2. 164_3. 207.
Instrumentalursache 118. 122_1. 136 ff.

Intention 114_2 f. 128; Definition und Eintheilung 220 ff.; actuale 223; habituale 222_6; interpretative 223; virtuelle 223; äußere unzureichend 227 ff.; Object der — 223_6.
Johann XXII. 207.
Irenäus 89.
Justinus der Martyrer 6.

K.

Katechumenat 110.
Katharer 207.
Katharinus 227 ff.
Ketzertaufe 202. 205_2 ff.
Kinder im A. T. 29 38_4.
Kinderkommunion 89; Taufe 89 f. 96.
Kirche, Sakramente nur in der — 198 ff.; außerhalb der 201 c ff.; sind der Natur der — entsprechend 254.
Kraft der Sakramentalien 51_8 ff.; der Sakramente 83 ff.; „magische" der Sakramente 108 II ff.
Kunst in der Sakramentenspendung 256_6 ff.
Künstliches Zeichen, Sakrament ein 20_6.

L.

Laien als Sakramentenspender 199_2 ff.
Lebendigen, Sakramente der — 159 ff.
Lebens, Baum des 27.
Legale Reinheit 36_3.
Leo der Große 41. 88.
Levitische Reinheit 36_3.
Lombardus, Petrus 15. 68 f. 233. 242. 252_1.
Lugo 38 f. 119. 133. 163. 178_6.
Luther 92 ff. 237.
Lutheraner 83_1 91 ff.

M.

Magische Kraft der Sakramente 108 II ff.
Martin V. 221_3.
Martyrium weder Sakrament noch Opfer 18_5 ff.
Maß der Gnaden 112 f.
Materia, Eintheilung 64.
Materie der Sakramente und Form 69 ff.; von Christus bestimmt 72 ff.; Einheit der — und Form 65_6 ff.
Menschen, Sakramente sind entsprechend der Natur des 253.
Messianischer Segen 31_3.
Mittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus 77 II ff.
Möhler 107_3.
Moralische Causalität 118 ff. 77 II f.; der Sakramente 125 ff.
μυστήριον = sacramentum 5 ff.

N.

Name, Beilegung des Namens im A. T. eine sakramentale Wirkung 30_2. 88.
Natur des Menschen, Sakramente sind entsprechend der 253; des Gottmenschen 253.
Natürliche Zeichen, Sakramente sind 20_6.
Nazianz, Gregor von 87. 172. 215.
Nikephorus 201.
Nikolaus I. Papst 215.
Nominalisten 123_4.
Nothwendigkeit der sacramentalen Heilmittel im Paradiese 25; nach dem Sündenfall 28 II ff.; der Sakramente 259 ff.
Novatianer 206 f

O.

Obex 109_2 ff. 114 ff.
Object der Intention 223_6.
Offenbarungsperioden, Sakramente verschieden nach den 26.
Opfer als Heiligungsmittel 14_5 31_4 ff. 134.
Opus operans u. operatum 105_1 ff.; ex opere operantis u. operato 44. 48. 52 ff. 55 ff.; ex opere operato die Gnade verliehen 105 ff.
Ordinationsritus verschieden 80 ff.
Ordinationen 207 f.
Ordines minores 56_5.
Origenes 90.
Oswald 227.
Otto v. Bamberg 233_2.

P.

Paradies, Sakramente im 26 ff. Ehe im 27_3.
Peter von Poitiers 106_2.
Petrus Damiani 241; Lombardus 15. 69 f. 233. 242.
Physische Causalität 118 ff.; der Sakr. 37. 136 ff.
Potentia zur Gnade 142_4 ff.
Potestas excellentiae 212_3 f. u. auctoritatis 73.
Priester, der rechtmäßige Spender der Sakramente 198 ff.; sein Glaube u. seine sittliche Beschaffenheit ohne Einfluß auf die Giltigkeit der Sakr. 204 ff.
Protestanten 101 II ff. 108 II ff. s. auch „Reformatoren" u. „Lutheraner".

R.

Rechtfertigung durch Glauben allein 101 II ff.

Rechtmäßiger Spender der Sakr. 198 ff.
Reformatoren 34_1, 83_1. 90 ff.; Sakramentenlehre der 90 ff. 105 ff. siehe auch „Protestanten".
Reihenfolge der Sakr. 248 ff.
Reinheit levitische 36_2.
Reinigungen im A. T. 42_7 f.
Rhabanus Maurus 240.
Res sacramenti 68 ff.
Ritus bei der Sakramentenspendung verschieden 78_2 ff.

S.

Sacramentum et res 68 ff.; informe 117_7. 149 ff.; Sakrament = Worterklärung 1 ff.; Sacherklärung 10 ff.; genauere Bestimmung 16 ff.; göttliche Einsetzung 16 ff.; etwas Beständiges 207; A. B. 13 f. 25 ff 33 ff.; im Paradies 26_1 ff.; nach dem Sündenfalle nothwendig 28 II ff.
Sakramente des N. B. ihre Materie und Form 59 ff.; alle von Christus unmittelbar eingesetzt 72 ff.; sind Ursachen der Gnade 83 ff.: siehe „Ursache" u. „Wirksamkeit"; der Todten und Lebendigen 159 ff.; sind Sakramente Christi 209 ff.; angemessen 252 ff.; ihre Nothwendigkeit 259 ff.
Sakramentalien 44 ff.; u. Sakramente, Unterschied 44 ff. 48; Eintheilung 49_5 ff.; Kraft 51_8 ff.; Früchte 53 III ff.
Sakramentarien 10.
Salmanticenser 119_2.
Schanz, P. 51_8. 56.
Schätzler 119_2.
Scheeben 119. 145_6f.
Schell, H. 119 f.
Schmid, Fr. 56 ff.
Segen durch die Sakramentalien 55.
Segnung, messianische 31_3 f.; Segnungen 49; und Weihung 50_7 f.
Siebenzahl der Sakramentalien 51_6; der Sakramente 232 ff.; der Sakramente angemessen 243 ff.
Signum, Charakter ein 182 ff.
Siricius 207.
Sittliche Beschaffenheit des Spenders 201 ff.
Skotisten 27. 119_2. 123_4. 174_1. 178_6 f. 202_8.
Skotus 63. 146. 164.
Socinianer 83_1.
Spender der Sakr. 78_2 ff. 198 ff. 204 ff.
Spendung der Sakr. verschieden 78_2 f.
Stellvertretung Christi in der Sakramentenspendung 125 ff. 209 ff.
Stephan, Papst 206. 209.
Strafen, zeitliche, durch die Sakramentalien nachgelassen 55.
Sündentilgung durch die Sakramentalien 54 b.; durch die Eucharistie 163.
Sündenfall machte die Sakramente nothwendig 28 II ff.
Suarez 112. 119_2. 178_6.
Symbole 10 ff.
Symbolik hl. 253 a.

T.

Taufe der Kinder 89 f.; der Ketzer 202. 205_2 ff.
Tertullian 6 f. 86 ff. 94_7, 137_1. 206. 209. 238_4.
Thomas von Aquin 15 f. 17. 25 ff. 32. 35 f. 38. 40 ff. 47. 54 ff. u. s. w.
Thomisten 27. 37. 119_2. 202_8. 204 d.
Todten, Sakramente der — u. Lebendigen 159 ff.
Tournely 119_2.
Traditio instrumentorum 80 f.
Trennung der Materie u. Form 65 c. f.

U.

Unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus 72 ff.
Unterscheidungsmerkmale, die Sakramente sind nicht bloße 90 ff.
Unterschied zwischen den Sakramenten des A. B. u. denen des N. B. 9. 13_4 f. 34 ff.; zwischen den Sakramentalien und den Sakramenten 44 ff. 48; zwischen den sakramentalen Gnaden 152_3 ff.; zwischen Gnade u. Charakter 177_4 f.
Urban II. 116 f.
Ursache, moralische und physische 118 ff.; die Sakramente sind wahre — der Gnaden 83. ff.; die Sakramente sind moralische Ursache 125 ff.; die Sakramente sind physische Ursache 136 ff.

V.

Valentia 119.
Vasquez 85. 119.
Verschiedenheit der sakramentalen Riten 78_2 f.; der sakramentalen Gnaden 152_3 f.; Würde der Sakramente 249_2 f.
Vincenz von Lerin 209_1.
Virtuelle Intention 223.
Vorbereitung auf die Sakram. 108 II ff.

W.

Waldenser 207. 218.
Wasserweihe 88.

Weckmittel, die Sakramente sind nicht bloße 90 ff.
Weihungen 50_7 ff.
Weihwasser 51.
Wesen der christlichen Sakramente 10 ff. 16 ff.; des sakramentalen Charakters 174 ff.
Wiclef 108. 207.
Wiederaufleben der Sakramente 114 ff.
Wilhelm von Auxerre 64_5 221_2
Wirksamkeit, moralische und physische 118 ff.; der Sakramentalien 44 ff.; der Sakramente 83 ff.; eine moralische 125 ff.; eine physische 136 ff.; ex opere operato 105 ff.; verschieden nach der Vorbereitung 110 ff.; unabhängig vom Glauben und der sittlichen Beschaffenheit des Spenders 204 ff.
Worte als Form der Sakramente 59 ff. 67 ff.; ihre Bedeutung 95 ff.
Wort Gottes 92 ff.
Würde der Sakramente verschieden 249_2 f.

Z

Zahl der Sakramente des A. B. 40_6 ff.; des N. B. 232 ff.; der Sakramentalien 48_4 ff.
Zeichen, Sakrament ein hl. 12 ff.; ein natürliches und künstliches 20_9; der sakramentale Charakter ein 182 ff.
Zeit der Wirksamkeit der Sakramente 146_7 f. 157_4.
Zeitlicher Segen durch die Sakramentalien 55.
Zeitliche Strafen durch die Sakramentalien nachgelassen 54.
Zweck der Sakramente 252 ff.
Zwinglianer 831.

Register

zu den Sakramenten der Taufe, Firmung und Eucharistie.

A.

Abendmahl, das 441.
Agapen 798.
Altar, als Correlat zum Opfer 817
Ambrosius, Vorbild der Wassertaufe 267; Taufwasserweihe 273; Nothwendigkeit der Taufe 341; Begierdtaufe 348; Liturgie des 499; reale Gegenwart 524 f. 548; Transsubstantiation 592; Weise der Gegenwart Christi 620; Anbetung der hl. Eucharistie 753; Wirkung der hl. Communion 766.
Anbetung der hl. Eucharistie 700 ff.
Anbetungsopfer, die hl. Messe als 878.
Application der hl. Messe 885.
Archäologie, beweist den Glauben der Urkirche an die reale Gegenwart 507.
Aspersion, Taufe durch 278.
Aufbewahrung der Eucharistie in der alten Kirche 699.
Augustinus, über Wirkungen der Taufe 290, 295; über Laientaufe 310; über die von Ungläubigen gespendete Taufe 312; über die Kindertaufe 324; über die Taufe Bewußtloser 328; über das Wiederaufleben der Taufe 333; über die Nothwendigkeit der Taufe 342; über die Begierdetaufe 348; Bluttaufe 352; Ceremonien der Taufe 357; über die Firmung 371. 385; über die Reconciliation der Ketzer 377; über Stirnsalbung und Kreuzeszeichen bei der Firmung 392; die Materie der Firmung 394. 397; die Form derselben 406; minister extraordinarius 415; über „Missa" 439; Arcandisciplin 458; über die Verheißungsrede 472; über „Amen" 502; reale Gegenwart 555; Anbetung der hl. Eucharistie 703; Wirkung der hl. Communion 744. 746. 750; Nothwendigkeit derselben 771; öftere Communion 774; Ehrung der Heiligen durch das Meßopfer 818; Vorbilder des Meßopfers 820; Melchisedech 822; das eucharistische Opfer 846; als Sühnopfer 876; über specielle Application der hl. Messe 886.

B.

Basilius über Arcandisciplin 458; Liturgie des hl. 500, 503, 506, 528; über Aufbewahrung der Eucharistie 700; Epiklese 732; euchar. Opfer 844.
Begierdtaufe, außerordentliches Ersatzmittel 345; verleiht die Rechtfertigung 347.
Bittopfer, die hl. Messe ein 878.
Bluttaufe ersetzt die Wassertaufe 345; gereicht zum Heile 349; wirkt quasi ex opere operato 350. 353; stärkere Gnade als die Wassertaufe 354.
Bonaventura über Einsetzung der Taufe 268; über den Spender der Firmung 413; über das Verhältniß der Firmung zur Taufe 425; wann die Firmung den Getauften zu spenden sei 432; Weisheit Gottes in der Einsetzung der hl. Eucharistie 454; über „hoc" in den Einsetzungsworten 492.

C.

Ceremonien bei der Taufe 355. 361; bei der Firmung 383 ff.
Charakter der Taufe 288. 298 ff.; der Firmung 420 ff.
Chrisma, die Bestandtheile des 392; ihre Bedeutung das.; Weihe des 398. 429.
Chrismation bei der Taufe 360; bei der Firmung 385; — Reconciliation 376.

Chrysostomus, die Taufe als φωτισμός 297; über die Firmung 370; Communion 442; Erhabenheit der Eucharistie 443; Liturgie des hl. 446. 499. 501. 503. 506. 844; Liebe Gottes zu den Menschen in der Eucharistie 449; über die reale Gegenwart 521. 523. 526 ff. 533. 547. 549; Transsubstantiation 591 Realität der Gestalten 662; Bedeutung der Epiklese 732; Wirkungen der hl. Communion 764; über das eucharistische Opfer 844. 848.
Coena 441.
Communion 441; Wirkungen der hl. 738 ff; Nothwendigkeit 767; öftere 774; unter einer Gestalt 776 ff.; bei den Griechen 781; Empfänger der hl. 788; dreifache Art 789; geistliche 790; würdige 792; unwürdige 793; der Kinder 797; Vorbereitung auf dieselbe 793; körperliche 798; Spender der 802 ff.; als Theil der hl. Messe 851.
Concil. von Trient über die Materie der Taufe 269; über die Wirkung derselben 292. 295; über die Gültigkeit der Ketzertaufe 309; über die Kindertaufe 226; Vorbereitung der Erwachsenen auf die Taufe 330; Dogma von der realen Gegenwart 462; Erklärung der Verheißungsrede 469; dreifache Communion 556; Transsubstantiation 558. 605. 613; über die Weise der Gegenwart Christi 621. 635; Wirkung der Consecrationsworte 696 ff. 701; Aufbewahrung der hl. Eucharistie 697; Bedeutung des dem Weine beizumischenden Wassers 714. Wirkung der Communion 751; Nothwendigkeit derselben 772; öftere Communion 776; Communion unter einer Gestalt 781 ff.; dreifache Art des Empfanges 788; Vorbereitung auf dieselbe 792; Kindercommunion 797; Gewalt zu consecriren 806; das eucharistische Opfer im alten Testamente verheißen 828. 830; ein wahres Opfer 836; Einsetzung des neutest. Priesterthums 837; die hl. Messe im 1. Corintherbriefe 837; die stille Messe 851 f.; Beziehung des Meßopfers zum Kreuzesopfer 857; Meßopfer ein Sühnopfer 872.
Consecration, der wesentliche Theil der hl. Messe 854 ff.
Consubstantiation 601.
Cyprian über die Kindertaufe 323; über die Bluttaufe 351; Firmung 371; Spender derselben 407; reale Gegenwart 517. 533; Materie der Eucharistie 713; Aufbewahrung derselben 700; Vorbereitung auf die hl. Communion 746; viaticum 761; Opfer der hl. Messe 840. 846. 856.
Cyrill v. Alexandrien über die Firmung 370; reale Gegenwart 523. 525. 536. 539. 541. 548. 554. 556; Transsubstantiation 597. 620; Wirkung der Consecration 696.
Cyrill v. Jerusalem über das Wasser als Materie der Taufe 273; über die Bluttaufe 352; die Firmung 370; über der letzteren Spender 410; ihre Wirkungen 427; über Arcandisciplin 457; reale Gegenwart 518 f. 524 f. 544. f. 552. 554; Transsubstantiation 591. 597; eucharistisches Opfer 845.

D.

Danksagung, eucharistische 437. 879.
Delegation, die der Priester zur Spendung der Firmung 408 ff.
Didache über die Form der Taufe 283; Spender der Taufe 310; Fasten vor dem Empfang der Taufe 329; Communion 448; Liturgie der 504. 506. 508 für die reale Gegenwart 511, 513; Bedeutung der eucharistischen Gestalten 693; fordert die Beicht vor der der Communion 792; über die Prophetie des Malachias vom eucharistischen Opfer 832.
Doketen 461. 534.

E.

Ecclesia militans 421 f.
Einsetzung der Taufe, wann 264 ff.; der Firmung 368; der hl. Eucharistie: bei Matthäus, Markus, Lukas, Paulus 475; beweist die reale Gegenwart 475 ff.; negativ und positiv bestätigt im Johannesevangelium 477.
Empfänger der Taufe 216 ff; der Firmung 431 f.; der hl. Communion 788.
Epiklese die, ist nicht die sakramentale Form der Consecration 720 f.; 725 ff.; hat in den orientalischen Liturgien zurückweisende Bedeutung 427; Beziehung zur hl. Communion 429; einen dramatisch-liturgischen Charakter 732; einen correcten dogmatischen Sinn 734.
Erleuchtung, eine Wirkung der Taufe 290. 297 f.

Eucharistie, ihre Erhabenheit 435; ihre Namen 436 ff.; Danksagung, Missa 439; Eulogie 440; fractio panis das.; Abendmahl, Coena 441; Geheimniß des Leibes und Blutes des Herrn, Allerheiligstes, Opfer, Paschalamm, Sakrament des Altars, Tisch des Herrn, Liebesmahl, Communion 441 ff.; Liturgien 443; memoria mirabilium 444 ff.; Offenbarung der göttlichen Liebe 448; der Allmacht 453; Weisheit 455 f.; ihre centrale Stellung im christlichen Cultus 456 ff; ihre Geheimhaltung das.; Verheißung 463 ff.; Einsetzung 475; wahres Sakrament 691 ff.; wahres Opfer 818 ff.
Eulogie 440.
Exorcismus bei der Taufe 359.

F.

Firmung, das hl. Sakrament der — ihre Namen 362; ist wahres Sakrament 365; gnadewirkend 367; von Christus eingesetzt 368; Traditionsbeweis 369 ff.; bei den Nestorianern 372; in der altsyrischen Kirche 375; ihre Angemessenheit, Wichtigkeit 379 ff.; ihr Ritus 383 ff.; Salbung und Handauflegung identisch 386; Stirnsalbung nothwendig 389; in Kreuzesform das.; Materie 391; Form 400; Spender 406; Beziehung zur bischöflichen Würde 410 ff.; zur Gültigkeit erforderlich 418; Zweck 421; Charakter 423; dessen Verhältniß zum Taufcharakter 424 f.; von diesem unterschieden 425; Gnadenwirkung der 426 f.; Empfänger 431 f.; Vorbereitung 433; ob nothwendig 433 f.
Form, die sakramentale, der Taufe 282; „im Namen Jesu" ungültig 284 ff.; der Firmung 400; dem Sinne nach von Christus bestimmt 403; der Consecration 694 ff. 720 ff.
Function des Firmungscharakters 426.

G.

Gegenwart, reale, Christi in der hl. Eucharistie 461 ff.; bewiesen aus der Verheißungsrede 471 ff.; aus den Einsetzungsworten 475 ff; aus der Tradition 497 ff.; den Liturgien 498; der Archäologie 507; den Vätern 509 ff.; der ganze Christus unter jeder Gestalt 611 ff.; vi verborum nur des Leibes und des Blutes, alles Weiteren per concomitantiam 613; des ganzen Christus in jedem Theile der Species 618 ff.; schon vor der Theilung 621; nach Weise der reinen Geister 626 f.; per modum substantiae 631; mit nur aptitudinaler Ausdehnung 631; etwas anders als die Geister 633; eigentlich nicht in loco 634; ohne Bewegung im gewöhnlichen Sinne 635; ohne Veränderung 636; nur durch ein neues Wunder mit sinnlicher Wahrnehmung 637; unsichtbar 638; manifestiert durch Visionen, subjective oder objective 639; weder circumscriptiv noch definitiv im philosophischen Sinne 641; im Raume per accidens 642; durchaus wunderbar 643; aber nicht unmöglich 643. 645; gleichzeitig an vielen Orten 646; definitive und gemischte Multilocation 648; enthält keinen Widerspruch 649. 652; die Ausdehnung der Species durchdringend, Compenetration 652; die nicht unmöglich 653. 657.
Gestalten der hl. Eucharistie 657; nicht der Luft inhärirend 658; nicht dem Aether 659; nicht irgend einer anderen Substanz 660; nicht subjective Phantasmen 661; nicht lediglich Einwirkung Gottes auf die Sinne 663; objective Widerstandskraft 664; reale Quantität nach der Auffassung des hl. Thomas 666 ff.; Corruption derselben 675; absolute Accidentien 677; enthalten keinen Widerspruch 680 ff.; ihr Verhältniß zum Leib Christi 686; die Aussagen von denselben und vom Leib Christi 688 ff.; beide sind nur ein sakramentales Zeichen 704 ff.
Gregor d. Gr., die dreimalige Immersion bei der Taufe nicht wesentlich 280; über den Spender der Firmung 415. 417; Weise der Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie 620.
Gregor v. Nazianz über die Nothwendigkeit der Taufe 341; die reale Gegenwart 519; das eucharistische Opfer 847. 857.
Gregor v. Nyssa über die reale Gegenwart 519; die Transsubstantiation 590; die Wirkung der Consecration (Bedeutung der Epiklese) 697; das Wesen des eucharistischen Opfers 871.

H.

Handauflegung bei der Firmung 383 ff.; bei der Wiederaufnahme von Apostaten 377.

Hieronymus, die Laientaufe gültig 310; über die Firmung 371; deren Spender 408; die reale Gegenwart 550.
Hilarius über die reale Gegenwart 534.
Hussiten 784. 788.

J.

Ignatius v. Antiochien über die hl. Eucharistie 461; reale Gegenwart 514. 534. 538; Verwalter der Eucharistie 801; hl. Messe 840.
Immersion, Taufe durch 275; dreimalige 278; nicht wesentlich 280
Incarnation 602.
Infusionstaufe 276.
Innocenz I. über die Firmung 371; über Wiederaufnahme der Ketzer 377; Materie der Firmung 399; Form derselben 402; Spender 407; über Arcandisciplin 457.
Intention, inwiefern nothwendig zum gültigen Empfang der Taufe 326 f.
Irenäus für die reale Gegenwart 514 f.; 534. 538; Realität der Gestalten 662; Wirkung der hl. Communion 762; hl. Messe 833.
Justinus, die Taufe als φωτισμός 298; Taufformel 283; Vorbereitung auf den Empfang der Taufe 329; für die reale Gegenwart 513 f.; Transsubstantiation 590; Aufbewahrung der Eucharistie 699; der eucharistische Wein 713; Wirkung der hl. Communion 762; Confectio Eucharistiae 801; Spender 802; Malachias und das eucharistische Opfer 832. 840.

K.

Katechismus, römischer; Feuer nicht Materie der Taufe 269; das Wasser geeignet als Materie des Sakramentes; der Wiedergeburt 274; Taufe „im Namen Jesu" 286 f.; Laientaufe 312. Ceremonien bei der Taufe 355; Weihe des Chrisma 398; Geheimniß der Eucharistie 445; Verheißungsrede 469; die Gestalten 660 f.; 693; Wirkung der hl. Communion 739. 445; Communion unter einer Gestalt 785 f.; Kindercommunion 798; Meßopfer 858.
Katechumenat 329.
Ketzertaufe gültige 307 f.
Kinder, ungetaufte, ihr jenseitiges Schicksal 342 ff.; unmündige Empfänger der hl. Firmung 432; der hl. Eucharistie 797.
Kindertaufe, nothwendig 342.
Kommunion s. Communion.

L.

Lachman, arabisch 441. 582.
Liturgien, älteste der hl. Messe 439; Enkomien der hl. Eucharistie 443; über die reale Gegenwart 498. 532; Transsubstantiation 588 ff.; eucharistisches Opfer 843.
Luther 461; über Karlstadts Abendmahlslehre 462; über „Marterung" der Einsetzungsworte 483; letztere auch von ihm vergewaltigt 577; bezeugt indirect den Opfercharakter der eucharistischen Feier 843.

M.

Materie der Taufe, entferntere 269 ff.; nähere 275 ff.; der Firmung 391 ff.; der Eucharistie 694 ff.; Weizenbrod 707; gesäuert oder ungesäuert 708 ff. und Wein 712; mit Wasser vermischt 713 ff.
Malachias, Verheißung des eucharistischen Opfers 827; des neutestamentlichen Priesterthums 831.
Manichäer 461.
Martyrium 423.
Melchisedech, Vorbild des Hohenpriesters Jesus Christus 851 f.
Messe, die stille hl. 821 f.
Missa 439.

N.

Nestorianer hatten die Firmung 372 ff.; ihre Materie bei derselben 393; ihre Form 403; ihre Weihe des Chrismas 399.
Nothwendigkeit der Taufe 336; necessitate medii 340; der Communion 767 ff.; des viaticum 769; mindestens in voto 770.

O.

Opfer, Wesensbestimmung 806 ff.; Unterschied desselben vom Sakrament 807; die Opfergabe vertritt die Stelle des Menschen 408; ihre Vernichtung wesentlich 809 ff.; Zweck 814; Correlate sind: Priester 815; Altar 817; das eucharistische 818 ff.; bewiesen aus dem alten Testament 819 ff.; aus den Einsetzungsworten 834 ff.; aus der Tradition 838 ff.; Wesen des Meßopfers 855 ff.; Wirkungen desselben 873 ff.
Origines f für die reale Gegenwart 516; die Realität der Gestalten 662.

Oswalds Quasi character sacramentalis 334.

P.

Paschafeier 438. 483. 487. 506.
Paschalamm 441. 452; Vorbild des eucharistischen Opfers 820.
Pastor Hermä über die Nothwendigkeit der Taufe 339.
Priester, minister extraordinarius der Firmung, kraft päpstlicher Delegation 414; die zur Gültigkeit nothwendig 416; Correlat zum Opfer 815.
Pusey, Gegner der Transsubstantiation, widerlegt 596 ff.

R.

Reale Gegenwart s. Gegenwart.
Reinigung der Seele durch die Taufe 291 f.
Rosmini's falsche Auffassung der Transsubstantiation 608.
Ritual, abendländisches bei der Firmung 402.

S.

Sakramentale Gnade der Taufe 288 der Firmung 426; der Eucharistie 742.
Salbung bei der Taufe 360; bei der Firmung 383 ff.; bei der Rückkehr von Apostaten 377.
Sühnopfer, die hl. Messe ein 872 ff.
Sündenbekenntniß vor der Taufe 330; nach der bedingt wiederholten 334.
Synode zu Köln (1179) über Communion unter einer Gestalt 785.

T.

Taufcharakter 298 ff.
Taufe, das hl. Sakrament der, von Christus eingesetzt 263; wann 264 ff.; Materie, entferntere 269 ff.; nähere 275 ff.; Form 281 ff.; Wirkungen 288 ff.; Spender 301 ff.; Empfänger 316 ff.; Nothwendigkeit 336 ff.
Taufwasserweihe 266. 272.
Tertullian, das Wasser geheiligt in der Schöpfung 267; als Materie der Taufe geeignet 273; die dreimalige Immersion 278; Spender der Taufe 307; die Laientaufe 310; Frauentaufe 315; Vorbereitung auf die Taufe 320. 329 f.; Nothwendigkeit der Taufe 338; Bluttaufe 351; Sakrament der Firmung 397; Arcandisciplin 458; reale Gegenwart 517. 533. 598; Aufbewahrung der Eucharistie 700; das eucharistische Opfer 840; für die Verstorbenen 875
Testamentum D. N. J. Chr. Materie der Taufe 270; Taufritual 324, bezeugt die Taufe der Unmündigen; die Firmung, ihre Materie 395; Weihe des Chrisma 399; Präfation 438; Consecration und Danksagung 438; sancta sanctis 444; Arcandisciplin 457; Liturgie 502 ff. 512; Consecration 546; Transsubstantiation 590; Epiklese 730; Vorbereitung auf die hl. Communion 793.
Thomas v. Aquin über Taufwasserweihe 267; Einsetzung der Taufe 268; Materie der Taufe Wasser 269; reines 271; ist geeignet 274 f.; Untertauchen nicht wesentlich 276 f; dreimalige Abwaschung vorgeschrieben 280; Form der Taufe 284 f.; Erleuchtung und übernatürliche Befruchtung durch die Taufe 290 f.; Tilgung aller Sündenstrafen 292 f.; Eröffnung des Himmels 293; die poenalitates peccati originalis 295 f.; Taufcharakter 299 ff.; Spender der Taufe 303 ff.; Laientaufe 311 ff.; Frauentaufe 314; Kindertaufe 318. 320 ff.; Nothwendigkeit der Intention Erwachsener 327 f.; nicht der Beicht 330; Wiederaufleben der Taufe 333; Nothwendigkeit der Kindertaufe 342; Bluttaufe 346. 350. 352 ff.; Begierdetaufe 347; Ceremonien der Taufe 355. 357; Exorcismus 359; Salbung, das weiße Kleid 360; die Firmung, Name 364; Einsetzung durch Christus 371; Zweck 380; Handauflegung bei derselben 387; Stirnsalbung 390; Materie 392 ff.; Form 401; Spender 411; Beziehung zur bischöflichen Würde 412 f.; Delegation der Priester 418; Beziehung zum Pfingstgeheimniß 424; Verhältniß zur Taufe 425; besondere Gnade 427 f.; Empfänger 431 f.; Nothwendigkeit 434; Wegzehrung 443; Einsetzung der hl. Eucharistie 452; Festmahl des Herrn 454; Geheimniß des Glaubens 455; das „hoc" der Einsetzungsworte 491; Vorbilder der Eucharistie 546; zweifacher Genuß 557; Transsubstantiation 563. 566 ff. 573. 575. 583. 604 f. 607. 612. 614. 616 f. 623 f.; Weise der Gegenwart 633 ff. 640 ff. 652. 654. 658; Realität der Accidentien 666 ff. 674 ff. 681 f. 689 f.; Wesen der Form 704; beide Gestalten ein Zeichen 705; Wirksamkeit der Consecrationen 706; Materie: Brod 711;

Wein 713; gemischt mit Wasser 714. 717; Form 722 f. 737; Wirkungen der hl. Communion 739 f. 746. 750 ff. 756. 760. 766; Nothwendigkeit der Communion 767 ff.; öftere Communion 775; Communion unter einer Gestalt 779 ff.; Art des Empfanges 789 f.; unwürdige Communion 793 ff.; Verwalter der Eucharistie 800 ff.; Opferritus des A. T. 808; Consecration der Opfergabe 811; Arten der altest. Opfer 814; Priester, Mittler zwischen Gott und Menschen 816; äußere Anbetung 817; über die Communion des Opferpriesters 853; Beziehung des Meßopfers zum Kreuzesopfer 856; der Priester in der hl. Messe 882 f.

Transsubstantiation, Begriff 558 ff.; bewiesen aus den Einsetzungsworten 577 ff; aus der Tradition 587 ff.

U.

Ubiquitätslehre 600.

Utraquisten 784. 788.

V.

Verheißungsrede 463 ff.; beweist die reale Gegenwart 471 ff.

Vorbereitung der Erwachsenen auf die Taufe 327 ff.; auf die Firmung 433; auf die hl. Communion 793 ff.; körperliche 798.

Votum baptismi 327. 331. 346; viatici 770.

W.

Wasser, Materie der Taufe 269 ff.; dem zu consecrirenden Wein beizumischen 712 ff.; wird consecrirt 718; heißes, von den Griechen nach der Consecration zugegossen 719.

Wegzehrung 443. 769.

Weihe des Taufwassers 267. 272 f.; des Chrisma 429 f.; Wesen des eucharistischen Opfers 850 ff.

Wiederaufleben der Taufe 333; der Firmung 421.

Wirkungen der Taufe 288 ff.; erstrecken sich im gewissen Sinne auch auf die Folgen der Erbsünde 297; der Firmung 380. 425 ff.; der hl. Communion 738 ff.; specielle Gnaden 742 ff.; nach Analogie der körperlichen Speise 743; jedoch verschieden 744; sustentat 745; auget 746; reparat 748; delectat 754; aber nicht immer fühlbar 757; gibt das ewige Leben 759; ein Anrecht auf glorreiche Auferstehung 761 ff.; verscheucht den Versucher 764; nicht übertragbar 766.

208.9
H 365

27238

HEINRICH, J. B.

AUTHOR

Dogmatische Theologie

TITLE

Vol. 9

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

27238